

<b>Zeitschrift:</b>	Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
<b>Herausgeber:</b>	Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
<b>Band:</b>	55 (1999)
<b>Artikel:</b>	Moses Mendelssohns Interpretation des Tetragrammaton: "Der Ewige" [Fortsetzung]
<b>Autor:</b>	Horwitz, Rivka
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-960733">https://doi.org/10.5169/seals-960733</a>

### 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>**

# Moses Mendelssohns Interpretation des Tetragrammaton: „Der Ewige“

von Rivka Horwitz\*

Hirsch hat in vielem das dialogische Denken von Buber-Rosenzweig vorweggenommen. Diese fanden freilich, ihre Übersetzung stehe Hirsch näher als jedem anderen Übersetzer. Wie Buber und Rosenzweig war auch Hirsch davon überzeugt, dass man den nahen Gott, der sich mit dem Menschen trifft, betonen müsse. Rosenzweig, wie Hirsch vor ihm, wendet sich gegen die Auffassung Gottes als in sich verschlossener Ewigkeit und stellt sich gegen die maimonidische Ausrichtung.

Der bedeutende neukantianische Philosoph Hermann Cohen scheint unentschlossen zu sein. Auf der einen Seite war er mit der Bezeichnung „der Ewige“, die Mendelssohn für den Gottesnamen geprägt hatte, einverstanden und kommentierte ihn auch in seinem Werk „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“, anderseits scheint er den Weg für Franz Rosenzweigs Methode gebahnt zu haben. Cohen stellte Griechentum und Pantheismus dem Judentum und dem Monotheismus gegenüber. Cohen will nicht die Einheit Gottes in dem Sinne, dass es nur einen Gott gibt, betonen; denn das kann man auch bei den Griechen, beispielsweise beim Vorsokratiker Xenophanes, finden. Er bestand vielmehr darauf, dass das Judentum die Einzigkeit Gottes erkennt, das heisst, dass er so einzig ist, dass es keinen anderen gibt, keinen ihm Ähnlichen, keinen ausser ihm. Der Akzent liegt auf der Einzigkeit und Transzendenz Gottes. Er ist das Sein, das jenseits der Welt liegt. Cohen hob hervor, und das ist wichtig, dass die Auffassung Gottes als *ehje ascher ehje* in der Tora noch nicht Philosophie ist, sondern zur Vernunft gehört, die zur Philosophie führt. Gott ist der Gott der Geschichte; aber er ist kein National- oder Stammesgott, sondern der Gott der Väter. Er

\* Aus dem Hebräischen in: *Madda‘e ha-Jahadut* 37 (5757/1997), S. 185–214, übersetzt von S. Lauer; der erste Teil dieses Beitrages ist im vorigen Heft abgedruckt: *Judaica* 55 (1999), S. 64–81 [S. 2–19].

ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Israel aus der ägyptischen Sklaverei hinausführt und von dem gesagt wird: „Das ist mein Name auf immer und dies mein Gedächtnis von Geschlecht zu Geschlecht“ (Ex 3,15). Der Gott, der ist und sich nicht verändert, ist „Ich bin, der ich bin“, und dadurch, dass er keinen anderen Namen hat als „ich bin“, wird bereits seine Einzigkeit ausgedrückt. Das wichtigste Symbol ist die Offenbarung Gottes im Dornbusch, der nicht verzehrt wird. „Gott ist der Seiende. Die Übersetzung des Gottesnamens Jahwe, als der Ewige, ist durchaus dieser Grundquelle der Offenbarung entsprechend“.<sup>42</sup>

