

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 11 (1955)

Artikel: Die Deutung des Names in Exodus 3:14 : ein Votum für die Übersetzung "Ich werde sein, der ich sein werde"
Autor: Pákozdy, Ladislaus M. von
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960844>

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: 13.02.2026

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

אהיה אשר אהיה
**DIE DEUTUNG DES יהוה-NAMENS
IN EXODUS 3:14**

Ein Votum für die Übersetzung «Ich werde sein, der ich sein werde»¹

Von Prof. Dr. theolog. LADISLAUS M. v. PÁKOZDY, Debrecen (Ungarn)

«Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu
de Jacob, non des philosophes et des
savants.»
Pascal

Inhalt: I. Methodische Vorfragen zu der Übersetzung von Ex. 3 : 14.—
II. Die Argumente gegen die Übersetzung «Ich bin, der ich bin» und für die
Übersetzung «Ich werde sein, der ich sein werde»: 1. Der Ursprung der Über-
setzung «Ich bin, der ich bin». 2. Die Grundbedeutung des Stammes *hjh* = *hwh*.
3. Die Verbalform 'ähjäh. 4. Die Satzkonstruktion in Ex. 3 : 14. 5. Der unmit-
telbare Zusammenhang des Textes. 6. Der weitere Zusammenhang des Textes.

I. Methodische Vorfragen zu der Übersetzung von Exodus 3:14

1. Die Erklärung und Übersetzung von Ex 3:14 darf nur in dem-
jenigen größeren *Textzusammenhang* geschehen, in welchem Vers 14
jetzt steht.

¹ Dieser Artikel wurde 1953 als ein Votum dem *Ungarischen Bibelrat* (einer von den ungarländischen evangelischen Kirchen gebildeten Instanz für die Besorgung der Übersetzung, des Druckes und der Verbreitung der ungarischen Bibel) vorgelegt. Wie in weiten Fachkreisen bekannt, die neue ungarische Bibelübersetzung erscheint seit 1951 in Probeheften; das Neue Testament liegt vollständig vor, das Alte Testament erschien bis Josue-Richter-Ruth; 1—2 Samuel wird z. Zt. gedruckt. Anlässlich der Erscheinung des Exodus-Heftes wurde dem Ungarischen Bibelrat als Appellationsforum die Frage vorgelegt, wie Ex. 3 : 14 übersetzt werden sollte, da die Mitglieder der Alttestamentlichen Kommission in dieser Frage uneinig waren. Die Mehrheit der Kommission votierte für die alte Fassung (Revisionstext von 1908, und gegen die alte Károlyi-Übersetzung von 1590): «Ich bin, der ich bin.» Der Ungarische Bibelrat ließ die mehrheitliche Auffassung in den Text des Probeheftes aufnehmen, ferner forderte er die Mitglieder der A. K. auf, ihre Stellungnahme auch schriftlich dem Bibelrat vorzulegen. Der U. B. R. beabsichtigt vor der endgültigen Entscheidung bzw. vor der Drucklegung des neuen Bibeltextes neben den ungarischen Alttestamentlern auch hervorragende Alttestamentler des Auslandes zu Rate zu ziehen. — Aus der internationalen Zeitschrift der Bibelübersetzer *The Bible Translator* wird es wie-

2. Keine vorgefaßte — an sich noch so gut begründbare — *wissenschaftliche Hypothese über den Ursprung und die Urbedeutung des יהה-Namens* darf die Ermittlung des Sinnes von Ex. 3:14 beeinflussen (selbstverständlich: auch keine «dogmatisch» angenehmere).

3. Es muß also danach gefragt werden, was der Text *in seiner gegenwärtigen «kanonischen» Gestalt*, so wie er aus den Händen des letzten «Redaktors» («R»=rabbénâ, sagte geistreich *F. Rosenzweig*) stammt und durch ihn gerade an dieser Stelle und in dieser Form eingebaut wurde, seinen Hörern sagen will².

Mit diesen Sätzen wird weder das Recht auf Bildung solcher Hypothesen (auch der Votant hat seine Hypothese), noch die eventuelle historische Richtigkeit solcher Hypothesen prinzipiell be-

derholt sichtbar, welche Schwierigkeiten auf den Missionsfeldern die Übersetzung des Tetragrammatons in neue Sprachen bzw. bei der Revision älterer Übersetzungen bereitet; man siehe z. B. die folgenden Artikel in der Oktober-Nummer 1952 (Vol. 3, No. 3): «Translating the Divine Names» (von *P. Middelkoop, H. Rosin, K. Riedel*, p. 171—196), «Discussion of Translating the Divine Names» (p. 196—199), «Questionnaire Concerning the Divine Names» (von *H. Rosin*, p. 199—204). *Die Auffassung des Tetragrammatons hat aber eine weitgehende Bedeutung auch für die Behandlung der alttestamentlichen Theologie bzw. Offenbarungsgeschichte*, so daß dieser Artikel auf die Aufmerksamkeit von weiteren Kreisen rechnen darf, als die der Bibelübersetzer, denn es wird darin *eine grundlegende theologische Frage der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte angerührt*. — Der ursprüngliche Text des Votums hat angesichts seines Zweckes von einer breiten Literaturangabe und von einer weitgehenden Diskussion sämtlicher Meinungen über Ex. 3:14 absehen müssen. So braucht es ferner nicht besonders entschuldigt zu werden, daß dieser Artikel manche Sätze enthält, die für Fachgelehrte des Alten Testaments den Eindruck von überflüssigen Selbstverständlichkeiten machen. Für diese Veröffentlichung sind einige Ergänzungen als Fußnoten beigefügt worden.

² Diese These muß für die sog. «theologische» Erklärung des Alten Testaments umso mehr gelten, da sie auch eine klare methodische Erkenntnis der literaturkritischen Betrachtung des A. T.s ist, wie es z. B. *O. Eißfeldt* ausspricht: «... im Grunde stellt der ganze Werdegang des Alten Testaments und schließlich auch seine allmähliche *Ausgestaltung zur Bibel* nichts anderes als die wiederholte Anwendung dieses Verfahrens dar: *die älteren Stoffe* werden belassen, *wollen aber im Sinne der über sie gelegten Schichten verstanden sein*», in: *Vetus Testamentum*, 1955 (V) 3, 238 (von mir kursiviert); vgl. noch von ihm «*Die Umrahmung des Mose-Liedes Dtn XXXII 44*» in: *Wissenschaftl. Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, 1954/55 Jg. IV. *Gesellschaftswissenschaftliche Reihe*.

stritten, sondern nur auf den einzig möglichen Weg für eine *Bibelübersetzung zum kirchlichen Gebrauch* hingewiesen.

