

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 39 (1983)

Artikel: Der eine Gott Israels als Kraft und Ziel der Geschichte
Autor: Thoma, Clemens
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961311>

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: 19.04.2026

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

DER EINE GOTT ISRAELS ALS KRAFT UND ZIEL DER GESCHICHTE

von Clemens Thoma

1. Grundgedanken und Ausgangspunkte.

Der Gott Israels, der ‹seine Natur niemandem gezeigt hat› (Philo, All 3,206), wird sich am Ende der Geschichte Israel und den Weltvölkern unverschränkt und unverhüllt offenbaren. ‹An jenem Tage wird YHWH einer und sein Name wird einer sein› (Sach 14,9) heisst der im Zusammenhang mit dieser jüdischen Enderwartung vielzitierte Bibelvers. Das Tetragramm, YHWH, wird zwar als Name, ja als *der* Name Gottes schlechthin bezeichnet: haš-šem (der Name), haš-šem ham-mefôraš (der ausgefaltete — eventuell der prononcierte — Name), haš-šem ham-meyûhad (der ausgezeichnete Name) etc. Hintergründig weiss man aber in der jüdischen Tradition immer, dass YHWH kein Name im gängigen Wortsinn ist, sondern ein Zeichen (vgl. Ex 3,12), ein Ereignis spezieller Begegnung zwischen Gott und Mensch, die Grundvoraussetzung, für jede Beziehung zwischen Gott und Israel, das wichtigste und heiligste Codewort der biblischen Offenbarung. Bereits bei der Dornbuscherzählung in Ex 3,13 heisst die Frage an Gott im Hebräischen nicht, wie er heisse, wie sein Name laute, sondern welchen Sinn sein Name habe (ma šemô, nicht: mî šemô) (1). Die Antwort auf diese Frage ist ein Rätselwort: ‹'eheye 'ašer 'eheye: ich werde da sein als der ich da sein werde› (Ex 3,14). Dieses in die konkrete Not der Israeliten in Ägypten hineingesprochene Offenbarungswort ist eine in drei Worte ausgefaltete Sinn-Andeutung von YHWH. Jedes Spekulieren über den einen Gott Israels, jedes Beten zum einen Gott Israels und jede Daseinsbewältigung angesichts des einen Gottes Israels führt im Judentum letztlich zu YHWH hin. YHWH bedeutet jedoch nicht nur das Ziel aller Dinge, Möglichkeiten und Bestrebungen. YHWH ist vielmehr auch die treibende Kraft zu diesem Ziel hin. Er ist Kraft und Ziel! Die Israel — und Weltgeschichte ist gefüllt mit der Kraft — der dynamis, der gewûra — YHWHs und wird so — und nur so — ihre Endbestimmung — wiederum YHWH — erreichen. Kraft des Namens YHWH geschehen Zei-

Prof. Dr. Clemens Thoma ist Ordinarius für Bibelwissenschaft und Judaistik und Leiter des
Instituts für Jüdisch-Christliche Forschung an der Theologischen Fakultät Luzern;

Adresse: Abendweg 22, CH — 6006 Luzern.

chen und Wunder, werden Kranke gesund, Feinde beschämt, finden Enttäuschte neue Hoffnung, geht das Volk Gottes seinen beschwerlichen Weg durch die Zeiten und agieren die Völker zu Wohl und Wehe Israels. Mit dem Namen YHWH kann man aber auch Magie treiben, die ihm inne wohnende göttliche Kraft zu Eigennutz missbrauchen, Gott zuwider handeln. Gedankenstränge in dieser Richtung kann man vielfach in der jüdischen Tradition finden. Ihre wichtigsten Verkettungen und Bedeutungen aufzuzeigen ist das Ziel dieses Artikels. Das Dickicht an Spekulationen und Erfahrungen über YHWH kann am besten dadurch einigermaßen gelichtet werden, dass man den verschiedenen Deutungen nachsteigt, die dem Gotteswort am Dornbusch (Ex, 14) im Verlaufe der jüdischen Tradition gegeben wurden und dass man auch Geschehnisse im Judentum, die mit YHWH unmittelbar zusammenhängen, zur Sprache bringt. Dies kann hier selbstverständlich nur unvollständig getan werden.

Das Judentum vertrug immer schon verschiedenartigste Anschauungen in seinem Schosse. Absolut verboten blieb aber die Auffassung, Gott habe mit der Welt nichts zu tun, es gebe keine Vorsehung, keine Regentschaft Gottes über Welt und Menschen. Schon Josephus Flavius (ca. 37 — ca. 100 n. Chr.) spricht jenen das Judentum ab, die behaupten, «die Welt bewege sich von selbst, ohne einen Wagenlenker zu haben und ohne dass für sie gesorgt werde» (Ant 10,278). Jehuda Hallevi (ca. 1080-1145) drückt sich im «Kusari» (I 77) so aus: «Du darfst es überhaupt nicht für unwahrscheinlich halten, dass erhabene göttliche Spuren in dieser niederen Welt sichtbar werden, wenn diese Stoffe imstande sind, sie aufzunehmen. Hier ist die Wurzel des Glaubens und des Unglaubens.» Wo nicht geglaubt wird, dass in der Welt Zeichen Gottes anzutreffen sind, dort ist nach Jehuda Hallevi Unglaube. Das Bekenntnis zu Gottes Einwirken in die Welt wird z.B. vom gläubigen Juden abgelegt, wenn er einen Regenbogen sieht. Er spricht dabei folgende Lobpreisung: «Gepriesen seist du, Herr, unser Gott, der des Bundes gedenkt, zuverlässig seinen Bund hält und auf seinem Wort besteht» (bBer 59a). Der Regenbogen ist für das traditionelle Judentum eines der vielen Zeichen dafür, dass Gott in die Welt und in die Menschen hineinreicht und den Weg der Menschen erleuchtet.

