

Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus
Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege
Band: 34 (1940)
Heft: 1

Artikel: Um die Liebe
Autor: Buber, Martin
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-137628>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

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

allerdings auch *um* Gott, aber auch das ist froher Kampf. *Alle* Arbeit hat diesen Segen, auch die bescheidenste. Sie bringt in Berührung mit dem lebendigen Gott, der die Freudigkeit ist. Darum arbeite! Und kümmere dich auch nicht zu sehr um den *Erfolg*. Auf diesem Hintergrund und Untergrund ist die Arbeit an sich schon gelungen, ist der Kampf an sich schon Sieg. *Gott* ist das Gelingen, Gott ist der Sieg. Schon jetzt! In dem Glauben, welcher die Verzweiflung vertrieben hat.

So ist es ein wahres, großes, rettendes Wort, für die ganze Welt und Zeit und für jeden von uns: Arbeiten und nicht verzweifeln!

Leonhard Ragaz.

Um die Liebe.¹⁾

Nicht viele Jahre, nachdem Amos in Bethel des Landes verwiesen worden war, wohl in der letzten Lebenszeit eben des Königs, an den der Priester seinen Bericht gefandt hatte, geschah einem unfern von Bethel, vermutlich an der südlichen Grenze des Nordreichs anfassigen, noch unvermählten jungen Bauern etwas Unerhörtes. Er hatte gewiß als Knabe den harten Reden des judäischen Künders gelauscht (vgl. z. B. Hosea 4, 15, mit Amos 5, 5); er hatte erfahren, daß die Propheten der eiserne Meißel sind, mit dem JHWH, damit seine Gerechtigkeit „wie Licht aufgehe“, Israel wie einen Stein behaut, ohne dessen zu achten, daß es lebendige Substanz ist, die von den furchtbaren Worten „erschlagen“ wird (Hosea 6, 5); er hatte sich bereit gemacht, seinem Herrn als Sprecher zu dienen. Nun aber, da das Erwartete begann (1, 2), war es ganz anders, als er erwartet hatte. Wohl wurde er angefordert, das zu werden, wofür erst seinem nachgeborenen Jünger Jeremia das Bild gegeben ist: „wie ein Mund“ JHWHs (Jeremia 15, 19); aber nicht sein Mund allein wurde dazu angefordert, sondern die ganze Person und das ganze persönliche Leben. Mit allem, was er war und lebte, bis ins Intimste hinein, sollte er wie ein Mund werden: sein persönlichstes Schicksal sollte, vors Angesicht des Volkes gestellt, aussprechen, was Gottes war — seine Ehe mit einem buhlfüchtigen Weibe JHWHs Ehe mit diesem Land, seine verratene Liebe die verratene Liebe JHWHs, seine Losagung von der Ungetreuen die göttlich Losagung, sein Erbarmen mit ihr das göttliche Erbarmen. Wir besitzen nur fragmentarische Zeugnisse des Vorgangs in dem Hoseabuch (das anscheinend nur etliche beim Untergang Samarias gerettete Fetzen aus dem ursprünglichen Bestande aneinandergeheftet umfaßt), ein Fragment im „Er“-Stil (1, 2—9) und ein notdürftig zusammengeflicktes im „Ich“-Stil (3, 1—5), in das aber beim Flicker ein Satz

¹⁾ Aus dem Buch: „Der prophetische Glaube.“ — Es handelt sich um den Propheten *Hosea*. D. Red.

aus einem verlorenen Ich-Bericht (V. 2), der, in den Er-Stil übertragen, an eine bestimmte Stelle der Anfangserzählung (in den Vers 1, 3, hinein) paßt, sinnstörend und irreführend geraten ist¹⁾; dazu kommt eine Rede (2, 4—25), die auf das Fehlende immerhin wohl hinweist. Aus alledem ergibt sich dem unbefangenen Blick, daß hier weder von Allegorie noch von einem bloß innerlichen, ekstatischen Erlebnis die Rede sein kann. Aber auch wer das grausame Gotteswort „Nimm dir ein buhlfüchtiges Weib“ (wozu etwa zu ergänzen wäre: „das ich dir zeigen werde“) als eine nachträgliche Interpretation ansieht, womit Hosea seine privaten Erfahrungen als göttliche Schickung zu verstehen suche, verkennt mit solcher psychologischen Verdünnung das „tötlich faktische“ Wesen des Wortes. Und schließlich geht es auch nicht an, das 1. und das 3. Kapitel als parallele Darstellungen des gleichen Ereignisses aufzufassen, da dann sowohl das berufende Gotteswort als die Rede des 2. Kapitels fast all ihren biographischen Hintergrund verlieren. Wir können diesen zwar aus den uns verbliebenen Trümmern nicht rekonstruieren; aber was wir vor uns haben, genügt, um zu erkennen, wie hier ein Nabi vor den Augen der Menge, von ihr jetzt und später als närrisch und wahnwitzig verschrieen (9, 7), sein Schicksal zeichenhaft als das dem Gotte Widerfahrende lebte. Gott liebt, und er leidet um seine verratene Liebe. „Auf, weiter noch liebe ein Weib, von einem Gefellen geliebt und ehebrecherisch“, sagt er zu Hosea (3, 1), „wie JHWH (er stellt sich in der dritten Person vor seinen Künder wie ein Modell zum Nachzeichnen) die Kinder Israel liebt“, — d. h. mit einer ebenso leidenden Liebe. Und Hosea tut, was ihm geboten wurde. Das bedeutet aber keineswegs, daß er, wie manche es verstehen möchten, mit dem Gott „mitfühlt“; es ist vielmehr seine eigene Liebe und sein eigenes Leid, die er zu fühlen bekommt, aber indem er sie fühlt, erfährt er zugleich, daß er damit dem Gott nachfolgt. In seinem eigenen Gefühl prägt sich das göttliche aus, so stark, daß er jeweils aus den Zügen des eigenen Geschicks den Verlauf der Beziehung zwischen JHWH und Israel ablesen kann, wie wenn ein Stigmatisierter, die Wundmale an seinen Händen betrachtend, die des Gekreuzigten kennenlernt. Doch trägt der Vergleich nicht weit: die Stigmata bilden nur ihr Urbild nach, in der Ehe des Propheten aber erscheint uns der Mensch selber mit den Geheimnissen seines Bluts und seiner Seele, der doch auch eben dadurch mit den Geheimnissen Gottes verbunden wird und diese nun eben deshalb zeichenhaft verkörpern, verleiblichen kann. Dergleichen ist nur von der israelitischen Glaubenswelt aus zu verstehen, wo Blut und Seele des theomorphen Menschen