4. *Die Beachtung des näheren und weiteren Zusammenhanges von Ex. 3:14* — in Ex. 3—4, im Buche Exodus, in dem Pentateuch (oder Tôrâh) genannten literarisch-theologischen Bau, ja, in gewisser Hinsicht auch in dem ganzen A. B. — kann für eine kirchliche Übersetzung schon im voraus *Deutungen und Übersetzungen ausschließen*, die sonst in dem für sich gestellten Text von Vers 14 sonst durch die Möglichkeiten der hebräischen bzw. der ungarischen Grammatik³ eventuell noch zugelassen werden konnten (ich denke vor allem an die Übersetzungsmöglichkeiten des hebr. Imperfekts oder Voll-Aorists «an sich»).

5. *Es kann kein Zweifel darüber bestehen:*

a) daß Ex. 3:14 cum contextu auch die *Sinnerschließung des יהוה-Namens* durch die Erzählung seiner Offenbarung an Moses darbieten will. Diese Deutung des Namens wurde mittels Ex. 3:14 durch die ganze historische Zeit Israels festgehalten. Die Tatsache, daß diese Perikope gerade in dieser seiner Art im ganzen A. B. eigentlich allein dasteht, anderseits aber der A. B. an wichtigen Anspielungen auf diese Deutung des Tetragrammatons nicht mangelt, bestätigt diese These;

b) daß der Text den Verb **היה** = **יהוָה**-Namen mit dem Verb **היה** deuten will: Gott sagt von sich **אֲהֵה** (sing. 1), Israel soll Ihn **יְהֹוָה** (sing. 3) nennen;

c) daß die Bedeutung des Stammes **היה** (in den älteren Wörterbüchern gewöhnlich mit «sein» angeführt) *nicht* unser kopulatives und existentiales «sein» bedeutet, sondern vielmehr und ur-sprünghlicher ein «werden, geschehen, eintreten, gegenwärtig werden, da sein», u. ä.;

d) daß das hebräische *Imperfekt* oder *Voll-Aorist* keineswegs allein mit dem einfachen *Präsens* der germanischen und romanischen Sprachen (wie auch der ungarischen Sprache) gleichgesetzt werden darf. Dieses eine unvollendete Handlung, ein unvollendetes Geschehen ausdrückende «Tempus» wird in unseren Sprachen meistens am besten mit dem *Futurum* ausgedrückt;

³ Man verstehe: durch die Möglichkeiten eben derjenigen Grammatik, in welche Sprache Ex. 3 : 14 gerade übersetzt werden soll.

e) daß die ganz gesicherte Aussprache des Tetragrammatons als *jahwäh* (vgl. Eißfeldt, ZAW 1935 (LIII. NF XIX), 59ff.)⁴ diesen Namen für einen *verbalen nomen proprium* (in Imperfekt oder Voll-Aorist) erweist, wie es in Israel und bei den umliegenden Völkern häufig vorkommt (vgl. die Verbalformen *ja'äläh, jagläh > jigläh* mit verbalen Nomina wie *jabnäh, jiptyah*, im Arabischen *jagüt, ja'ük* usw.); wegen These I, 2 und 5 a—b oben kann hier auf die Deutung des Namens durch Köhler (Lexicon in Vet. Test. Libros, Leiden 1950, S. 368 b, u. ö.): יְהוָה = «Wesen» — als ein mit dem Präfix *jod* gebildetes Nomen — nicht eingegangen werden⁵.

II. Gegen die Übersetzung «Ich bin, der ich bin» und für die Übersetzung «Ich werde sein, der ich sein werde» sprechen folgende Gründe:

1. *Der Ursprung der Übersetzung «Ich bin, der ich bin».* Sie entstand in unseren Bibelübersetzungen unter dem Einfluß der LXX 'E(γώ εἰμι ὁ ὅν) und der Vulgata (*ego sum qui sum*): siehe aber ihren Widerspruch, denn in 3:12, 4:12.15 hat die LXX ἔσομαι und ἀρούσω, die Vulgata *ego ero*. Die LXX arbeitete hier ganz im Geiste der hellenistischen Religionsphilosophie. Was dies bedeutet, braucht vor Sachverständigen nicht näher ausgeführt werden. (Vgl. z. B. Philon: ὃς οὐδεν ὄνομα ἐπ' ἐμοῦ το παράπαν κυριολογεῖται, ὃ μόνω πρόσεστι το εἶναι = «daß kein Name eigentlich gänzlich für mich paßt, dem allein das Sein zusteht». — Recht sagte schon Schultz (Alttest. Theol.⁴, S. 528): «Hier wird keineswegs die bloße Ewigkeit des Seins, oder wie der spätere Alexandrinismus auffaßte, der bloße Begriff der Substanz, τὸ ὄντος ὄν, auf Gott übertragen...». Im Gegensatz zu der alexandrinisch-hellenistischen Spekulation haben Aquila und

⁴ Ich kann hier nur hinweisen auf verschiedene die Frage der Aussprache betreffenden Aufsätze in den letzten Jahrgängen der Basler Theologischen Zeitschrift und des Vetus Testamentum aus der Feder von Katz und andere, ohne auf sie eingehen zu können. Literatur: sub voce *jhwh* in Köhlers Lexicon, S. 368f; Quell, in: Kittels Theol. Wb. z. N. T. sub voce *κύριος*.

⁵ Die Deutung von Ludwig Köhler (vgl. noch «Vom hebräischen Lexicon» in: Oudtest. Studien 1950, Vol. VIII, «Jod als hebr. Nominalpräfix», in der Welt des Orients, Aug. 1950 [mir nicht zugänglich]) besitzt keine ausschließende und zwingende Beweiskraft: der Name muß nicht ein mit praef. *jod* gebildetes Nomen sein. Die Deutung «Wesen» kann inhaltlich kaum mit der Grundbedeutung des Verbalstammes unter ein Dach gebracht werden.