Roland Goetschel hat gezeigt, dass in Cohens bedeutenden Worten Rosenzweigs Auffassung im Kern bereits enthalten ist.<sup>43</sup> 1929, in Rosenzweigs letztem Lebensjahr, feierte man in Deutschland Mendelssohns 200. Geburtstag. Aus diesem Anlass schrieb Rosenzweig den Artikel „Der Ewige“, der sich mit Mendelssohns Übersetzung des Tetragrammaton auseinandersetzt.<sup>44</sup> Rosenzweigs jüdische Bildung war nicht sehr solide, und man muss bedenken, dass er jahrelang gelähmt daniederlag. Martin Buber und Nachum Glatzer halfen ihm, sich mit den jüdischen Quellen vertraut zu machen. Rosenzweig meinte, die Bezeichnung „der Ewige“ sei Calvins Bibelübersetzung aus dem 16. Jahrhundert entnommen, die allerdings „l’Eternel“ bietet. Rosenzweig argumentierte ferner, der Begriff „der Ewige“ komme in antiken jüdischen Quellen nicht vor. Wie wir gesehen haben, wandte sich Rosenzweig gegen den Midrasch, der den Gottesnamen in der Bedeutung „war, ist und wird sein“ erklärt und ihn mit dem Bereich der Zeit – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – verbindet. Das ist die Meinung des Gaons Saadja und ebenso Maimonides’ Zugang, nach dem Gott (das Tetragrammaton) notwendigerweise existiert; dagegen polemisiert Rosenzweig. Er schreibt, die Bezeichnung „der Ewige“ komme ein paar Male im Griechischen vor, nämlich in der Baruch-Apokalypse (οὐιώνιος). In einigen seiner anderen Schriften äusserte sich Rosenzweig kritisch gegenüber Mendelssohn und seiner Auffassung des Judentums. Die Annahme, Mendelssohn habe sich von Calvins Übersetzung

<sup>42</sup> H. Cohen, *Religion der Vernunft*, 2. Aufl., S. 48–50.

<sup>43</sup> Roland Goetschel, Exode 3,14 dans la pensée juive allemande de la première partie du XXe siècle, in: *Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes d’Exode 3,14*, éd. par Alain de Libera et Emilie Zum Brunn, Paris 1986, S. 265–276. Auf die Nähe Hermann Cohens zu Samson Raphael Hirsch haben schon hingewiesen: Isaak Heinemann, *Die Begründung der Gebote in der jüdischen Literatur* (hebr.), Jerusalem 5716 [=1956], II, S. 149; Rivka Horwitz, Über die Heiligkeit im jüdischen Denken der Neuzeit, in: *Mincha le-Sara; Untersuchungen zur jüdischen Philosophie und zur Kabbala*, hg. von Mosche Idel, Devora Dimant und Schalom Rosenberg, Jerusalem 5754 [=1994], S. 142.

<sup>44</sup> Franz Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, S. 182–198 (*sic*).

beeinflussen lassen, beruhte auf dem Einfluss der französischen Kultur auf die Kreise der Berliner Aufklärer, die bekanntlich französisch sprachen und lasen.

Rosenzweig hat nicht bedacht, dass Mendelssohn ein *talmid chakham* war, voll von Tora. Er hat Mendelssohns jüdische Bildung nicht abgeklärt und die klassischen jüdischen Kommentatoren nicht nachgeprüft, da er selbst mit dem Hebräischen Mühe hatte. Er hat weder den Kommentar des Nachmanides gelesen noch Josef Gikatilla. Dieser wird im Bi'ur zu Ex 3,13 ausdrücklich erwähnt; dort heisst es: „Siehe im Buch Ginnath egoz von Rabbenu Josef ibn Gikatilla, erster Teil, Kapitel über das Sein, wo des langen davon gehandelt wird usw.“ Nachmanides und Abraham ibn Ezra werden im Bi'ur zu Ex 6,3 ausdrücklich zitiert. Rosenzweig hat Hirschs Übersetzung auf Deutsch gelesen und gekannt. Mendelssohns Übersetzung beurteilte er seinem eigenen Denken entsprechend.<sup>45</sup>