¹⁾ In ihrem jetzigen Zusammenhang ist die Stelle vom Redaktor offenbar so verstanden worden, daß die verstoßene Frau Tempeldirne geworden ist und vom Heiligtum losgekauft werden muß (vgl. Karl Budde, *Der Abschnitt Hosea 1—3*, *Theologische Studien und Kritiken* 1925, 68, und Hans Schmidt, *Die Ehe des Hosea*, *Zeitschr. f. d. alttest. Wissen*, 42. Bd., 267 ff.).

um feine Ebenbildlichkeit wissen, die allein ihm die Nachahmung Gottes möglich macht.

Aber noch ein anderes Problem wird uns durch diese Gottesrede gestellt, mit der das uns erhalten gebliebene Stück des Ich-Berichts beginnt. Sie ist in dem Stil abgefaßt, den ich den einhämmernden nenne; viermal kehrt in dem einen Satz das Verb wieder, auf das es ankommt, das Verb „lieben“, und jedesmal in einer anderen Relation: rechtschaffene Liebe eines Mannes zu seinem Weib, buhlerische Liebe, die den Bund zerreißt, göttliche Liebe JHWHs zu Israel, und die „Liebe“ der Baale zu den ihnen vom Volk dargebrachten Traubenkuchen. Das erste Mal aber steht das Verb im Imperativ: „Liebe!“ Ein feltener und feltfamer Spruch: kann man denn Liebe gebieten, — nicht in allgemeinem Gebot, wie wir es in der Thora wiederholt in bezug auf Gott und den Mitmenschen finden, sondern in so besonderem? Wenn Amos sagt: „Hasset das Böse und liebet das Gute“, nehmen wir das Wort, weil von so Allgemeinem die Rede ist, unbedenklich hin (vgl. auch Sacharia 8, 19); aber einen bestimmten Menschen, wo das Lieben eben ganz konkret wird, lieben *sollen*? Das Wort kann nur zu einem gesprochen sein, der schon liebt. Er liebt, liebt die Ungetreue immer noch, kann sich dieser Liebe nicht erwehren, aber er will diese Liebe nicht, durch die er sich erniedrigt wähnt, das Persönliche ist in dieser Stunde stärker als die imitatio dei, und das Persönliche ist Widerstreit und Scham; da hinein fällt das Gotteswort: „Liebe weiter, du darfst sie lieben, du sollst sie lieben; eben so liebe ich Israel.“ Von der Sphäre Gottes, des ewig Liebenden, aus wird dem Gefühl des Menschen sein Recht wiedergegeben.

Hosea verschwendet das kostbare Wort „Liebe“ nicht. Jedenfalls sagt er in dem uns erhaltenen Buch alles Wesentliche über die Liebe Gottes nur ein einziges Mal. Es sind drei Dinge. Das erste: es ist eine heischende Liebe. JHWH bekennt, daß er Israel damals, als es jung war und er es lieb gewann (11, 1), als seinen Sohn von Aegypten herbeirief und es „an Stricken der Liebe“ zu sich zog (V. 4); sie aber entfernten sich von ihm (V. 2). Das zweite: es ist eine zornige Liebe. JHWH versichert (9, 15), er habe einen Haß gegen Israel gefaßt, er wolle es aus seinem Hause treiben, er könne es fortan nicht mehr lieben. Und das dritte: es ist eine gnädige Liebe. JHWH verheißt (14, 5): „Ihre Abkehr werde ich heilen, freiwillig werde ich sie lieben.“ Das sind Reden jenes „eifernden Gottes“ vom Sinai, eben deselben, dasselbe Heischen (Exodus 20, 3—5 a), Zürnen (V. 5 b) und Gnaden (V. 6) wie dort, in die Sprache einer großen Liebesgeschichte, einer Geschichte von Schuld und Läuterung übertragen. Freilich, sehr anthropomorph ist all dies; aber ich vermute, Hosea würde, wenn er es uns in unserer Begriffssprache zu erklären hätte, sagen, die Theomorphie des Menschen sei nur dadurch bewahrt worden, daß Gott immer wieder so anthropomorph wurde.

In Hoseas Gebrauch des Verbs „lieben“ ist etwas merkwürdig: es wird nie, auch nicht fordernd, für das Verhältnis Israels zu JHWH verwendet. Die Sinnbildrede nennt die Baale mehrfach die „Liebhaber“ Israels (2, 7, 9, 12, 14, 15), aber nirgends wird auch nur dies gesagt, daß es sie „liebe“. Was wir in frühen und späten Texten von den Gott Liebenden lesen, im Dekalog (Exodus 20, 6), in deuteronomischen Mose-Reden (mehrfach), in literarischen Josua-Reden (Josua 22, 5; 23, 11), im Deboralied (Richter 5, 31) und sonst, hier, beim „Propheten der Liebe“, fehlt es durchaus. Die Gegenseitigkeit von Liebe JHWHs zu Israel und Liebe Israels zu JHWH ist in den wohl von ihm beeinflussten Abschnitten des Deuteronomiums (insbesondere 10, 12, 15) intensiv ausgesprochen; bei ihm selber fehlt der sprachliche Ausdruck dafür. JHWH klagt hier Israel zwar Mal um Mal an, daß es sich hurerisch von ihm abkehre; aber er sagt nicht, er fordere oder erwarte von ihm, daß es ihn liebe. Liebe ist bei Hosea kein Begriff der Gegenseitigkeit zwischen Gott und Mensch.