Theodotion (was leider aus *Sweetes* und *Rahlfs'* LXX-Ausgabe nicht ersichtlich ist; ich fand sie in verschiedenen älteren *Origenes'* Hexapala-Ausgaben) die ältere, einheimische, judäisch-palestinische gelehrt Erklärungstradition bewahrt: ἔσομαι (*ὅς*) ἔσομαι.

2. *Die Grundbedeutung des Stammes הוה = היה*. Der Stamm kann zwar mit Einschränkungen (sekundär) «sein» im kopulativen, nicht aber im existentialen Sinn bedeuten, «wofür die biblische Sprache noch keinen Begriff hat» (*Buber*, Königtum Gottes², S. 84). Seine eigentliche Bedeutung — vgl. dazu auch die verwandten Stämme היה I. und II. bei *Köhler*, Lexicon in Vet. Test. Libros, S. 227f., und *Brown-Driver-Briggs*, A Hebrew and English Lexicon of the O. T., Oxford 1952, 224ff. — ist kein abstraktes, «ewiges» Sein im Sinn der «Aseität», sondern «werden, eintreten, entstehen, geschehen, gegenwärtig werden, wirken» usw. (Vgl *Köhler*, s. v., *M. Johannesson*, Das biblische καὶ ἐγένετο, Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung, 1925 (LIII), 161ff., *C. H. Ratschow*, Werden und Wirken. Eine Untersuchung des Wortes *hajah* als Beitrag z. Wirklichkeitserfassung des A. T. 1941, ZAWB 70.) Nach dem Textzusammenhang geht es gar nicht um die für das A. T. fremde Frage: ob Gott existiert, auch nicht darum, daß Er Seinen Namen verhüllen und verweigern will, sondern gerade um das Gegenteil, darum, daß Er mit Seinem Knechte Moses (3:12) und mit Seinem Volk (4:16ff.) *mit-sein, mit-geschehen will und wird*. Diese Grundbedeutung des Stammes dürfte heute schon als allgemein bekannt und anerkannt sein.

3. *Die Verbalform אהיה*. Jeder Sachverständige weiß es, wie schwer die hebräischen sog. «tempora» oder Zeitformen mit den Tempora unserer germanischen und romanischen Sprachen (und auch mit denjenigen der ungarischen Sprache) gleichgesetzt werden können und dürfen. Das sog. «Imperfekt» oder «Voll-Aorist» beschreibt im allgemeinen das Eintretende, Unvollendete, das im Werden begriffene, und daher vor allem das noch Zukünftige (vgl. *Gesenius-Kautzsch*, Hebr. Gramm.²⁸, § 47. Anm. 1, § 107, bes. Anm. 4 auf S. 329; *Bauer-Leander*, Historische Gramm. d. hebr. Sprache, I. und Hebr. Schulgramm.², § 20 a—c)⁶. *Davidson* sagte einst in heute noch

⁶ Auf die verwickelte Frage der Entwicklungsgeschichte der hebräischen «Tempora» brauche ich hier gar nicht einzugehen. (Für eine kurze Orientierung genügt *Kautzsch-Bergsträßer*, Wilhelm Gesenius' hebr. Grammatik, 29. Aufl.,

gültiger Weise: «The imperfect of such a stative verb as **הִיּוֹ** must be taken in the sense of a *future*. I do not think there is in the Hebrew Bible a case of the imperfect of this verb having the sense of the English present...» Er sagt ferner, daß: «**הִיּוֹ** does not mean to be *essentially*, but to be *phenomenally*; it is not *euai* but *γινεσθαι*. It cannot be used ordinarily to express «being» in the sense of existence... the translation *I am* is double false: the tense is wrong, being present; and the idea is wrong, because *am* is used in the sense of essential existence» (The Theology of the old Testament, ed. by Salmond, N. Y. 1924, p. 55).

Unsere alte ungarische Übersetzung von *G. Károlyi* aus dem Jahre 1590 brachte in dem Text *die phonetische Umschreibung des hebräischen Wortes («EHEJE») mit einer relativ guten sachlichen Erklärung am Rande*. Die Revision von 1908 übersetzte schon «Vagyok, aki vagyok» (= Ich bin, der ich bin). Die neue Übersetzung in der Exodus-Probeausgabe⁷ von 1953 mit Stimmenmehrheit ebenso. Damit folgte die Probeausgabe der Inkonsistenz und Mißdeutung der LXX und Vulgata, indem sie das **אָהִי** in 3:12, 4:12.15 mit «leszek» (=«ich werde sein»), in 3:13 aber mit «vagyok» (=ich

II. Teil: Verbum. Leipzig 1929, § 3, 7, um zu sehen, daß dieses Problem, überhaupt das Problem des Tempusgebrauches und der Tempusbedeutung, nicht so einfach ist, wie es seit *S. R. Drivers A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew*³ 1892 bis heute noch für viele zu sein scheint.) In einer Ergänzungsschrift für solche Mitglieder des U. B. R., die des Hebräischen fachmäßig nicht kundig sind, habe ich dies getan in: *Református Egyház*, 1953(V) 12f. Uns interessiert hier vor allem die Grammatik des MT-Textes.— *O. Grether. Hebr. Grammatik f. d. akademischen Unterricht*, München 1951, § 30d, S. 93: «Das Imperfekt... legt den Nachdruck darauf, daß eine Handlung unvollendet (im-perfectum) ist. Eine hebräische Imperfekt-Form außerhalb eines Satzzusammenhangs übersetzt man deshalb am unmißverständlichsten als *Futur*... (von mir kursiviert). — Gerade um einen solchen Fall handelt es sich in Ex. 3:14.

⁷ *Mózes második könyve etc.... Liber secundus Mosis — Exodus — Translatus a Commissione ad revisionem Veteris Testamenti exmissa Consilii Ecclesiarum Evangelicarum res ad Bibliam pertinentes in Hungaria regentis. — Cum commentatione introduxit Ladislaus Martinus Pákozdy, doctor et professor Theologiae. — Editus a viris typis curantibus Conventus Generalis Ecclesiae Helveticae Confessionis in Hungaria — Budapestini, MCMLIII. — p. XXVIII + 53 lex. 8°. Erhältlich bei: Generalkonvent der Reformierten Kirche, Budapest, XIV. Abonyi-Str. 21.*

bin) übersetzte: — eine Inkonsistenz, die vielleicht durch irgendein Verpflichtungsgefühl, diese Stelle für den «Locus de aseitate Dei» der Dogmatik zu retten, erklärbar ist, die aber vor den Konsequenzen sowohl der Grammatik und des Wörterbuches, als auch des Textzusammenhangs nicht mehr verteidigt werden kann.