Wie Gott in der Welt wirkt und *woran* man dies erkennen kann, musste notwendigerweise kontrovers bleiben. Im allgemeinen wird vor zu plattem Verständnis gewarnt. Es gebe zwar Ähnlichkeiten zwischen Gott und Menschen, zwischen Himmel und Erde, zwischen göttlichem und menschlichem Tun. Es sei dem Menschen aber verwehrt, Einsicht in die göttliche Verwaltung zu nehmen: «Wegen der Sünde ist es dem Menschen nicht gewährt, zu wissen, was das Abbild oben ist. Wenn es nicht so wäre, dann wären ihm Schlüssel übergeben worden und er würde wissen, womit Himmel und Erde erschaffen worden sind» (ARN 39A ; Schechter 116).

Das verschlossene Tor zwischen Gottes Wirken und menschlichem Verständnis besteht aber nur für die Jetztzeit. Sobald von der Endzukunft die Rede ist, wird auch die Öffnung dieses Tores in Aussicht gestellt. Am Ende der Tage werde sich zeigen, wer Gott ist, wie er wirkt und welchen Sinn die ganze Geschichte gehabt habe. Eine breite jüdische Tradition aufnehmend schreibt Moses Chaim Luzzato (1707-1746), Kabbalist, Dichter und Theologe: ‹ Die letzte Abschaffung des Frevels und des Dienstes am Frevel, die Hinwendung zum Guten und die letzte Wiederherstellung der ganzen Schöpfung kommen durch die Enthüllung der wahren Einheit Gottes zustande... Er war, er ist und er wird immer einer, einzig und einzigartig sein. Leider ist er jetzt nicht allen offenbar, wie es geziemend wäre. In der Endzukunft aber wird er allen Geschöpfen voll als der eine geoffenbart werden ; es heisst ja : ' An jenem Tage wird YHWH einer und sein Name wird einer sein ' (Sach 14,9). Israel, das der wahren Tora gewürdigt wurde, weiss um diese Wahrheit und bezeugt sie auch jetzt ; es heisst ja : ' Ihr seid meine Zeugen, Spruch YHWHs (Jes 43,12). Dies ist ein grosses Privileg für uns... Wir, die Söhne Israels, sind verpflichtet, die Einheit Gottes in allen ihren Aspekten zu bezeugen › (2). Nach Luzzato und vielen andern jüdischen Lehrmeistern leben wir in einer Zeit der Beklemmung und Verdunklung. Licht wird aber von der Zukunft her kommen, wenn Gott sich als der eine mit dem einen Namen kundtun wird. Der Weg zu diesem Licht — und erst recht das Licht selber — kann nur erahnt und ertastet werden, wenn man sich den Sinn und die menschliche Geschichte des hier gemeinten Namens YHWH vor Augen hält.

2. Verschiedene Deutungen von Ex 3,14 im Verlaufe der jüdischen Geschichte.

Nach traditioneller jüdischer Auffassung hat Gott 70 Namen. Diese seien im Stab Gottes des Mose als geheime Kraft eingraviert gewesen und hätten die Feinde Israels in Schrecken versetzt (3). Von diesen 70 Namen sind mindestens sieben — die Tradition schwankt zwischen sieben, zehn und elf — von besonderem Heiligkeitsgrad. Einmal niedergeschrieben, dürfen sie nicht mehr ausgelöscht werden. Unter ihnen befinden sich YHWH, Adonai, El, Eloha, Elohim, Schaddai und Zeba'ôt. Bisweilen gelten YHWH und Adonai als ein und derselbe Name, bisweilen werden sie unterschieden (4). YHWH ist der Exklusiv- und Intimname, den Gott mit dem ersten Menschen, mit den Dienstengeln und mit den Israeliten vereinbart hat (PesK 4,3). Wenn es in der jüdischen Tradition um die Deutung dieses Namens — bzw. Codewortes — geht, dann gilt immer Ex 3,14 als Basis der Erklärung.

In dem jüdisch-traditionell akzeptierten Targum Onkelos bleibt 'eheye 'ašer

'ehey unübersetzt. Der Targumist meinte wohl, dass eine Übersetzung dieses heiligen Rätselwortes ins Aramäische letztlich keine Verdeutlichung bringen könnte.