Was das bedeutet, läßt sich an einem anderen Begriff noch genauer klarmachen, den Hosea anscheinend aus dem Dekalog (Exodus 20, 5) übernommen hat und den er — im Gegensatz zu Amos, bei dem er fehlt — gern gebraucht: dem kaum übersetzbaren Begriff *chesed*, der ursprünglich wohl das zwischen einem Herrn und seinen Leuten herrschende Verhältnis des Wohlwollens und der Bundesgemäßheit bezeichnet und daher am ehesten noch mit Huld oder Holdtschaft (der „Holde“ ist im alten deutschen Recht der Lehnsmann) wiederzugeben ist. JHWH führt in seiner Huld das von ihm aus Aegypten erlöste Volk (Exodus 15, 13), der Getreue, der für ihn streitet, wird sein *chesed* sein, Holder genannt (Deuteronomius 33, 8). Aber eigentlichen *chesed* kann natürlich der Untergebene dem unbedingt Ueberlegenen nicht erweisen. Wie Amos' Doppelbegriff „Bewährung und Gerechtigkeit“, den Hosea abwandelt und mit „Huld und Erbarmen“ verknüpft (2, 21), so ist auch diese „Huld“ nicht eigentlich ein Gegenseitigkeitsbegriff. Wohl fordert JHWH, der „Huld und Treue“ übt (Genesis 24, 27; Exodus 34, 6), von Israel eben diese (Hosea 4, 1), und insbesondere *chesed* (6, 6; 10, 12), diesen auch mit Gerechtigkeit verbunden (12, 7), aber nicht als etwas, was ihm erweisen werden soll, sondern als ein allgemeines, frommes Wohlwollen, das sich allem gegenüber bekundet, und zwar als eines, das nicht bloß stimmunghaft und flüchtig wie Morgengewölk und wie der früh vergehende Tau (6, 4) erscheint, — denn solchen Gefühlhaften und Unzuverlässigen kommt es zu, daß sie selber das Schicksal des Morgengewölks und des früh vergehenden Taus erleiden (13, 3). Auch hier geht es um eine Nachfolge, die der Auswirkung Gottes in der Welt dient: sein *chesed* an Israel soll sich in Israels *chesed* an allem fortsetzen und auswirken. Auch hier also zwar nicht ein Begriff der Gegenseitigkeit von Gott und Volk, aber einer der Verbindung von Gott und Volk: gött-

liche und menschliche, göttlich-menschliche Tugend. All diese Begriffe der Verbundenheit durch das Gute, das vom Gott ausströmt und durch das Volk sich verbreiten soll, sind in dem Gnadenwort der Sinnbildrede (2, 21 f.) feierlich zusammengefaßt: „Ich verlobe dich mir auf ewig, ich verlobe dich mir in Wahrspruch und Gerechtigkeit, in Huld und Erbarmen, ich verlobe dich mir in Treue, erkennen sollst du JHWH.“

Dieses Letzte, das „Erkennen“, ist bei Hosea der eigentliche Begriff der Gegenseitigkeit im Verhältnis zwischen Gott und Volk. Erkennen bezeichnet hier nicht das Erfahren eines Objekts durch ein Subjekt, sondern intimen Kontakt der beiden Partner eines zweiseitigen Vorgangs; daß auch die geschlechtliche Verbindung von Mann und Weib ein Erkennen genannt wird, klingt bei Hosea, dessen Anschauung vom Bild der Ehe beherrscht ist, zweifellos mit an. In dem Erwählungspruch des Amos (3, 2) sagt JHWH, er habe von allen Sippen der Erde nur Israel erkannt; dieses „Erkennen“ ist der Kontakt durch Offenbarung und Bundeschluß. Eine Gegenseitigkeit tritt bei Amos in diesem Wortbereich nicht hervor. Anders bei Hosea. Er nimmt das Amos-Wort wieder auf: „Ich habe dich in der Wüste erkannt“, sagt JHWH zu Israel (Hosea 13, 5); aber dem wird der Ausdruck der Gegenseitigkeit vorausgeschickt: „einen Gott außer mir erkennst du nicht“ (V. 4); der Ring ist geschlossen. Damit jedoch dieser letzte Satz nicht relativistisch verstanden werde, als ob jedes Volk seinen besonderen Gott hätte, den es erkennen könne, folgt ein Spruch, in dem Amos' Lehre von JHWH als dem die Völker „heraufführenden“ Gott (Amos 9, 7) verdichtet erscheint: „es gibt keinen Befreier als mich“; jenes „nur euch“ des Amos wird hier durch ein „nur ich“ ergänzt. Nur JHWH ist der zu erkennende Gott; nur Israel hat er sich zu erkennen gegeben. Seinem Kontakt mit dem Volk durch die Offenbarung entspricht der Kontakt des Volkes mit ihm durch den Offenbarungsempfang. Aber es will ihn nicht mehr erkennen; der Offenbarungsempfang, der Generation um Generation immer wieder neu geschehen soll, hat ausgesetzt. „Kein Erkennen Gottes ist mehr im Land“ (4, 1), „JHWH erkennen sie nicht“ (5, 4). Sie meinen, sie könnten sich durch Opferpenden der Hingabe ihrer Person zum Empfang des Gottesbundes entziehen; JHWH aber will nicht Schlachtmähler, sondern Erkennen Gottes (6, 6). So muß denn sein Volk „verstummen, weil sie ohne Erkenntnis sind“ (4, 6). Er entzieht sich ihnen, er kehrt „an seinen Ort“, in seinen Himmel zurück, bis sie sich schuldig wissen und „nach seinem Angesicht verlangen“ (5, 15) und zu einander sprechen: „Erkennen wollen wir, nachjagen der Erkenntnis JHWHs“ (6, 3). In diesem Wort „Verlangen nach dem Angesicht JHWHs“ (vgl. auch 3, 5) hat sich ebenso wie in dem verwandten „Auffuchen JHWHs“ (Amos 5, 4, 6, Hosea 10, 12) eine wichtige Bedeutungsabspaltung gegen den alten Sinn „eine Orakelstätte auf-

fuchen“ vollzogen: man fucht den Gott nicht auf, um von ihm etwas zu erfahren, sondern um mit ihm Fühlung zu bekommen, um ihn zu erkennen. Das ist schon deutlich geworden in der Antithese des Amos (5, 5 f.): „Suchet nicht Bethel auf . . . fuchtet JHWH auf und lebet!“ Bei Hosea entfaltet es sich noch mehr, von seinem Begriff des Erkennens aus.