Exkurs: Die ungarische Sprache gebraucht für das unbetonte Futurum oft den Indicativus praesens. Bei dem ungarischen unregelmäßigen Zeitwort «sein» gehen aber der Indicativus praesens («vagyok» = ich bin) und das Futurum («leszek» = ich werde sein) wurzelmäßig auseinander. Der Präsens hat eine ganz spezifisch präsentische Bedeutung; sein Infinitiv ist längst verlorengegangen (geblieben nur z. B. in einem Ausdruck, wie «Vanni van» = wörtlich: «Zu sein es ist» = Es gibt schon!); sein Partizip («való») hat auch präsentische Bedeutung. — Die andere Form («leszek» = ich werde sein, Inf. «lenni») — obwohl sie auch eine mit einem Hilfszeitwort «fog» gebildete besondere Futurform hat («lenni fogok» oder auch «majd leszek» = ich werde sein) — drückt in unserer heutigen Sprache eigentlich auch mit seinen «präsentischen» Formen («leszek» usw.) Zukünftiges aus, und zwar sowohl als (a) Hauptzeitwort, wie auch als (b) Hilfszeitwort. Beispiele: (a) «Ember leszek a talpamon!» (wörtlich: «Ich werde ein Mann *sein* auf meinen Fußsohlen» = ich werde schon standhalten und mein Bestes tun); (b) «Onnan lészen eljövendő...» (= Von dannen *wird* er kommen...). Wenn also 'ähjäh in unserem Text einen futurischen Sinn hat, so darf es nur mit «leszek», mit der unverständlichlichen Form für das Futurum in das Ungarische übersetzt werden.

4. *Die Satzbildung (Syntax) in Ex. 3:14.* Der Ausdruck «*Ich bin, der ich bin*» müßte hebräisch anders lauten, und zwar:

a) entweder: **אהיה הוא אשר א נ כ י ה ו א** — also nicht mit **א נ כ י ה ו א**, sondern mit kopulativem **ה ו א**. Man kann damit in der selben Perikope, Vers 11, den präsentischen Nominalatz («**מי א נ כ י**» (Wer *bin* ich...)) vergleichen, der ohne ein **אהיה** und mit einem darauffolgenden Verbalsatz mit einem Imperfekt (oder Voll-Aorist) **א ל כ** steht. Warum steht nicht auch an dieser Stelle **מי א ה י א נ כ י ?**

Als auf einziges Beispiel aus der «Nachgeschichte» von Ex. 3:14 soll hier in Kürze noch auf Hosea 1:9 hingewiesen werden. Es steht dort in der ersten Hälfte des Verses **ל א ת ה יו ע מ I** und nicht **ל א ע M I**, weil Hosea eben nicht sagen will, daß das Volk nicht mehr Sein Volk *sein wird* (vgl. Ratschow, ZAWB 70, S. 31, Anm. 151), sondern den Nachdruck darauf legt, daß das Volk durch sein Verhalten schon *tatsächlich nicht* mehr das Volk Gottes *ist*. Eben deshalb steht auch am Anfang der zweiten Hälfte des Verses: **כ י א ת M ל א ע M I** und

nicht **כִּי אַתֶּם לَا תָהִיו עַמִּי**, weil es um das wesentliche *Sein* des Volkes geht, was es *ist*. Die drei ersten Teile des Verses bilden den Grund zu der futurischen Aussage des Verschlusses: **וְאֹנוֹכִי לֹא אֲהִיה לְכֶם** (= «...so *werde ich* auch nicht der *euere sein*», oder in einer etwas freieren Übersetzung: «...so *werde ich* auch nicht für euch *da sein*, für euch wirken»; vgl. Ex. 4:16). In Hos. 1:9 stehen präsentielle Nominalsätze und futurischer Verbalsatz mit einem Imperfekt (Voll-Aorist) nebeneinander.

Warum steht in Ex. 3:6 (= **אָנֹכִי אֱלֹהִי אָבִיךָ**) *Ich bin* der Gott deiner Väter...»), und nicht **אָנֹכִי אֲהִיה אֱלֹהִי אָבִיךָ** (mit **אֲהִיה**?)? Warum steht in 3:12 (= **כִּי אֲהִיה עַמְךָ**) *Ich werde mit dir sein...*), und nicht **אָנֹכִי עַמְךָ** oder **אָנֹכִי הָוָא אֲשֶׁר עַמְךָ**? Warum steht weiter in dieser Perikope — siehe 4:12.15 — **הָוָא יִהְיֶה לְךָ לִפְנֵי וְאָנֹכִי אֲהִיה עִם פִּיךְ** und 4:16 so oft ein Imperfekt? Weil diese Imperfekta in der ganzen Perikope (einschließlich **אֲהִיה** in 3:14) *ein Futurum ausdrücken wollen*.

b) *Oder* der Ausdruck müßte lauten: **אָנֹכִי הָוָה אֲשֶׁר אָנֹכִי הָוָה**, also eine Partizipialkonstruktion mit dem Verb **הָיָה**. Dies Partizip von **הָיָה** wäre zwar etwas ungebräuchlich, aber keineswegs «unhebräisch»; vgl. z. B. das partic. femin. **הָוִיָּה** desselben Stammes in Ex. 9:3. Solch ein Partizipialsatz ist in ganz ähnlicher Konstruktion öfters zu finden, z. B. in 2 Sam. 15:20, wo er einen hoffnungslosen Zustand auszudrücken hat: **וְאַנְגִי הַוְלֵךְ עַל אֲשֶׁר אַנְגִי הַוְלֵךְ**.⁸

5. *Der nähere Zusammenhang des Textes.* Obwohl das hebräische Imperfekt (Voll-Aorist) gelegentlich auch mit einem Präsens übersetzt werden kann, so ist es doch Ausdruck der progressiven Dauer und der unvollendeten Handlung, der Zukunft (vgl. dazu unter II 3. und Anm. 6). Und so wird gerade das Verbum **הָוָה = הָיָה** an dieser Stelle auch wegen des unmittelbaren Zusammenhangs des Textes *nur mit einem Futurum richtig übersetzt*. Davidson schrieb (vgl. auch das Zitat von ihm unter II 3., S. 198) a. a. O. noch folgendes: «All those interpretations which proceed upon the supposition that the word is a name of God as the self-existent, the absolute, of which the Septuagint's δός is the most conspicuous illustration,