Die erste Zusammenstellung der wichtigsten, bereits im talmudischen Schrifttum vorkommenden Deutungen des Namens YHWH, findet sich im Midraschwerk ShemR zu Ex 3,14. Den diversen Deutungen ist ein theosophisch-historiosophisches Grundprinzip vorgelagert: «Der Heilige, gepriesen sei er, sagte zu Mose: Meinen Namen willst du wissen? Entsprechend meinen Taten werde ich genannt!» Damit wird allen Versuchen, Gott nur transzendent zu sehen oder die Erkenntnis seines Daseins von blosser dialektischer Denkkraft abhängig zu machen, eine Absage erteilt. Man werde wissen, dass es YHWH ist, wenn er «mit dir sein wird» (vgl. Ex 3,12). Dieses hilfreiche Dasein YHWHs erstrecke sich auf alle Zeiten und breite sich allmählich mit zunehmender Intensität aus. Es sei grundlegend als barmherziges Handeln Gottes zu charakterisieren. Mit Anspielung auf Ex 34,6 wird daher gesagt: «Wenn ich mich über meine Welt erbarme, werde ich YHWH genannt. YHWH bedeutet nichts anderes als das Mass der Barmherzigkeit.» Demgegenüber werden andere Namen Gottes mit andern Wirkweisen Gottes in Zusammenhang gebracht: «Wenn ich die Geschöpfe richte, werde ich Elohim genannt. Wenn ich Krieg gegen die Frevler führe, werde ich Zebaoth genannt. Wenn ich die Sünden der Menschen verurteile, werde ich El Schaddai genannt.»

Die in Ex 3,14 vorkommende Dreigliedrigkeit des Namens YHWH: 'ehey 'ašer 'ehey wird in ShemR vierfach verstanden. Zunächst: «Ich der ich war, ich der ich jetzt bin und ich der ich in der Zukunft sein werde» (5). Das hilfsbereite Dasein Gottes erstreckt sich demnach auf die ganze dreigestufte Weltgeschichte bis hin zum Eschaton, wobei weder die Heilsvergangenheit noch die Heilsgegenwart noch die Heilszukunft unerwähnt bleiben dürfen. Eine zweite Deutung aufgrund der Dreigliedrigkeit besteht in Hinweisen auf Ähnlichkeiten in der Bedrückung zwischen der damaligen ägyptischen Knechtschaft und den späteren Bedrückungen durch die Weltvölker (Assyrer, Babylonier, Griechen, Römer). YHWH werde jetzt in der ägyptischen Not rettend und herausführend da sein, er werde aber auch in allen späteren Unterdrückungen immer barmherzighilfreich da sein: aber es wäre für die Israeliten niederdrückend, wenn sie von Mose bereits jetzt auf zukünftige ähnlich schwere oder gar noch weit schwerere Bedrückungen hingewiesen würden: «In dieser Knechtschaft werde ich mit ihnen sein, und in jenen Knechtschaften, in die sie hineingeraten werden, werde ich mit ihnen sein! Mose sprach vor ihm: Soll ich ihnen dies so sagen? Die Not dieser Stunde ist doch genug für sie! Da sprach der Heilige, gepriesen sei er: Nein... Dir offenbare ich es (sc. die künftige Not) — ihnen offenbare ich es nicht.» Eine

dritte Deutung ging vor allem vom mittleren Wort 'ašer in Ex 3,14 aus : Ich werde vorläufig nur für jene barmherzig da sein, die mir dienen, nämlich für die besonders Erwählten, bzw. für die religiöse Elite (hay-yehîdîm). Für die Masse (ham-merûvîm) komme demgegenüber zunächst nur der Zorn Gottes in Frage — ‹bis ihre Zähne gebrochen sein werden.› Hier bricht sich eine Tendenz Bahn, das barmherzige Mit-Sein Gottes einzuschränken. Eine vierte Deutung sieht in YHWH den Allverursacher. Alles geschieht ‹so wie ich will›. Mit YHWH sei also der souveräne Wille und die exklusive Macht Gottes gemeint.

Die mittelalterliche Tradition schliesst sich weitgehend, wenn auch mit gewissen Nuancierungen, den in ShemR zu Ex 3,14 gegebenen Deutungen des Namens YHWH an. Raschi (1040-1105) deutet Ex 3,14 im Sinne von bBer 9b und ShemR : ‹Ich werde mit ihnen in dieser Not sein, und ich werde ihnen auch in der Sklaverei unter den Weltvölkern beistehen. Auch er bezeugt des Mose und Gottes Zurückhaltung, den Israeliten das zukünftige Leid jetzt schon zuzumuten. ‹Mose sagte : Was soll ich sie bereits an die kommenden Leiden erinnern ? Sie haben schon genug an der gegenwärtigen Not ! Gott antwortete : Gut ! Sage nur 'ehey' hat mich gesandt› (6). Mose ben Nachman (1194-1268) sieht in YHWH den Namen der Barmherzigkeit, ‹der mit vollem Beweis auf das Dasein Gottes (ham-mezi'ût) und auf die Vorsehung (ha-hašgaha) hinweist. Gott habe dem Mose jedoch nur den Anfang seines Namens kundgetan, ‹denn die Frage des Mose betraf ja nur das Wissen um die Wege des Herrn aus seinem Namen heraus›. Die wirkliche Tiefe der Wege Gottes aber könne niemand ausloten (7). Allen diesen traditionsverbundenen Deutungen gegenüber steht die philosophische des Mose ben Maimon (1135-1204) und anderer jüdischer Scholastiker gegenüber. Nach Maimonides ist in Ex 3,14 ‹der Seiende der existiert› gemeint, d.h. dessen Existenz notwendig ist (8). Damit ist der im Dornbusch erschienene hilfreiche Gott zum Gott der jüdischen und christlichen aristotelischen Philosophen geworden. Man wird sich aber davor hüten müssen, alle Brücken zwischen diesem Gott der Philosophen und dem Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs und Moses als abgerissen zu erklären. In der späteren jüdischen Geschichte hatte die maimonidische YHWH-Deutung jedenfalls die segensvolle Nachwirkung, dass auch die Mystik nicht an ihr vorbeisehen und sich so vor vielen exzentrischen Gottesdeutungen bewahren konnte. So deutete neulich Joseph B. Soloveitchik das Tetragramm in teilweise maimonidischer Weise : ‹Havayah (so umschreibt man YHWH seit etwa dem 12. Jh. häufig) bedeutet ewiges Sein, Existenz. Es ist eine verkürzte Form von ‹er war› (haya), ‹er ist› (hôwe), ‹Und er wird sein› (weyihey). Dies bestätigt, dass seine Existenz die gesamte Vergangenheit, die Gegenwart und die unendliche Zukunft umfasst. Gott ist Existenz, und die Welt wird nur durch Gottes Sein aufrecht erhalten ; die Welt ist eine Ausweitung seiner Existenz, oder, genauer, sie hat Anteil an seinem Sein› (9). In Soloveitchiks