Von der Erwählung der Väter redet Hosea ebensowenig wie Amos: beiden ist es nicht um die Vorgeschichte des Volkes, nur um den Anfang seiner Geschichte zu tun, um die Gegenwart damit zu konfrontieren. Dagegen unterscheidet sich Hosea von Amos in seinem Blick auf die Befreiung aus Ägypten. Er sieht in ihr nicht wie sein Vorgänger nur eine der göttlichen Völkerführungen, die erst durch die Offenbarung aus der geschichtlichen Allgemeinheit hervortritt, sondern einen Akt der Liebe, ein Rufen an das zum Sohn angenommene Volk (11, 1). Den Terminus einer „Erwählung“ Israels kennt er ebensowenig wie ein anderer der frühen Schriftpropheten, aber die beiden Leitworte des Dornbuschgesprächs, mit dem das Handeln JHWHs an dem Volk Israel beginnt, das Wort ammi, „mein Volk“ (Exodus 3, 7, 10), und das Wort ehje, „ich werde [bei dir] da sein“ (V. 12, 14; 4, 12, 15), die beiden Worte, mit denen, ehe der Bund geschlossen wird, ja ehe noch die Begegnung von JHWH und Israel geschieht, der Gott sich an das Volk bindet, brennen dem Mann, der sich tief in die Auszugsgeschichte versenkt hat, in seinem Herzen. Dem letzten Kind aus der anbefohlenen Ehe gibt er den Namen Lo-ammi, „Nicht-mein-Volk“, denn — so lautet das Gotteswort, das die Namengebung gebietet (1, 9) — „ihr seid nicht mein Volk und ich nicht Ehje euch“. Es heißt nicht „ich werde für euch nicht da sein“ (höchstens könnte man, in einer absonderlichen, sonst unbelegten Ausdrucksweise, verstehen: ihr werdet mich nicht haben), sondern gemeint ist: ich, JHWH, habe mich, als ich euch durch Mose (in jener Namenserschließung, deren zentrale Bedeutung Hosea kennt, vgl. den Begriff des „Gedenkens“ des Tetragramms bei ihm 12, 6, mit Exodus 3, 15) sagen ließ: „Ehje hat mich zu euch geschickt“, er hat mich euch als den Ehje, als das Ich, das bei euch da sein wird, zugesprochen, nun aber dürft ihr hinfort nicht länger euch darauf verlassen, an mir den bei euch Daseienden im Sinn des Beistands, des Schutzes, der Führung zu besitzen; wohl werde ich da sein, aber für euch bin ich kein Daseiender mehr, denn ihr seid nicht mehr mein Volk. Dem ehje wird das begleitende immach, „bei dir“, der göttlichen Bindung entzogen, und nun enthüllt sich das ehje alscher ehje, „ich werde da sein, wie immer ich [je und je] da sein werde“ als die furchtbare Kundgebung der göttlichen Freiheit: das Da-sein wird zur Gegenwart des „verzehrenden Feuers“ (Exodus 24, 17). Der Mächtigkeit der Erwählung entspricht die der Verwerfung — und ihr wieder die einer neuen, auf die vollkommene Umkehr des Volkes (3, 5) abzielenden Verheißung (die

einem späteren Stadium der Prophetie Hofeas zu entstammen scheint) der Wiederkehr (2, 25): „Ich werde zu Nicht-mein-Volk sprechen: ‚Mein Volk bist du‘, und er wird sprechen: ‚Mein Gott!‘“

Wenn in der Betrachtung der Erwählung die Gesichtsficht Hofeas im Vergleich zu der des Amos an Weite verloren und an Intensität gewonnen hat, scheidet er sich von ihm mit dem nächsten Schritt in einer denkwürdigen Weise. Amos weiß Befreiung und Offenbarung nur als JHWHs Werk an Israel, sozusagen nur von oben nach unten; von einer Bewegung von unten her ist bei ihm nichts wahrzunehmen, bis dann Undank, Untreue, Verkehrung der göttlichen Gaben erfolgt. Hofea sieht den Augenblick, da in der Sinaiwüste dem Gotte das zu „seinem Volk“ erwachsene Israel gegenübertritt, als eine echte Begegnung. JHWH „findet“ Israel in der Wüste (9, 10), und was er findet, mutet ihn an, wie wenn ein Wanderer in der Wüste Weintrauben fände, Köstliches also, wo er es durchaus nicht erwartet hatte. Und mehr noch: er sieht die am Berg lagernden Scharen, „eure Väter“, an, und sie erscheinen ihm wie die Erstlinge eines Feigenbaumes „in seinem Anfang“, d. h. eines, der zum erstenmal Früchte trägt. Dieser Zusatz weist über den im ersten Bild gegebenen allgemeinen Vergleich hinaus. Gottes großer Feigenbaum trägt zum erstenmal Frucht, als dessen Erstling erkennt er jene Scharen Israels. Hier ist der Ursprung jenes theologisch weiter ausholenden jeremianischen Wortes (Jeremia 2, 3) von Israel als dem Anfang der Gotteseernte. Was Hofea uns zeigt, ist die frohe Begegnung des Pflanzers mit dem ersten Fruchtlegen des gepflanzten Baumes. Aber nur einen Augenblick dauert dieser Zusammenklang von JHWH und Israel an: sowie dieses die Sphäre des Baal betritt, verfällt es ihm, und alsbald ist all die Frische und Köstlichkeit dahin, sie „werden Greuel wie das, was sie lieben“. Und der verratene Gott leidet, wie sein verratener Prophet.