⁸ Eine reiche und überzeugende Fülle von syntaktischen Beispielen findet man in dem ausgezeichneten Aufsatz von B. Jacob «Mose am Dornbusch» in: Monatsschrift f. Gesch. u. Wissenschaft d. Judentums, 1922 (LXVI) 11ff, 161, 180ff.

must be set aside... The expression *I will be* is a *historical* formula... it is a word that rather expresses *relation*... » Weiter lesen wir noch: «Thus it is equivalent almost to ἐρχόμενος — he who is to come; it promises His fuller manifestation, His ever closer nearness, His clever revelation of His glory...» (S. 56), und: «The Name expresses not God's essential nature, but His relation to Israel as the God of the covenant...» (S. 58). — Dies soll an der Perikope Ex. 3:1ff. gezeigt werden:

a) Gott offenbart sich Moses, weil Er ihn mit der unerhörten Aufgabe, Israel zu befreien, nach Ägypten senden will. Moses *kennt* diesen «Gott der Väter», den schon die Väter gekannt haben. Er widerstrebt dem Befehl. In Ex. 3:1—4:17 finden wir vier Ausweichungsversuche Moses, die von Gott überwunden werden. Zuerst denkt er sich untauglich zu dem Werke, daß er die Israeliten aus Ägypten führen soll (= «Wer bin ich...»). Darauf antwortet ihm Gott: **כִּי אֲהָיה עֶמֶךְ** = «*Ich werde aber mit dir sein*» (oder: «Fürwahr ich werde mit dir sein»). Ich habe keine Übersetzung gefunden, in der das Wort **אֲהָיה** in 3:12, 4:12.15 nicht mit einem Futurum übersetzt wäre. Selbst die LXX hat hier (wie auch in 4:12.15 ein Futurum: *ἀναίσθησαν*...) das Futurum *ἔσομαι*, und die Vulgata an all diesen Stellen «*ego ero*». In ihren Fußstapfen finden wir unzählige Kommentare und Übersetzungen. Eine neue Übersetzung aber darf nicht diesen Weg gehen. Wie in 3:12, so muß es auch in 3:14 übersetzt werden. Viele Alten wußten noch dies. Die jüdischen Erklärer brauche ich gar nicht erwähnen, wohl aber z. B. den Kommentar des Nicolaus *Lyra*. Als Reformierter gehe ich hier lieber mit *Luthers* «*Ich werde seyn / der ich seyn werde*», als mit der Zürcher Bibel (1931) oder mit *Calvins* «*Sum qui sum*» und «*Sum (Si suis-ie) misit me ad vos*» (Corp. Ref. LII, 40.43; auch er schreibt in 3:12, 4:15 «*ero*», 4:12 «*adero*»; in seiner Erklärung von 3:14 beruft er sich auch auf *Platon*).

b) Die zweite Entgegnung Moses ist seine so vielumstrittene Frage nach dem «*Namen*» des aus dem Dornbusch zu ihm redenden «Gott der Väter». Meiner Meinung nach kann diese Frage keineswegs bedeuten, daß Moses den יהוה-Namen nach Lautbestand nicht gekannt habe. Den «Widerspruch» zwischen Gn. 4:26 und Ex. 6:3 kann ich hier nicht erörtern; vgl. dazu *Buber*, Königium Gottes², 1936, S. 83ff.

Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, «ihrer Väter Gott», muß den Israeliten bekanntgewesen sein, auch dann, wenn die herrschende Deutung von Ex. 6:3 recht hätte: so würden die Israeliten eben diesen Namen *'el šaddāj* gekannt haben und hätten somit keinen Anlaß gehabt, in *unserem* Sinne nach dem Namen des rufenden Gottes zu fragen. Buber u. a. haben also schon recht, wenn sie das *מה שמו* als «*Was ist's um seinen Namen?*» deuten⁹.

Moses fragt hier in echt «ägyptischer» Weise¹⁰ nach dem «verborgenen Namen» Gottes, weil man zu seiner Zeit überzeugt war, *durch die Kenntnis des geheimen, wahren, machterfüllten «Namens» der Gottheit die Gottheit in seiner Gewalt zu haben und die Gottheit durch den Namen für sich wirken lassen zu können*¹¹. Man konnte durch

⁹ Zu der weiteren Begründung vgl. man die Beispiele bei *B. Jacob*, a. a. O., S. 32ff. und 116—129; hier möchte ich wenigstens Ex. 4:2, dann besonders Ex. 12:16ff., ferner Gen. 21:29, 2 Kön. 23:17, Sach. 4:11ff., Spr. 30:4 erwähnen.

¹⁰ Auf Grund der altbiblischen Tradition dürfen wir uns hierüber gar nicht wundern, denn er lebt in der Erinnerung seines Volkes als ein Mann *δυνατὸς ἐν λόγοις* (vgl. Ex. 4:10) *καὶ ἔργοις αὐτοῦ* schon vor seinem Auftreten. Der Moses vor der entscheidenden Offenbarung darf, ja muß ägyptisch gedacht haben. Es geht in der Erzählung auch um eine Überwindung des «alten Menschen» des Moses. Zu dem außerbiblisch-jüdischen (und christlichen) Mosesbilde vgl. man *J. Jeremias*, Art. *Μωϋσῆς* in: *Kittels Theol. Wb.* f. d. N. T. IV, 852ff. Die Voraussetzung «ägyptischer» Denkweise bei Moses *vor* der Offenbarung (seitens des biblischen Schriftstellers) kann bei diesem Mosesbilde als für sicher angenommen werden. Die oben zitierten Worte aus Ap. Gesch. 7:22 darf man auch auf die legendäre Wortmächtigkeit, magische Fähigkeit Moses deuten dürfen, denn sonst käme der ntl. Schriftsteller in offenen Widerspruch zu Ex. 4:10, wo es sich darum handelt, daß Moses «kein beredter Mann» (Zürcher Bibel) war.