Deutung fließt auch jüdisch-esoterisches Emanationsdenken mit ein. Die Welt ist Produkt der Einschränkung und des Ausströmens von YHWHs Kraft.

In der Neuzeit haben besonders die Übersetzungen von Ex 3,14 durch Moses Mendelssohn (1729-1786), Samson Raphael Hirsch (1808-1888) und Franz Rosenzweig (1886-1929)/Martin Buber (1878-1965) Wirkung gehabt. Mendelssohn übersetzte Ex 3,14 so: « Gott sprach zu Mosche: Ich bin das Wesen, welches ewig ist. Er sprach nämlich: So sollst du zu den Kindern Jisraels sprechen: Das ewige Wesen, welches sich nennt: ich bin ewig, hat mich zu euch gesendet » (10). Mit der Wiedergabe von YHWH mit « der Ewige » greift Mendelssohn einerseits auf die Übersetzungsweise des Reformators Johannes Calvin zurück. Dieser hatte in seinem Hexateuch-Kommentar (1564) für YHWH das Wort l'Éternel gebraucht. Mendelssohn verstand diesen Ausdruck als auf die allzeit gegenwärtige Vorsehung hinweisend. Damit glaubte er sich in guter jüdischer Tradition befindlich. Der Mendelssohnsche Begriff « der Ewige » signalisierte eine erneute Hinwendung zu einem abstrakten philosophischen Gottesbegriff. Samson Raphael Hirsch wendet sich in seiner Pentateuch-Übersetzung gegen Mendelssohn. « Der Ewige » entspreche dem Tetragramm « nicht im entferntesten » (11). Er stellt demgegenüber YHWH eng mit 'Elohîm zusammen, wie dies in der Tora durchgehend zu finden ist. Er übersetzt YHWH mit Gott (gesperrt) und auch 'Elohîm mit Gott (nicht gesperrt). Dabei ist es für Hirsch wichtig, Gott nicht in einem allgemeinen, sondern in spezifisch israelitischem Sinn zu verstehen. So schreibt er zu Ex 3,14: « ... Es ist damit das persönliche, absolute, freie Wesen Gottes ausgesprochen, und indem Gott hier nicht 'ich bin', sondern 'ich werde sein', somit die... völlig von seinem Willen abhängende Zukunft prädiert, so wird eben damit das charakteristisch Jüdische des Gottesbegriffs, somit die *neue* Erkenntnis ausgesprochen, die mit der Erlösung aus Mizrayim weiterlösend in den Kreis der Menschheit treten soll » (12).

Die Bibelübersetzung von Franz Rosenzweig/Martin Buber ist stark von existentialen Vorstellungen geprägt. Nicht das Ewigsein Gottes im Sinne von Mendelssohn sei in den Vordergrund zu rücken, « sondern das Gegenwärtigsein, das Für-euch- und Bei-euch-dasein und -dasein- werden » (13). Die Übersetzung von YHWH geschieht bei Buber/Rosenzweig durch das persönliche Fürwort. In seiner der Übersetzung der « Bücher der Weisung » beigelegten Broschüre « Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift » (14) schreibt Buber: « Darum steht in unserer Verdeutschung Ich und Mein, wo Gott redet, Du und Dein, wo er angesprochen wird, Er und Sein, wo von ihm geredet wird. » Diese personal ausgerichtete Deutung zeigt, dass YHWH bei Buber/Rosenzweig im Grund kein Name ist und man Gott nie so nennen kann. Die volle Funktion seines Namens erfüllt das Tetragramm nur ein einziges Mal, nämlich in dem Augenblick seines Geoffenbartwerdens. Trotzdem wird YHWH weiterhin im Sinne der rabbinischen Tradition als Name qualifiziert.