Die Sünde Israels besteht bei Amos im wesentlichen in der Ungerechtigkeit, darin also, daß sie, statt der menschlichen Auswirkung der göttlichen Gerechtigkeit und Bewährung auf Erden zu dienen, sie unterbinden und verkehren. Hofea verschiebt nicht bloß den Hauptton von der gläubigen, gottesdienstlichen Gerechtigkeit und Bewährung zum Mitmenschen auf die gläubige, gottesdienstliche „Huld“ zu ihm, er bringt auch das Amos fremde Prinzip der *Gegenseitigkeit* hinzu. Israel wird (10, 12) auf den Weg seiner Geschichte ausgesandt mit dem Auftrag, „sich zur Bewährung“ zu säen, „nach Geheiß der Huld“ zu ernten und sich einen Neubruch zu brechen: an der Zeit sei es, JHWH zu suchen, „bis er kommt und Bewährung euch weist“; denn ohne seine Weisung (Thora), die schon bestehende und die „kommende“, gibt es kein Vollbringen der Bewährung. Es ist nicht beiläufig, daß Hofea zum Unterschied von Amos die Ueberlieferung des zwischen JHWH und Israel geschlossenen und in einer Thora niedergelegten Bundes nachdrücklich aufnimmt (6, 7; 8, 1; vgl. 8, 12) und

dessen Bruch ihm im Bild des Ehebruchs erscheint. Hier kommt es nicht bloß darauf an, daß der Mensch dem Gotte nachfolge wie ein Jünger dem Meister, ihn nachahme, die Linie seines Handelns nach eigenem Vermögen fortsetze, sondern daß er dadurch, daß er ihn „erkennt“, in die Gegenseitigkeit zu ihm trete, daß er das göttliche Erkennen seiner menschlich erwidere. Damit hängt es zusammen, daß bei Hosea, wieder zum Unterschied von Amos, der Baalismus der große Gegenstand seiner Anklage ist. Darunter ist aber weder der vor-elianische Kult der lokalen Fruchtbarkeitsgeister, noch der von Elia besiegte und von Jehu ausgerottete des tyrischen Wettergottes zu verstehen, sondern der Synkretismus, der beide abgelöst, und JHWH selber zu baalisieren, seinen Dienst als einen Baalsdienst zu begehen unternommen hat. Dieser Synkretismus bedeutet zunächst, daß man sich JHWH, den vorangehenden Führergott, den Gott der Züge und Kämpfe, den Gott der stürmenden Ruach, nunmehr baalisch an einer Kultstätte haftend vorstellte, sodann, daß man ihm, dem der Geschlechtlichkeit Ueberlegenen, über sie Herrschenden und sie Heiligenden, die alten Sexualriten in den Umkreis seines eigenen Heiligtums brachte und auch wohl gar ihn selber als den Gatten des Landes anfaß. Beides mitfammen verhindert, indem das Angesicht des Gottes durch die wesenfremden Bilder verstellt wird, das „Erkennen“. Von hier aus ist der Kampf Hoseas gegen die Kultstätten, insbesondere gegen die des samaritanischen „Kalbes“ (8, 5 f.; 10, 5; 13, 2) und gegen all die „heilige“ Hurerei zu verstehen, wie er etwa in dem Ausruf „Mit den Weihermädchen opfern sie!“ (4, 14) zusammenfassenden Ausdruck gewinnt. Er muß unablässig wider den ausgearteten Opferkult streiten, in dem das Opfer aus einem Zeichen der äußersten Hingabe zu einem Loskauf von aller wirklichen Hingabe, von allem Chesed und von allem Erkennen geworden ist. „Wenn Ephraim Altäre mehrte, zum Sündigen sind sie ihm geworden, — Altäre zum Sündigen!“ (8, 11). Je fruchtbarer ihm sein Boden wird, je mehr es JHWH zu danken hat, um so mehr Altäre baut Israel, auf den Hügeln, unter den Bäumen (4, 13), statt seinem Gott dadurch den Dank zu erstatten, daß es für ihn lebt; so wird er denn „ihren Altären das Genick brechen“ (10, 2), denn ob man auch seinen Namen darüber ausruft, durch die intentionslose Art des Kults sind sie Baalsaltäre. Ungetreues Volk und ungetreue Priesterschaft werden gleicherweise verworfen (4, 9). Dann, in der Stunde des beginnenden Zusammenbruchs, werden sie, wie sie einst (Exodus 10, 9; 3, 18) „mit ihren Schafen und ihren Rindern“ in die Wüste zogen, um JHWH ihrem Gott zu opfern, wieder (Hosea 5, 6) „mit ihren Schafen und ihren Rindern“ hinausziehen, um ihn an reiner Stätte aufzusuchen und zu verfühnen, „aber sie werden ihn nicht finden — er hat sie abgestreift“. Erst wenn sie einst wahrhaft zu JHWH umkehren und nicht mehr Opfertiere, sondern „Worte“, die Worte des Erkennens und Bekennens, auf ihre Suche mitnehmen, um

„die Farren mit ihren Lippen zu bezahlen“ (14, 3), werden sie, die Verwaisten, Erbarmen finden (V. 4). — Und wie gegen den entseelten und entarteten Kult, so kämpft Hosea gegen die Baalisierung JHWHs selber. Das aber tut er, indem er auf ihre Grundvorstellung in eigentümlicher Weise eingeht. Zwar gebraucht er von Gott (zum Unterschied von Amos, bei dem es nicht zu finden ist) gern das Verb racham, sich erbarmen, das auf die Mutterchaft, den Mutterchoß, zurückgeht; aber das Bild JHWHs als des Gemahls des Landes nimmt er auf und gestaltet es, mit der Gewalt, die die persönliche Erfahrung ihm leiht, zu solch einem Bilde einer göttlich-menschlichen, leidenschaftlichen und leidenden *Seele*, setzt mit so schlichter Kraft statt des Landes (obgleich eben dieses, 1, 2, als das Weib genannt werden muß) das *Volk* handelnd ein, hebt alle Begebenheiten der Beziehung, Vermählung, Kinderzeugung, Treubruch, Verstoßung, Versöhnung, so offenkundig und gleichmäßig in die Sphäre des *Symbols* (wobei sie, eben durch den Anteil seiner Eigenerfahrung, doch ganz sinnlich-lebendig bleiben), daß es für einen echten Hörer oder Leser Hoseas kaum noch möglich gewesen sein kann, zum Naturismus zurückzukehren. Die Baalisierung JHWHs erscheint überwunden, wo als sein Weib Israel gedacht, wo also sein Gemahltum nicht als naturhaft, sondern als geschichtlich vorgestellt wird.