¹¹ Ein sehr interessantes Beispiel für die ägyptische *Namen-Theologie* findet man in der großen Sammlung von *J. B. Pritchard*, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 1950, S. 12f., unter dem Titel «*The God and his Unknown Name of Power*». Die in Frage kommenden Texte — siehe übrigens auch *Erman-Ranke*, Ägypten, Tübingen 1923, S. 301—304, und *Roeder*, Urkunden z. Religion d. alten Ägyptens, Jena 1923, S. 138ff. — stammen aus der Zeit der XIX. Dynastie (1350—1200), also aus «mosaischer Zeit», könnte man sagen. Der Inhalt der Texte wird angegeben: «*Die Aussprache des göttlichen Namens des Gottes*, der durch sich selbst entstanden ist, der Himmel, Erde, Wasser, Lebensodem, Feuer, Götter, Menschen, kleine und große Tiere, kriechende Wesen, Vögel und Fische geschaffen hat — man denke an Gen. 1 —,

diese Kenntnis sogar selber ein «Gott» werden (vgl. Ex. 4:16 und 7:1, 12:12). Zu dem ungeheueren Unternehmen braucht das Volk der der König der Götter und Menschen ist zu gleicher Zeit, dessen Grenzen die Jahre überschreiten [=der ewig ist: Gottes «ewiges Sein» ist also kein speziell biblischer Gedanke], der überreich ist an Namen, welche unbekannt sind sowohl diesem als jenem (Gott).» Die schlaue Göttin *Isis* möchte den geheimen, machtragenden und machtverleihenden Namen des Schöpfergottes *Re* erfahren. Sie war klüger als eine Million Götter, es war nichts, was sie nicht gewußt hätte außer dem geheimen Namen des Schöpfergottes *Re*. Sie beschloß diesen geheimen Namen zu erfahren. *Re* als Sonnengott macht seine tägliche Fahrt am Himmel von Horizont zu Horizont. *Isis* schafft eine giftige Schlange und verbirgt sie auf dem Wege Res. *Re* wird auch gebissen und das Gift der Schlange beginnt zu wirken. Im Schmerz der Gottheit erschüttert die ganze Schöpfung. *Re* ruft die Götter zu sich, damit die Götter ihn mit ihren magischen Sprüchen heilen. In diesem erregten Gespräch redet er von seinen vielen *Namen und Erscheinungsformen* sowie über seinen *verborgenen Gottesnamen*. *Isis* will mit vielen Schmeicheleien den verborgenen Namen ihres göttlichen Vaters erfahren. Sein göttlicher Name war in seinem Leibe seit Uranfang verborgen, damit kein Magier über ihn Macht haben soll. Sie fragt, was mit ihm geschehen ist. *Re* erzählt es. Daraufhin fragt *Isis*: «*Sag mir Deinen Namen, mein göttlicher Vater, denn eine Person lebt dadurch, daß sein Name rezitiert wird.*» *Re* fängt an in hymnischer, psalmenartiger Weise *seine Namen zu rezitieren*, aber nur die bekannten Namen: «*Ich bin, der Himmel und Erde gemacht hat..., der Geheimnisse des Himmels und der beiden Horizonte geschaffen hat, damit der Geist der Götter einen Ort darin findet. Ich bin, der..., dessen Namen die Götter nicht ermitteln können. Ich bin, der die Stunden geschaffen hat*, damit die Tage entstehen können. *Ich bin, der das Jahr eröffnet hat und den Fluß (Nil) geschaffen hat... Ich bin, der das lebendige Feuer geschaffen hat... Ich bin Khepri am Morgen, Re am Mittag und Atum der am Abend ist... usw.*» Man beachte das feierliche wiederholte *ICH BIN, DER...*! Mit all diesem hat er aber für *Isis* noch nichts gesagt. Das Gift wirkte immer schmerzlicher. Die schlaue *Isis* fuhr weiter fort: «*Dein Name* ist nicht wirklich unter diesen, die du mir gesagt hast. Wenn du ihn mir sagst, das Gift wird weichen, denn derjenige lebt, dessen Name ausgesprochen wird.» *Re* schweigt noch eine Zeit, aber zuletzt läßt er sich doch dazu bewegen, seinen geheimen Gottesnamen *Isis* mitzuteilen. *Isis* verpflichtet sich unter Eid das Geheimnis zu bewahren. *Re* wird dann geheilt durch den Beschwörungsspruch der *Isis*, in welchem offenbar der *verheimlichte Gottesname die wesentliche Rolle spielte*. Diese Erzählung über *Isis* — die zum Schlusse als «die Große, die Herrin der Götter, die *Re* bei seinem Eigennamen kennt» gerühmt wird — diente als *Zaubertext in Vergiftungsfällen*: «Es ist, was das Gift tötet — wirklich erfolgreich millionenmal.» — Die formellen Ähnlichkeiten («Formgeschichte»!) fallen ins Auge. Man erhält von hier aus auch einen Lichtstrahl auf den ursprünglichen Sinn des III. Gebotes (Ex. 20:7).

— meint Moses — die Macht der Gottheit «in der Hand zu haben», d. h. «seinen Namen». (Zu dieser Frage siehe noch: *Foucart*, Art. «Names» in: ERE IX, 151ff. und «Body» in: ERE II, 764, ferner *H. W. Oobbink*, De magische betekenis van den naam inzonderheid in het oude Egypte, Amsterdam 1925, S. 79ff., 106ff., 113ff., 116.) Die Frage richtet sich also auf *die magische Verwendbarkeit des nach dem Lautbestande altbekannten¹² Namens יהוה*. Das Sklavenvolk wird diesen brauchbaren «Namen» erfahren wollen, meint Moses im Sinne der Erzähler, um den Gott der Väter, der sie aus Ägypten heraustruft, auf der Tat zur Hilfe beschwören zu können. (Vgl. dazu Ex. 20:7!) Mit dieser Möglichkeit im voraus rechnend, läßt unser Text Moses die Frage stellen: «*Was ist's um seinen Namen? Was werde ich ihnen sagen?*».