3. Ereignisse und Anschauungen rund um den Namen YHWH.

Mit Recht kann man von einer jüdischen Namen-Gottes-Frömmigkeit sprechen. Der Name YHWH wurde in Gebet, Gebärden und Tat geheiligt. Man verstummte in Ehrfurcht vor ihm, gebrauchte Ersatznamen, um ihn nicht zu entheiligen, bedeckte vor ihm sein Haupt, richtete sich beim Gebet auf, wenn Bibelstellen vorkamen, die ihn erwähnten (vgl. yBer 4,1) usw. Die Hauptzüge dieser Frömmigkeit sind das ehrfürchtige Schweigen und die stille Hoffnung auf Barmherzigkeit, Hilfe und Gemeinsamkeit. Was sich aber im Verlaufe der Geschichte darüber hinaus rund um den Namen YHWH herum ereignete, geht weit über die Frömmigkeit hinaus. Es geht um Komplikationen und Verhängnisse, um Missbräuche und Experimente, die von weitreichender Bedeutung für die jüdische Identität und jüdisches Schaffen wurden.

Ein undurchsichtiges Problem ist das allmähliche Verschwinden der Kenntnis der genauen Aussprache des Tetragramms. Es begann damit, dass spätestens ab dem 3. Jh. v. Chr. das Aussprechen desselben irgendwelchen Beschränkungen unterworfen wurde. Der Name YHWH sollte nur noch im Tempel von Jerusalem in seinem Wortlaut ausgesprochen werden. In der Bibel begann man Adonai zu lesen, wo YHWH stand. Besonders das ägyptische Judentum scheint voll zu diesen Beschränkungen gestanden zu sein, ja sie noch verschärft zu haben. Ägypten galt als klassisches Land der Zauberei. Besonders Namen-Magie war im Schwang: Im Namen Gottes liegt höchste Kraft; man kann diese für magisch-zwingende Praktiken gebrauchen. Daher verboten die ägyptischen Juden die Transponierung von YHWH in lautgleiche griechische Buchstaben und wählten stattdessen den Ausdruck Kyrios, Herr, der dem hebräischen Adonai entspricht. Im Jerusalemer Tempel — und teilweise auch in der ganzen Stadt Jerusalem — scheint man den Namen YHWH bis in die letzten Jahre des Tempelbestandes ziemlich unbeschränkt ausgesprochen zu haben. In besonders feierlicher Form sprach ihn der Hohepriester zehnmal am Versöhnungstag aus (tYom hak-Kip. 2,2), wobei mit dem Aussprechen desselben sündentilgende Kräfte über die Israeliten kamen (mYom 6,2; tYom hak-Kip. 2,1).

Im Verlaufe etwa der letzten 100 Jahre des Tempelbestandes ist in Zusammenhang mit dem Namen YHWH auch innerhalb des Tempels eine zunehmende Verunsicherung zu beobachten. Diese Verunsicherung griff auch auf pharisäische Kreise und den Synagogengottesdienst über. Einerseits wird stärker als früher empfunden, dass dieser Name auch unheilbringende Kräfte in sich trägt, andererseits macht sich ein « pietistisches » Empfinden breit, diesen Namen möglichst keinem Nichtpriester oder Nichtschriftkundigen weiterzugeben. Falls die talmudische Geschichte in bYom 39b in vorchristliche Zeit zurückreicht, dann war schon zur Zeit des Hohenpriesters Simon des Gerechten (ca. 200 v.) das

Bewusstsein da, das Aussprechen des Tetragramms könne auch mit Unheil verbunden sein. Dem Hohepriester begegnete bei seinem Gang ins Allerheiligste eine geheimnisvolle Gestalt. Wenige Tage später starb Simon. Seine Priesterkollegen unterliessen es dann für einige Zeit, den Namen YHWH im Tempel auszusprechen, offenbar um weiteres Unheil zu verhüten. Der wohl auf die ‹frühen Frommen› zurückreichende ‹Pietismus› (15) setzte es im Tempelbereich durch, dass der YHWH Name beim Gesang der Priester irgendwie vor den Nichtpriestern verheimlicht wurde — er wurde ‹in der Melodie verschluckt› (bQid 71a). Ausserdem suchte man den vierbuchstabigen Namen auch so zu schützen, dass man ihn mit weiteren Buchstaben anreicherte und damit auch verundeutlichte. Vielleicht noch zur Zeit des Tempelbestandes, sicher aber bald danach, gab es in diesem Sinn einen zwölf-, zweiundvierzig- und zweiundsiezig-buchstabigen Gottesnamen. Diese Gottesnamen wurden in rabbinischen Gelehrtenzirkeln weiter tradiert (16). Wer nicht zum Kreis der beauftragten und geachteten Tradenten gehörte, durfte das Tetragramm nicht aussprechen (mSan 10,1; ySan 10,28b). Als allgemeine Regel galt auch für die Beauftragten, den Namen YHWH nur in Jerusalem, nicht in der Provinz, auszusprechen (MekhY zu 20,24). Dies galt auch für den Priestersegen (Num 6,24-26), in dem das Tetragramm dreimal vorkommt. Ausserhalb Jerusalems musste man für das Tetragramm entweder Umschreibungen (kinnuyîm; es sind über 80 Umschreibungen bezeugt) gebrauchen (z.B. ‹Name›, ‹Ort› etc.; vgl. mTam 7, 2; SifBem 39; SifDev 62; bSot 38a), oder man musste die Konsonanten unkorrekt wiedergeben, wie das die Samaritaner taten, bzw. man musste eine Dialekt-Aussprache wählen. Der Fachausdruck dafür war ‹aga-Sprache› (vgl. bSan 101 und eventuell mSukk, wo vielleicht die ursprüngliche vokalische Lautfolge des Tetragramms beim Gebet anlässlich einer Priesterprozession angedeutet ist).