Obgleich es „das Land“ ist, das von JHWH in seinem Anfangspruch (1, 2) als das ungetreue Weib bezeichnet wird, ist dieser Ehebund weder in Kanaan geschlossen noch kann es Kanaan sein, wo er dereinst erneuert werden soll. Der Bauer Hosea — er ist so mit allem Leben des Ackers und des Dorfes vertraut, daß an seinem Bauertum nicht zu zweifeln ist — ist nicht rechabitisch gesinnt. Wenn sein Gott der Ungetreuen vorhält (2, 10), nicht die Baale, sondern er selber sei es, der ihr Korn, Most und Oel gespendet habe, so werden diese mit der bäuerlichen Selbstverständlichkeit als große Güter des Lebens behandelt, und nur darum geht es, daß erkannt werde, der Herr des sie hervorbringenden Bodens sei kein anderer als der aus der Wüste mitgekommene Volksgott, der eben über das Kulturland wie über die Wildnis herrsche. Aber für den naturnahen Menschen des syrisch-kleinasiatischen Völkertums und seiner Ausstrahlungen verpflichtet sich wie durch einen leiblichen Zwang die vegetative Fruchtbarkeit mit dem von ihm an sich selber erfahrenen Geheimnis animalischen Zeugens und Gebärens, das ihm zu übermenschlicher und doch menschlicher Nachahmung und Verstärkung bedürfenden Göttervermählungen gesteigert erscheint. Dieser Verführung des vegetativen Lebens ist Israel, wie Hosea (9, 10) mit dem stärksten Akzent berichtet, schon bei der ersten Berührung mit agrarischer Kultur erlegen und hat ihr seither nicht zu widerstehen vermocht, die Sünde vom Baal-Peor setzt sich in all dem baalischen Treiben fort, und darum knüpft an sie JHWHs Fluch an, der das Volk selber mit Unfruchtbarkeit schlagen will

(V. 11): „Efraim [hier klingt die Herkunft dieses Namens aus dem Stamm para, fruchten, an, wie 13, 15 und 14, 9], wie ein Vogel entfliegt ihre Mächtigkeit nun, weg Geburt, weg Mutterleib, weg Empfängnis!“ Es ist eben leichter, die Vielfältigkeit der Geschichte einem einzigen Gott zuzuschreiben als die Vielfältigkeit der Natur. Wiewohl Hosea kein nomadisches Ideal hat, erlegt es sich ihm auf, daß das Volk wieder in eine einfältigere Natur, in die Wüste geführt werden muß, um geläutert den neuen und nun ewigen Bund mit seinem Gott zu schließen. In der Wüste, „im ausgeloderten Lande“, hat er es einst erkannt (13, 5); einst, nach dem Vollzug der grimmigen Strafe, wird er es aus der Verbannung holen und es wieder in Zelten wohnen lassen „wie in den Tagen der Begegnung“ (12, 10; nach diesem Wort moed, das vereinbarte Begegnung bedeutet, heißt das heilige Zelt der Wüstenwanderung Zelt der Begegnung), und da, in der Wüste, wird er Israel „zu Herzen reden“ (2, 16), bis es ihn, wie ein Weib den geliebten Gatten, anruft — aber nicht mehr „mein Baal“ (baal hier = Gemahl), denn er ist kein Baal, sondern: „mein Mann!“ (V. 18).

Hier dürfen wir in die Tiefe der Baalisierung blicken. All die „Hurerei“ bedeutet letzten Endes nichts anderes, als daß Israel den wirklichen JHWH um des baalisierten willen verließ. Die kleinen Baale, in den häuslichen Kulturen fetischartig verehrt (13, 2), sind nie Rivalen JHWHs gewesen, und auch der große tyrische, den die Staatsraison nach Samaria brachte, ist nur als Nebengott von Elia angefochten worden. Eher waren noch die Muttergöttinnen zentral bedenklich, eben weil sie, JHWH nahe rückend, an seiner Baalisierung mitwirkten. Verdrängt aber wurde JHWH nie durch einen anderen als durch sein Zerrbild; zu diesem fiel das Volk ab, wenn es abfiel, zu dem JHWH-Baal oder zu dem JHWH-Molech, von dem übergeschlechtlichen Gott zum Gatten der Muttergöttin, von dem gerechten und von seinem Reich Gerechtigkeit fordernden Königsgott zu dem grausamen, Menschenopfer heischenden Königsgötzen. Untreu ist das Volk, weil es JHWH, statt ihn zu erkennen, vergötzt und, statt ihm als dem Gott des Chefed durch eigenen Chefed zu dienen, seinen Dienst mit heiliggesprochener Buhlschaft durchsetzt. Das ist es, was aus dem Innersten seines Grimmes spricht: sein eigener Name wird entweiht. Das sagt schon Amos (2, 7); für Hosea wird es, ohne daß er noch einmal diese Worte gebraucht, zum Grundthema seiner Prophetie.

Die ganze Geschichte Israels von dem Betreten des Kulturlandes an bis zum Augenblick, in dem der Prophet redet, erscheint hier als eine Kette von Entweihungen. Hosea ist geschichtserfüllt, von der Geschichte Israels erfüllt wie kein anderer Prophet, und alles, was ihm das Gedächtnis der Zeiten zubringt, gibt sich als Verrat an der Liebe JHWHs kund, alles. Geschichte und Gegenwart mitfammen, fängt sich im Blickpunkt des anklagenden Gottes: „All ihres Bösen gedenke

ich, jetzt umringen ihre Handlungen sie, sie sind meinem Angesicht gegenwärtig“ (7, 2). Die Unzucht von Baal-Peor und die baalische Unzucht von heute sind eins. In Gibeon, wo einst (Richter 19) das Entsetzliche geschah, ist Israel „stehen geblieben“ (Hosea 10, 9). Alles Geschichtliche deckt seine Schändlichkeit auf. Jehus Bluttat, nach deren Ort, Jesreel, Hosea seinen Erstgeborenen benennen soll (1, 4), kann sich nicht darauf berufen, im Eifer für JHWH begangen worden zu sein, die jesajanische Vorstellung von der Gottesrute, die mehr tut, als ihr befohlen war und deshalb zerbrochen wird, kündigt sich schon hier an, die Dynastie muß „verabschiedet werden“; der Königsmord aber, durch den sich diese Anfechtung erfüllt, und der nächste, der bald auf ihn folgt, werden zu einem Bild des Grauens (7, 3 ff.), darin die Mörder, die „ihre Richter fressen“, und die Könige, die auch im Fallen JHWH nicht anrufen, nur verschiedene Seiten des einen großen Sündenstandes darstellen. Hosea erfährt die Wirren nach dem Tode Jerobeams II. nicht bloß als eine Fortsetzung alles dessen, was in der Königsgeschichte Israels verderbt und unselig war, sondern all das geht in das gegenwärtige Geschehen mit ein und sagt sich darin aus.