c) Auf diese Frage antwortet Gott mit seinem אהיה אשר אהיה. Auch diejenigen, die die Übersetzung «Ich werde sein, (als) der ich sein werde» nicht billigen, geben fast alle zu, daß in dem אהיה אשר אהיה יהוה dasselbe in der 1. Person ausgesagt wird, was der Name in 3. Person von nun an bedeuten soll. (Auf die Frage: Was der Name יהוה als Klanggruppe bis dahin bedeutet hat? — kann ich hier nicht eingehen. Ich meine, die Antwort ist in der Richtung zu finden, in welche *R. Otto* (Das Gefühl des Überweltlichen. Sensus numinis. München 1932, S. 203ff.), oder vor ihm *Mowinckel* (bei *Otto*, a. a. O., S. 326f.), seitdem auch *Buber* (Die Schrift, insbes. II, 15; Die Schrift und ihre Verdeutschung, Berlin 1936, S. 339f.; Königstum Gottes², S. 234ff.) hingewiesen haben¹³. *Das אהיה muß an unserer Stelle genau dasselbe bedeuten, was es in dem unmittelbaren Textzusammenhange der gleichen Erzählung vorher (3:14) und nachher (4:12.15) bedeutet.* An diesen Stellen aber geht es darum, daß Gott Seine helfende und erlösende Zu-kunft, Sein Kommen und Sein Mit-ihnen-sein verspricht; Er braucht nicht beschworen zu werden und Er kann es auch nicht, *Er wird aber kommen und Er wird wirksam mit ihnen da-sein.*

¹² Zu dieser Auffassung vgl. die schon zitierte Stelle bei *Buber*, Königstum Gottes², 1936, S. 83ff., sowie sein Moses², Heidelberg 1952, S. 58ff.

¹³ Seit der Abgabe meines Votums ist *Bubers Moses*², Heidelberg 1952, erschienen bzw. mir zugänglich geworden. Mit großer Freude kann ich hier die weitgehende Übereinstimmung mit seinen Ausführungen feststellen. Man vgl. S. 47ff. «Der brennende Dornbusch». Auch *Vriezens* «'Ehje 'ašer 'ehje», Festschrift *Bertholet*, 1950, ist mir später bekannt geworden.

d) Das hinter dem **אֲהֵה** stehende **אֲשֶׁר אֲהֵה** kann nur bedeuten (N. B. das Imperfekt als «tempus» der progressiven Dauer): «*als der ich* (je und je) *sein* (= da-sein, geschehen, wirken) *werde*»^{13*}.

e) In dieser Antwort Gottes eine Selbstverhüllung, eine Verweigerung des Namens zu sehen (wie manche Komm. und z. B. *Dornseiff*, ZAW 1935, S. 157), würde bedeuten, den Sinn der Erzählung ganz mitverstanden zu haben. Wenn man aber die Übersetzung «*Ich bin, der ich bin*» annimmt, so kann man nicht zu einem anderen Schluß kommen; dann darf man nicht von einer «Namens- und Wesenoffenbarung» durch diese Worte sprechen. Dann haben wir hier wirklich nichts mehr vor uns, als «eine althebräische Parallel» zu der Namensverweigerung und Namensverhüllung ägyptischer Gottheiten. Das «*Ich bin, der ich bin*» klingt im Ungarischen¹⁴ als eine schroffe Abweisung, wie das entsprechende und wohlbekannte ägyptische *nwk pw nwk* («ich bin ich» oder «ich bin, der ich bin»; *nuk* = hebr. *'ānokî!*); vgl. dazu *A. Alt*, Ein ägyptisches Gegenstück zu Ex. 3:14, in: ZAW 1940/41, S. 159f. *Alt* schließt seine Deutung der Worte **אֲהֵה אֲשֶׁר אֲהֵה** so: «Sie haben vielmehr ihre Bedeutung als eine Selbstaussage Jahwâhs über sein geschichtsmächtiges Wesen, das durch niemand und nichts in der Welt an der Verwirklichung seiner Pläne gehindert werden kann.» Vgl. weiter den Text¹⁵ bei *J. B. Pritchard*, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Princeton 1952, S. 12ff. — *Es geht hier nicht um den*

^{13*} Nachdem mein Votum im Ungarischen erschienen ist, wurde der Artikel von *E. Schild* veröffentlicht: «On Exodus iii 14 — ‘I am that I am’» in: *Vetus Testamentum*, 1954 (IV) 296—302. *Sch.* schlägt die Übersetzung *I am the one who is* oder *I am he who is* vor. An meiner futurischen Deutung der beiden *'āhjāh* muß ich weiter festhalten. Was aber *Sch.* auf Grund von *Gesenius-Kautzsch*, Hebr. Gram.²⁸ § 138 d (S. 466) zur Syntax der nota relationis *'ăśär* herausarbeitet, finde ich an sich beachtenswert, denn es kann sowohl das für das westliche Sprachgefühl störende Nebeneinander von *'āhjāh* in 3:14b bzw. *jahwāh* in 3:15, als auch den Gebrauch dieses zweiten *'āhjāh*, Sing. 1. statt Sing. 3. pers., in dem Kernsatz von Vers 14a erklären. Das Hebräische zu der obigen Übersetzung von *Sch.* müßte aber wie in II, 4. a—b dargelegt lauten.

¹⁴ So klingt es, wenigstens für mich, in allen von mir bekannten alten und neuen Sprachen.

¹⁵ Besprochen in Anm. 11.

«*Deus absconditus*», sondern gerade um den «*Deus revelatus*» als «*revelandus*»!

Übersetzt man «Ich bin, der ich bin», so bleibt dieser Satz sinnlos in seinem Zusammenhang. Den Namen *kennt* Israel. Auch Moses Mutter hatte einen Namen, der mit dem Namen Gottes gebildet wurde. Auch die Patriarchen gebrauchten, nach den Texten, diesen Namen — eine Tatsache, die dem (oder den) Redaktor(en) des Pt. unmöglich unbekannt gewesen sein und außer acht gelassen werden konnte, bei einer Perikope von solcher weittragenden Wichtigkeit, wie Ex. 3:1ff. An die *Existenz* des Vätergottes glaubt es, also das Volk kommt nicht weiter mit der Bestätigung seiner Existenz (oder gar «Aseität»!) durch eine an Moses teilgewordene Offenbarung, welche dann wieder keine Offenbarung in eigentlichem Sinn war. Die These von der Ewigkeit und Aseität usw. im Sinn der hellenistischen Gotteslehre ist kein solcher «Name», den man auf die «Fahne» (Ps. 20:6) eines zu befreienden Volkes schreiben kann. Was in solcher Lage Not tut, ist die Offenbarung und der in ihr gegebenen Verheißungen entsprechende Glaube, daß der Gott der Väter, der sie aus dem Hause der Knechtschaft befreien will, ein *Zukunftsmächtiger*, ein zu seinem Volk kommender, ein unbezwingbarer und unschwörbarer, aber in seinem geschichtlichen Kommen sich je und je offenbarenden und *mitteilender* Gott sei. So ist dieser Name *in der Deutung des Exodus-Textes* ein *Versprechen* und eine *Herausforderung zum Glauben*: «יְהוָה — Er wird (mit uns) sein» (vgl. unten über Ex. 33:14, 34:5ff.). Dies ist der neuerschlossene Inhalt der altbekannten Lautgruppe יְהוָה, der *Inhalt* oder die *Erkenntnis*, der den Vätern noch nicht zur Erkenntnis gegeben wurde (N. B. לא נודעתי לך). In Ex. 6:3 handelt es sich nicht um die bloße Kenntnis des Namens nach seinem Lautbestand bei den Vätern, sondern um die Mitteilung, welche Gotteswaltung dieser Name bedeute und was er verspreche (vgl. Jes. 52:6, Ps. 9:17).