Man begreift diese Massnahmen und Verbote schwerlich, wenn man sich nicht das antike und mittelalterliche Namen-Denken vor Augen hält. Im Namen ist das Wesen enthalten: mit Besitz des Namens ist der Besitz des Wesens und seiner Kräfte gegeben. Dies war der Ausgangspunkt aller Magie und Zauberei, in der es zwischen Juden und Nichtjuden einen ungehemmten Erfahrungsaustausch gab (17). Die Magier, bzw. Zauberer, wollten den Namen Gottes für gute (Heilung, Rettung aus Seenot) oder schädliche Zwecke (Unglück, Trennung von Liebenden) in Dienst nehmen. Durch ein Aussprechen eines der sieben Namen Gottes oder des Tetragramms oder seiner Verlängerungen, Verkürzungen oder Verfremdungen, verbunden mit ritueller Gestik, wollten sie Gott gleichsam zwingen, seine Kraft ihnen zur Verfügung zu stellen. Selbstverständlich hatten sie es besonders auf das Tetragramm und seine griechischen Äquivalente (Iao, Ia, Iabaoth etc.) abgesehen: im Tetragramm waren ja alle andern Namen Gottes enthalten. Dazu trat die weitgehend durchaus nicht magisch ge-

meinte Vorstellung, mit Buchstaben des Namens Gottes sei die Welt erschaffen worden. Nach Rav (gest. 247 n.) konnte Bezalel, der Erbauer der Bundeslade und des Bundeszeltes (vgl. Ex 31-37), jene Buchstaben zusammenfügen, mittels welchen Himmel und Erde geschaffen worden waren (bBer 55a). Im Mittelalter haben die Kabbalisten diese Vorstellungen noch ausgeweitet. In der Einleitung zu seinem Genesis-Kommentar schreibt Mose ben Nachman (1194-1268): « Wir haben noch eine andere geheime Tradition, wonach die ganze Tora in den Namen des Heiligen, gepriesen sei er, enthalten ist und wonach die Buchstaben der Wörter sich auf die Namen Gottes hin trennen lassen, wenn sie in einer speziellen Weise getrennt werden. » Und im Hauptwerk der Kabbala, dem zwischen 1260 und 1280 entstandenen Zohar (zu Ex 38,21) heisst es : « Als der Heilige, gepriesen sei er, die Welt erschaffen wollte, blickte er auf den heiligen Namen, der die Tora in sich enthält, und die Welt fand Bestand » (18). Mit dem Namen Gottes wurde demnach die Welt geschaffen. Alles ist in der Welt Ausfaltung dieses Namens und der Kraft dieses Namens. Die Tora selbst, die früher als Urplan der Schöpfung bezeichnet worden war (BerR 1,1-7), wird damit von einer grösseren Wirklichkeit in den Schatten gestellt, nämlich vom Namen YHWH.

Die Rabbinen und ihre Nachfahren waren wie die Magier überzeugt, dass im Namen YHWH Kraft liegt. Sie wussten, dass schon Mose im Auftrag YHWHs mit magischen Kräften gegen den Pharao agiert hatte ; mit seinem Stab hatte er sich als erfolgreicher Magier betätigt (Ex 4 u.ö.). Die Rabbinen erzählten denn auch ohne Bedenken, wie Mose mit Hilfe des in einer Umhüllung befindlichen Tetragramms und des Aussprechens desselben die Leiche des ägyptischen Joseph aus dem Nil heraus hatte bergen können (MekhY zu 13,19 ; Horov. 78f.). Das schwierige Problem lag aber für sie darin, die Ausnützung der im Namen YHWH liegenden Kräfte nicht menschlicher Willkür preiszugeben, sondern sie dem Willen Gottes zu überlassen. Im Sefer Chasidim, einem im 12./13. Jh. in Deutschland entstandenen Werk heisst es (1452) : « Man darf nicht sagen, dass die Anrufung des Namens Gottes Gott verpflichtet, den Willen des Anrufers zu erfüllen, dass er dazu durch die Nennung des Namens gezwungen wäre ; vielmehr trägt der Name selbst die Kraft in sich, einem bittenden Menschen sein Verlangen zu erfüllen » (19). Hier spürt man noch einiges von der auch von den Frommen immer wieder bezeugten indirekten Dualität zwischen Gott und seinem Namen.

4. Hoffnungen und Gefahren.

Was heisst nun also Sach 14,9 (« An jenem Tage wird YHWH einer und sein Name wird einer sein ») im Lichte der jüdischen Traditionen über Gott und sei-