Allgemein lässt sich sagen, dass Rosenzweig in seinen anderen Schriften, besonders in den Kasseler Vorlesungen über „Nathan den Weisen“, die Positionen Mendelssohns und Lessings vom Standpunkt seiner existentialen und romantischen Philosophie her scharf kritisiert; diese Philosophie stellt sich gegen deistisches und scholastisches Denken und gegen die Begriffe des aufklärerischen Denkens. Er wollte nicht anerkennen, dass das jüdische Leben in Deutschland in hohem Masse auf den Grundlagen von Mendelssohns Denken beruhte. Wie ich an anderem Ort gezeigt habe, ärgerte sich Rosenzweig über Mendelssohn und die Aufklärung. Er war dagegen, dass man das Judentum als Religion betrachtete und den Juden, als wäre er sowohl Jude als auch Mensch.<sup>46</sup> Man kann sagen, dass der Streit zwischen Rosenzweig und Mendelssohn mit der Fortsetzung des Streites zusammenhängt, der im 18. Jahrhundert zwischen Hamann und Mendelssohn geführt worden ist. Rosenzweig war das Produkt einer Generation, die das Versagen der Aufklärung erkannt hatte und neue Lösungen suchte. Zwar ist Rosenzweig nicht

<sup>45</sup> Hier haben wir ein Beispiel dafür, wie spätere Denker ihre Meinungen auszudrücken versuchen. Sie lesen ihre Vorgänger nicht mit der nötigen Sorgfalt, sondern beurteilen diese aufgrund ihrer eigenen Bildung und ihres eigenen Denkens.

<sup>46</sup> Franz Rosenzweig, Lessings Nathan, in: ders., *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Dordrecht 1984, S. 450. Rivka Horwitz, Hamann and Rosenzweig on Language. The Revival of Myth, in: *Daat* (hebr.) 38. Maren Ruth Niehoff, The Buber-Rosenzweig Translation within Jewish German Tradition, in: *Journal of Jewish Studies* 44 (1993), S. 268–275. Paul Mendes-Flohr, Mendelssohn and Rosenzweig, in: *Internationaler Kongress Kassel*, München 1986, S. 210–216. Zu ähnlichen Folgerungen ist Abraham Shapira in seiner Untersuchung über Romantik und Zionismus im Denken Bubers gelangt: A. Shapira, Buber's Attachment to Herder and German „Volkism“, in: *Studies in Zionism* 14 (1993), S. 1–30.

zum Zionismus gelangt; aber er hat sich aufs entschiedenste von Mendelssohns persönlichem Versagen bei der Erziehung seiner Kinder distanziert und es dem Weg zugeschrieben, den Mendelssohn gewählt hatte.

Rosenzweig und Hirsch haben darin recht, dass Mendelssohns Übersetzung von Exodus 3,14 nicht geglückt ist, weil *ehje* als „das ewige Wesen“ übersetzt ist. Hier die Übersetzung des Verses, wie Mendelssohn sie auf Deutsch in hebräischer Umschrift geschrieben hat: „Gott sprach zu Mose: Ich bin das Wesen, welches ewig ist. Er sprach nämlich: So sollst du zu den Kindern Israels sprechen: Das ewige Wesen, welches sich nennt: Ich bin ewig, hat mich zu euch gesandt“.<sup>47</sup>

Mendelssohns Erklärungen gründen hauptsächlich auf der hebräischen Wurzel des Tetragrammaton, die „war, ist und wird sein“ bedeutet, „in der Vergangenheit, in der Gegenwart und in der Zukunft“; er steht damit Saadja Gaon nahe. Was aber die Existenz betrifft, ist er nahe bei dem, was Maimonides im „Führer der Verirrten“ sagt:<sup>48</sup> „Der Name, der aus den Buchstaben *yod, he, waw, he* besteht, hat keine verwandte Form, die bekannt wäre, und wird von nichts anderem geteilt. Ohne Zweifel deutet dieser grosse Name, der (wie du weisst) nur im Tempel ausgesprochen wird, [...] auf irgend etwas hin, das keinerlei Gemeinsamkeit mit Gott, er sei erhoben, hat. Vielleicht deutet er – gemäss der [biblischen] Sprache, von der wir heute nur sehr wenig haben, und auch nach unserer Aussprache [dieses Namens] – auf die Bedeutung der notwendigen Existenz hin“. Rosenzweig befasst sich nicht mit der Furcht, dem Zittern und der Heiligkeit, welche das Tetragrammaton über den Menschen bringt, sondern untersucht das Tetragrammaton systematisch im Vergleich mit dem dreibuchstabigen und dem zweibuchstabigen Namen; das wird bei der Erklärung dieser Verse nicht behandelt.