6. *Der weitere Zusammenhang des Textes.* Es würde eine besondere Studie beanspruchen, um zu zeigen, wie aus dem A. B. diese Deutung des Namens so vielerorts widerhallt; — und es verdiente auch eine solche besondere Arbeit. Hier muß es genügen nur auf einige Stellen hinzuweisen:

Aus dem Exodus. Nach den in Ex. 32 erzählten Ereignissen ringt

Moses mit der Frage, ob Gott mit seinem Volke sein wird oder nicht. Da verkündigt (! קָרָא) ihm Gott selber eine noch tiefere Bedeutung seines Namens (Ex. 34:6): יהוה | יְהוָה (man beachte in diesem Wortspiel den trennenden Akzent *egarmeh* zwischen den beiden Worten im massoretischen Text)=«JAHWÄH — ER WIRD SEIN» (d. i. mit Seinem Volke, vgl. Ex. 33:5—34:7), und Sein Mit-ihnen-sein wird ein barmherziges Kommen sein. — Hosea 1:9 wurde schon behandelt. — Deuterojesajas rückwärts anknüpfendes, sehr betontes אני und אני הוּא ist sehr gut bekannt. Man denke auch an Psalmenstellen, wie 124:8.

Das in den jüdischen Gottesdienst hineingewebte und dort immer wiederkehrende Kaddischbekenntnis hütet dieses alte Erbe: diese Deutung, indem es spricht, daß «*Gottes Großer Name zu immer größerer und immer heiligerer Verwirklichung komme in der Welt...*» (zit. nach *Hirsch*, Der Pentateuch, II. 26).

Die Frage um den «weiteren Textzusammenhang», wenn man darunter auch die ganze Heilige Schrift verstehen will, diese bei der Entscheidung berücksichtigen will, birgt auch große Gefahren. Es kann nämlich sehr leicht der Wunsch zum Vater eines Gedankens, und dieser Gedanke dann in den Text hineingetragen werden. Doch muß man auch diese Frage stellen und berücksichtigen (denn Israel hat uns eine *einige* Heilige Schrift überliefert, die Kirche hatte ihre neuen Schriften mit den alten in *eine* Heilige Schrift beider Bundesgeschichten zusammengefaßt).

Nur thesenartig und ohne weitere Begründung möchte ich hier jener meiner Überzeugung Ausdruck geben, daß der Ursprung der geschichtlich-eschatologischen Erwartungen Israels auf eigenem Boden dort gesucht werden kann und zu suchen ist, wo diese Namensdeutung geschehen ist. Diese Deutung muß historisch mit dem «Religionsstifter» zusammenhängen. In der Struktur des Alten Bundes (so wie das Buch als ein zum gottesdienstlichen und erzieherischen Zweck zusammengestelltes Buch in der Hand Israels und der Kirche liegt) verhält sich diese Erzählung von der Namensdeutung zum übrigen Buch, zu der Offenbarungsgeschichte, wie eine *thematische Ankündigung* zu der *Geschichte ihrer Verwirklichung*. In dieser Offenbarung eines «offenen» und doch gleich «vollen» Gottesnamens waren die Möglichkeiten dazu gegeben, daß Gottes «Name» durch Seine ge-

schichtlichen Offenbarungstaten mit immer mehr Gotteserkenntnis «erfüllt» wurde. Dieser «Name» trägt auch die neutestamentliche Offenbarung, und ist in seiner Kyrios-Gestalt die festeste Rückverbindung zum «alten» Testament. Dieser «Name» ist auch «offen» für die Großtaten Gottes und Seines Christus in der kommenden Endzeit, wohin ihre Augen richtend Israel und die Kirche DEN KOMMENDEN erwarten¹⁶.

Dies sind die Gründe der Minderheit in der Alttest. Kommission des Ungarischen Bibelrates, für die ich ein Votum abzugeben von dem Ungarischen Bibelrat aufgefordert wurde. Es sind keine neuen Gründe und ich meinte mir erlauben zu dürfen von den Literaturangaben fast ganz abzusehen. Die Sachverständigen werden sie wohl von *Aquila* und *Theodotion* an, über *Raschi*, *W. R. Smith*, *S. R. Hirsch* bis *Buber* und *Rosenzweig* gut kennen. Diese Auffassung ist ja, wie es in *Peakes* populärem Kommentar heißt: «... now preferred by British scholars» (A Commentary on the Bible, 1936, S. 172 b)¹⁷, und gewinnt immer mehr Anhänger unter denen, die das eigentümlich Israelitische und Alttestamentliche nicht mit modernen und dogmatischen Voreingenommenheiten betrachten.

¹⁶ Es ist ganz klar, daß der Erklärung des Tetragrammatons in einer gesunden und wissenschaftlich fundierten *Theologie der Mission an Israel* eine sehr große Bedeutung zukommen muß. Der *persönliche* (JHWH = Jesus Christus) und *sachliche* (Adonaj, Herr) *Inhalt des Gottesnamens* kann in dieser hier angezeigten Richtung am besten entfaltet werden. Diese praktische Aufgabe aber würde viel mehr Raum beanspruchen, als ihr in diesem Aufsatze zukommt.

¹⁷ Die alte Auffassung bez. Übersetzung wird in dem neuen Kommentarwerk «The Interpreter's Bible» an verschiedenen Stellen als nicht mehr gut haltbar angesehen; *J. C. Rylaarsdam*, Vol. I. 874, *J. Muilenburg*, Vol. I. 301; *G. E. Wright*, Vol. I. 363.