nen Namen? Diese Stelle bedeutet wohl nicht, dass einmal die ganze jüdische Tradition mit allen ihren Gottesspekulationen, Name-Gottes-Frömmigkeiten, magischen Verdunkelungen und Verlusten ohne irgendwelche Beschränkungen bestätigt werden soll. Sie kann auch nicht bedeuten, dass monotheistische Traditionen anderer Völker und Religionen gegenüber der jüdischen desavouiert werden sollen. Wenn es um biblische Zukunftsperspektiven geht, muss völkische und konfessionalistische Apologetik schweigen. Etwas aber wird die Endzukunft sicher bringen, wenn man auf die Verlässlichkeit und Kraft vergangener Offenbarung und auf einen relativ sicheren Instinkt späterer Frömmigkeitstraditionen baut: Gott wird bestätigen — wie, das kann sich niemand vorstellen —, dass seine Offenbarung im Dornbusch auf dem Sinai als Akt der Barmherzigkeit und der Selbsterniedrigung Gottes gedacht war, und dass die Früchte dieses Aktes sich als so reich und kostbar erweisen werden, dass darin das endgültig dauernde Glück Israels und der Menschheit bestehen wird. Die jüdische Tradition hat diesen Aspekt der Gottesoffenbarung ähnlich gespürt und verkündet wie die christliche. So heisst es etwa in bYom 56b-57a: «Die Gelehrten tradieren: ... 'der unter ihnen wohnt in all ihrer Unreinheit' (Lev 16,16). Auch wenn sie unrein sind, ist die Göttlichkeit mit ihnen. Einst sprach ein Sadduzäer zu Rabbi Chanina: Ja, ihr seid wahrlich unrein... Dieser erwiderte: ... Selbst wenn sie unrein sind, wohnt die Göttlichkeit unter ihnen» (vgl. auch Röm 11,32). Und noch etwas wird anders sein, wenn Gottes Wort wirklich wahr und kraftvoll ist: Die Missverständnisse zwischen den in vielen Religionen und unter vielen kulturellen Bedingungen Glaubenden werden aufhören. Man wird die falschen Gottesverehrungen nicht mehr bei Aussenstehenden suchen, sondern auch in der eigenen Gruppe. Es gehört zu den tragischen Verhängnissen der Religions- und Frömmigkeitgeschichte, dass Juden den Christen und Muslimen, Christen den Juden und Muslimen, Muslime den Juden und Christen die wahre Gläubigkeit an den einen Gott absprachen. Das Mittelalter ist gefüllt mit haarspalterischen Nachweisen, dass der jeweils andere kein wahrer Monotheist sei. Mutmassungen über die Abgötterei der andern brachte Unheil in die Welt. Der Name Gottes, bzw. die Kraft Gottes, bewirkt, dass die Welt ihr Ziel erreicht, das Gott selbst ist (vgl. auch 1 Kor 15,28). Wenn Gott einmal sich als eins und alles mit dem einen allumfassenden Namen zeigen wird, dann werden die Schlacken, Krusten und Mauern der Feindschaften fallen.

Auf dem Weg zu wahrer und toleranter Religiosität sind jedoch noch viele Missbräuche und Missverständnisse abzubauen. Die Geschichte der Tetragramm-Deutung und -Frömmigkeit kann gute Hinweise geben. Drei Missverständnisse kamen immer wieder auf: das philosophische, das gnostische und das anthropomorphistische. Das philosophische kam bereits in der LXX, bei Philon und dann bei den mittelalterlichen jüdischen Scholastikern auf. Man ver-

harmlos die Selbsterniedrigung YHWHs, die für die alttestamentliche Offenbarung unverzichtbar ist, wenn man ihn nur mit aristotelischen und platonischen Kategorien in Zusammenhang bringt. Der biblische Gott verweigert sich philosophischen Annäherungen nicht, wohl aber *exklusiv* philosophischen Kategorisierungen. — Schwerwiegender als das philosophische wirkte sich das gnostische Missverständnis in der jüdischen Theologiegeschichte aus. In esoterischen Kreisen versuchte man, über den sich im Dornbusch und auf dem Sinai offenbarenden YHWH, der mit menschlich-akzidentellen Attributen ‹belastet› war, hinauszugelangen, bzw. hinter ihn zu schauen. Wenn man vom 'en sôf (das Endlose) und dem ‹Nichts› redete, trennte man dieses zwar nicht von YHWH, aber man verstand es bisweilen als das Letzte, Höchste und Erste an YHWH, als die absolut eigenschaftslose und unberührbare Wirklichkeit und damit wurde implizite die Hinneigung YHWHs zu den Menschen als untergeordnete, weniger essentielle Eigenschaft YHWHs degradiert. Damit wurde der Keim der Spaltung in Gott hinein gelegt (20). Das anthropomorphistische Missverständnis bestand darin, dass man seine Aufmerksamkeit nur auf die Erscheinungsweisen YHWHs und deren Begleitumstände (Blitze, Wolken, Erdbeben, etc.) richtete und so die geistig-absolute Realität vergass. Daraus ergab sich eine dingliche Frömmigkeit. Sie ist u.U. bei solchen Juden zu vermuten, die dem Einfluss etwa der Hechalot-Esoteriker (frühes Mittelalter) ausgesetzt waren, ohne über eine philosophische Bildung zu verfügen.

Überblickt man die Deutungen von Ex 3,14 innerhalb des Judentums und auch die Geschehnisse rund um den Namen YHWH dann, kann man in der Frage nach der Einheit Gottes zu sinnvollen Antworten gelangen. Gott ist absolut Einer. Er unterliegt keiner Quantität und keiner Körperlichkeit. Diese Aussagen sind philosophisch-theologisch nicht strittig. Man muss aber zu diesen eher horizontalen Aussagen über Gott auch noch vertikale hinzufügen. Es gibt auch eine absolute Einheit Gottes von oben nach unten und von unten nach oben. Man kann den absoluten, eigenschaftlosen Gott in keiner Weise vom sich selbst erniedrigenden Gott trennen. Man kann Gottes unerreichbares Wesen nicht hinter seinen erreichbaren Eigenschaften verstecken und das Wesen als unerkennbar, die Eigenschaften aber als erkennbar taxieren. Der *eine* Gott ist unerreichbar und erreichbar, hoch und niedrig, Herr und Bruder, im Himmel und auf Erden, alles in sich bergend und absolut einfach. Er ist die Kraft in und hinter allem und das Ziel von allem.