Der Prozeß zwischen JHWH und dem ungetreuen Königtum wird hier in Samaria vor dessen Zusammenbruch durch Hosea ausgetragen, wie in einem späteren Zeitalter durch Jeremia in Jerusalem vor dessen Zusammenbruch. Man hat vor kurzem¹⁾ die meisten Königsstellen bei Hosea dadurch zu erklären versucht, daß da gar nicht vom menschlichen König, sondern von dem in Stiergestalt verehrten Gott Melech oder Molech (dem sogenannten „Moloch“) die Rede sei. Auf diesen können jedoch kaum mehr als zwei Stellen (10, 7, 15) direkt bezogen werden. Wohl aber ist für Hosea offenbar die Absicht bestimmend, den in Samaria Thronenden mit seinem Patron, dem Jungstier-Melech im Tempel zu Bethel, dem Zerrbild JHWHs, zusammenzukoppeln. Ein Wort wie „Die haben Könige gemacht, aber nicht von mir her“ (8, 4) wird, wenn der gegenwärtige Textzusammenhang als der ursprüngliche anzusehen ist, am besten von beiden zusammen verstanden, dem Aferkönig im Tempel und dem auf dem Thron, der in dessen Namen (er meint aber: „im Namen JHWHs“!) regiert. Und wenn die Prüfung, die Hosea dem wieder aufgenommenen Weibe auferlegt, daß sie „viele Tage“ weder mit anderen noch mit ihm Umgang pflege (3, 3), damit begründet wird (V. 4), daß die Söhne Israels „viele Tage“ „ohne König und ohne Fürst“ dazusitzen sollen, so kann auch dies im Zusammenhang kaum vom menschlichen König allein verstanden werden, sondern am ehesten so, daß Israel in dieser langen Zwischenzeit weder JHWH noch seinen Widerpart zum Melech und weder einen echten Statthalter des Gottes, noch einen der angemessenen Fürsten haben werden (und ebenso, wie sich aus dem folgenden ergibt,

¹⁾ H. S. Nyberg, Studien zum Hoseabuch (1935).

weder echten noch falschen Kult); und dann klärt sich uns der zu Unrecht angezweifelte Schlußsatz des Ich-Berichts (V. 5): „Danach werden umkehren die Söhne Israels und verlangen nach JHWH ihrem Gott und David ihrem König“: der wahre Gott und sein rechtmäßiger Vertreter sollen wiederkehren.

Hosea weiß sich als den Kündiger der Umkehr. Ein Prophet war Mose, durch den Israel aus Aegypten geführt und gehütet wurde (12, 14). Heute hat der Prophet nicht mehr zu führen und zu hüten. Einsam, als rasend verschrien, weil er ein Mann der Ruach ist (9, 7), findet er „Vogelstellerfchlingen auf all seinen Wegen“ (V. 8), aber er ist „als Späher seinem Gott zugefellt“¹⁾ — nicht bloß, um nach dem sich ankündigenden Unheil, sondern auch, um nach den Menschen zu spähen, die sein Wort zur Umkehr bringt. Auch hier geht Hosea von Amos aus, der dem Volk vorhält (Kap. 4), daß es nach keiner der Katastrophen umgekehrt sei; aber auch hier entfernt er sich von ihm. Er steht in einer anderen geschichtlichen Situation: er sagt nicht in einer Stunde des Triumphes das kommende Unglück an, sondern er sieht es hereinbrechen, zuerst in den inneren Wirren, dann in der fruchtlosen Tributleistung an Assyrien, in dem Abfall von ihm, in dem syrisch-efraimitischen Krieg und seinen Folgen, der assyrischen Invasion, der Losreißung Galiläas, der Deportation eines großen Volksteils nach Assyrien, und in jeder Phase der geschehenden Geschichte, immer wieder das Gericht anfragend, ruft er doch auch aus der immer noch entscheidungsmächtigen Aktualität des Augenblicks unmittelbar zur Umkehr auf, und zwar, solange noch politische Entscheidungen getroffen werden können, zu einer das politische Gebiet umfassenden: zum Aufgeben aller Bündnisillusionen. So fordert er zur Zeit der Tributleistung an Assyrien von den Umkehrenden die Einsicht: „Assyrien wird uns nicht helfen, auf Pferden werden wir nicht reiten“ (14, 4). Wie das Unheil fortschreitet, stellt er fest, daß sie „bei alledem“ nicht zu JHWH umkehren (7, 10), daß sie sich weigern, umzukehren (11, 5), aber nur noch stärker ruft er auf (14, 2): „Kehre um, Israel, her zu JHWH, deinem Gott!“ Aber er ruft nicht bloß zur Umkehr auf, er verheißt sie auch unmittelbar (3, 5). Daß er sie so verheißt, was Amos nie tut, liegt daran, daß er eine göttliche Zusage hat und ausspricht, derengleichen wir bei Amos nicht hören: „Ich werde ihre Abkehrung heilen“ (14, 5). Auch dieses Wort wird Jeremia (3, 14, 22) zu vollkommener Dialogik ausgestalten: „Kehret um, abgekehrte Söhne, ich werde eure Abkehrungen heilen.“ Nicht bloß die Wunden, die der strafende Gott schlägt, muß er selber heilen (6, 1), sondern auch noch die Abkehr, die er so bestraft hat, denn sie ist eine Erkrankung. Freilich steht es so damit, daß erst der Kranke

¹⁾ Das den Zusammenhang unterbrechende Wort „Efraim“ ist Anrede, was freilich nur in der mündlichen Äußerung deutlich war, in ihrer Aufzeichnung aber sogleich mißverständlich wurde.

anfangen muß, ehe der Arzt eingreifen kann: der Kranke muß sich seinem Arzt *zuwenden*. Umkehren heißt nicht, hinter die getane Sünde zurückgehen, das ist unmöglich, sondern sich mit dem ganzen Wesen Gott zuwenden, um ihn zu erkennen. Man kehrt nicht zu sich um, sondern zu dem, den man verlassen hat. Dann steht man zwar noch durchaus nicht wieder im Bund, den erneuert Gott, nicht wir, aber man steht vor seinem Angesicht, man hat ihn nicht, aber man hat auch den Baal nicht mehr, man steht in der Prüfung der „vielen Tage“.

„Gefallen ist, steht nicht mehr auf die Maid Israel, da ist keiner, der sie erstehn läßt“, heißt es bei Amos (5, 2). Die Umkehrenden des Hosea (6, 2) vermeinen nicht, dem Fall, dem Tod zu entgehen; aber sie glauben über ihn hinaus: „nach einem Tagepaar belebt er uns wieder, läßt erstehn uns am dritten Tag, daß wir in seinem Angesicht leben.“ Ob die drei Tage mit der — vielleicht auf eine gemeinsemitische Vorstellung zurückgehenden — Wiederbelebung des Adonis und anderer „sterbenden und auferstehenden“ Götter zusammenhängen¹⁾, ist ungewiß und unwichtig: es sind Gottestage; wie lange die dauern, weiß man nicht, die drei Tage der Todesprüfung entsprechen den „vielen Tagen“.

Die Wendung zur Zukunft, die bei Amos esoterisch anhub, verstärkt sich und geht in die öffentliche Rede ein. JHWH verheißt dem erstehenden Israel einen zwiefachen Bund (2, 20 ff.). Der eine ist der Friedensbund, den er für Israel mit allem Getier und mit aller Völkerwelt stiftet, der andre der neue Ehebund, in dem er sich selber Israel auf ewig in den großen Prinzipien, die das Verhältnis zwischen-Gottheit und Menschheit in seiner Doppelseitigkeit konstituieren, angelobt. Diese Verheißung ist in einen *dialogischen* Zusammenhang eingefügt. In der Wüste, in der die innere Wandlung geschieht und von der die Wandlung aller Dinge ausgeht, „willfährt“ die Frau dem Gatten „wie in den Tagen ihrer Jugend“ (V. 17), er aber, JHWH, „willfährt“ (V. 23 f.) nun nicht ihr allein, sondern der Welt, indem ein Strom des Willfahrens sich von ihm zum Himmel, von dem zur Erde und von der mit all ihrem Fruchtsiegen auf Jesreel ergießt. Alles wandelt sich: wie aus „Ihr-wird-Erbarmen-nicht“ nun „Ihr-wird-Erbarmen“ und aus „Nicht-mein-Volk“ nun „Mein-Volk“ wird, so wird Jesreel, einst nach dem Ort einer Bluttat mit diesem Fluchnamen belegt, nun aus dem Sinn dieses Namens offenbart als „Den-Gott-fät“. Er steht hier für ein neues Geschlecht. Mit einer neuen Saat befät JHWH das Land. Und am Ende des Buches wird das dialogische Wort „willfahren“ wiederholt. JHWH heilt die Abkehr Israels, denn sein Zorn „hat sich abgekehrt“ (14, 5). Er will wie der Tau für Israel sein, und „heimkehren sollen sie, heimisch“ im Schatten des Libanon (V. 8) und „aufblühn wie die Rebe“. Denn „ich bin's, der willfahrt hat“ (V. 9).

¹⁾ Vgl. Baudiffin, Adonis und Esmun (1911), 403 ff.

Den Augenblick aber, in dem der Zorn sich wendet und die Gnade erwacht, gibt JHWH so als einen gegenwärtigen kund (11, 8): „Wie soll ich drangeben dich, Efraim, dich ausliefern, Israel! . . . Mein Herz wendet sich wider mich, allzumal wallt mein Mitleiden auf.“ Jenes „Selbstgespräch“ des Amos (4, 13), das dem Menschen „mitgeteilt“ wird, hat sich hier, beim Propheten des Chetub, entfaltet: es ist der Augenblick einer göttlichen Umkehr. Martin Buber.

Das Befondere der prophetischen Denk- und Wirkform.

I.

In einem kürzlich erschienenen beachtenswerten Buch ¹⁾ vertritt ein katholischer Theologe die Ansicht, das prophetische Amt habe mit Jesus sein Ende gefunden. Die Prophetie werde jetzt von der Theologie abgelöst, wie die Tätigkeit des historischen Christus durch die Tätigkeit des Heiligen Geistes abgelöst worden sei (!). Der Prophet stehe noch auf dem Boden der „engelhaften Ordnung“, er gebe die Botschaft weiter, ohne etwas daran ändern zu können, während der Dogmatiker in der gottmenschlichen Seinsordnung stehe und ungebundener, schöpferischer sei als der Prophet. Die Formulierung von Dogmen, Anathematisierungen und Kathedralentscheidungen sei das eigentliche Werk des Heiligen Geistes (!), das nach Abschluß der Offenbarung, die eine Botschaft Gottes an die Menschen war, seinen Anfang nahm.²⁾ Ganz abgesehen davon, daß diese Auffassung teilweise ans Blasphemische grenzt, ist dieselbe eine völlige Verzeichnung der wirklichen Tatsachen. Der Heilige Geist wird noch von den alten Kirchenvätern mit Vorliebe als der „*prophetische Geist*“ bezeichnet. Dieser Heilige Geist, der da „weht, wo er will“, hat nichts zu tun mit den subtilen dogmatischen Spekulationen über das innere Wesen Gottes, die nicht heilsnotwendig sind, sondern nur Anlaß zu endlosen Streitereien in der Kirche gaben. Das Anliegen des Heiligen Geistes ist nicht die „Gno-

¹⁾ „Gnosis des Christentums“ von G. Köpgen.

²⁾ Diese Definition des Prophetischen steht ganz im Widerspruch auch zu den Auffassungen der östlichen Theologen wie eines Solowjew und Berdjajew. Köpgen kommt aber auch mit sich selbst in Widerspruch, wenn er an anderer Stelle nicht umhin kann, die „impulsive, subjektive Art und die praktisch-politische Sendung des Propheten“ als dessen Besonderheit herauszustellen. Er gerät zuweilen mit seiner Konstruktion sichtlich in die größte Not, so, wenn er den Gegensatz zwischen Priester und Prophet leugnet, während doch das statische, amtliche, unveränderliche und unschöpferische Sein des Priesters gegenüber dem dynamischen, schöpferischen Prinzip des prophetischen offenkundig ist und selbst von dem Konvertiten Solowjew bestätigt wird.