ANMERKUNGEN

1. Vgl. Benno Jacob, Mose am Dornbusch, MGWJ 66 (1922) 11-33. 116-138. 180-200.
2. Derek haš-šem, The Way of God, by Mosche Chaim Luzzato, Text, Übers. ins Engl., Anmerkungen, hrsg. v. Aryeh Kaplan, Jesuralem ²1978, 261 (Derek haš-šem IV, 4,1). Das Tetragramm steht bei Luzzato und in der gesamten jüdischen Traditionsliteratur nicht in dieser Form da, sondern meist in der Umschreibung haš-šem.
3. Ps-PesK 3, mit Bezug auf Ex 17,9f. ; ed. B. Mandelbaum I 36.
4. Vgl. M. Rahmer, Eine alte Tradition der eigentlichen Gottesnamen, MGHJ 19 (1870) 183-187. Rahmer bezieht sich bes. auf mShevu 4,13 ; bShevu 35a ; ARN 34 ; den 136. Brief des Hieronymus und Rambam, Hilkôt yesôdê tôra VI, 2.
5. Diese von Rabbi Yizhaq vorgebrachte Deutung war evtl. gegen die LXX-Deutung ‹Ich bin der Seiende› gerichtet. Solche Anti-LXX-Deutungen gab es auch anderwärts, wenn auch teilweise mit anderen Akzenten ; vgl. Apk 1,4 : ‹Ich bin der Seiende, der ‹er war› und der Kommende›. Das Ungenügende einer bloss allgemeinen Seinsaussage wird vom Verfasser der Apk durch seine Einfügungen deutlich markiert.
6. Thora, Die fünf Bücher Mosche mit worttreuer deutscher Übersetzung nebst dem Raschi-Commentare, ed. Julius Dessauer, 5 Bde., Tel Aviv (Nachdr.) 1962 ; II 17f.
7. Perûšê hat-tôra leRabbenu Moše ben Nahman (Ramban), ed. Hayyim D. Chavel, Jerusalem 1959, I 391f.
8. More Nevukîm I,63 : Rabbenu Moše ben Maimon, More han-nevukîm, ins Hebr. übers. v. Kafach, Jerusalem 1972, 107.
9. Reflections of the Rav, Lessons in Jewish Thought, adapted from Lectures of Rabbi Joseph B. Soloveitchik, Jerusalem 1979, 15.
10. Mendelssohns Pentateuchübersetzung kam samt ausführlichem Biur (Erklärung) in den Jahren 1780-83 heraus.
11. Der Pentateuch, übersetzt und erläutert von Samson R. Hirsch, 5 Bde., Frankfurt ⁶1920, zit. Bd. 1, S. 43.
12. Der Pentateuch, Bd. 2, S. 25.
13. Franz Rosenzweig, ‹Der Ewige›, Mendelssohn und der Gottesname, Kleinere Schriften, Berlin 1937, 182-198, zit. 188.
14. Die Arbeit an der Buber-Rosenzweig-Bibelübersetzung begann 1925. Nach dem Tode Rosenzweigs setzte Buber die Arbeit allein fort. 1954 kam die ‹neubearbeitete Ausgabe› des ganzen Werks heraus.
15. Zum Frömmigkeitsempfinden der ‹frühen Frommen›, die im 2./1. Jh. v. Chr. lebten, vgl. etwa mBer5,1 : ‹Die ‹frühen Frommen› pflegten eine Stunde zu verweilen und erst dann zu beten, um zuvor ihr Herz auf ihren Vater im Himmel zu richten›. Zum pietistischen Geist, der in den letzten Jahren des Tempelbestandes den Geist der Kultpriesterschaft und der Pharisäer prägte und zu grösserer Zurückhaltung dem Namen YHWH gegenüber führte, vgl. Gedalyahu Alon, Jews, Judaism and the Classical World, Jerusalem 1977, 235-251.
16. Zu den innerjüdischen Entwicklungen rund um das Tetragramm und zu den polemischen christlich-antijüdischen Reaktionen darauf vgl. Clemens Thoma, Die theologischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum, Darmstadt 1982, 121-130.
17. Die beiden ‹klassischen› Bücher über das jüdische und teilweise auch das nichtjüdische Zauber- und Magiewesen in der Antike und im Mittelalter sind : Ludwig Blau, Das altjüdische Zauberwesen, Budapest 1897/98 (Nachdr. Graz 1974) UND Joshua Trachtenberg, Jewish

Magic and Superstition, A Study in Folk Religion, New York 1939 (Nachdr. New York 1975).

18. **Sefer Zohar Tora, me'et hat-tanna R. Šim' on bar Yôhai, Neudr. Jerusalem o.Z.z.St.**
19. **Zit in Trachtenberg, op. cit. (Anm. 11) 80.**
20. **Vgl. Gerschom Scholem, Die Geheimnisse der Schöpfung, Ein Kapitel aus dem Sohar, Berlin 1935 ; ders. : Von der mystischen Gestalt der Gottheit, Zürich 1962.**