Mendelssohn stimmt mit Maimonides darin überein, dass es nicht von uns abhängt, ob es Gott gibt; deshalb nimmt er die Umschreibung „notwendigerweise existierend“ an. Folgendes schreibt Maimonides in (seinem Codex) *Sefer ham-madda*, *Hilkhoth yesode hat-tora* 1,3: „Wenn es jemandem in den Sinn käme, dass keines der vorhandenen Dinge da sei, so wäre doch er allein vorhanden und von ihrer Nichtigkeit unberührt“. Das heisst: Auch wenn nichts existierte, existierte er allein. Diese Einstellung mitsamt ihrer philosophischen Entwicklung, die den Gottesbegriff als Sein untersucht – von Parmenides bis Hegel –, ist Rosenzweigs Geist fremd. Wie Jehuda Hal-

<sup>47</sup> Übersetzung des Bi'ur zu Exodus 3,14.

<sup>48</sup> *Führer der Verirrten*, I S. 61. [Wir übersetzen nach der hebräischen Übersetzung mit Kommentar von Michael Schwarz, Universität Tel Aviv, 1996, ohne ISBN].

levi konzentriert sich Rosenzweig nur auf den Gott, dem der Mensch wichtig ist, und deshalb beschäftigt er sich mit Gott hauptsächlich als Schöpfer, der sich dem Menschen offenbart, dem gnädigen Gott, der sich seiner Geschöpfe annimmt und denen, die ihn lieben, hilft, an der Erlösung der Welt zu arbeiten. Demgegenüber wird der griechische Gott bei Rosenzweig als Gott dargestellt, der für sich allein ist und keine Verbindung zum Menschen hat. Das ist seiner Meinung nach der götzendienerische Gott. Als solcher befindet er sich ein Stockwerk tiefer, unter dem biblischen Gott. Bei Rosenzweig ist eine gewisse Ambivalenz festzustellen in der Frage, ob das ganze Wissen von Gott von unseren Sinnen und aus unserer inneren Wahrheit komme oder aus Quellen fliesse, die ausserhalb unser liegen. Das hängt mit der Erklärung des ersten Teils des „Sterns der Erlösung“ zusammen, wo er das Wesen Gottes als endlich und Unendliches und Ende behandelt.<sup>49</sup> Rosenzweig ist in seiner Meinung nicht konsequent; manchmal kommt die Gotteserkenntnis von den Sinnen, und manchmal ist sie eine theologisch abstrakte Erkenntnis. Leo Strauss hat schon darauf hingewiesen.<sup>50</sup> Seiner Meinung nach, wie sie im Artikel „Der Ewige“ zum Ausdruck kommt, lässt diese Situation des Leidens in Ägypten keinen Raum für eine abstrakte Erörterung des Wesens Gottes.<sup>51</sup>

Rosenzweig hat freilich die Annahme akzeptiert, dass man auch den verborgenen, transzentalen Gott anerkennen müsse; aber Mendelssohns Lehre hat er nicht angenommen, weil sie weit darüber hinausgeht. Mendelssohns Erklärung erschien ihm als eine Synthese von Griechentum und Judentum, in der aristotelische Scholastik stecke, vor der Rosenzweig das Judentum retten wollte. Rosenzweigs radikale Opposition gegen die Scholastik und die scholastischen Diskussionen über das Sein, *tò óv*, brachte ihn dazu, sich gegen die Auffassung Gottes als notwendigerweise Seiendes, wie sie bei Mendelssohn auftritt, zu stellen.

Ze'ev Weintraub interpretiert Rosenzweig als Subjektivisten, und als sei die Quelle seines Denkens in ähnlichen Dingen bei Kierkegaard zu finden.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> *Stern der Erlösung*, Erster Teil, erstes Buch, § 27.

<sup>50</sup> Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, New York 1965, Preface, S. 9: „Heidegger had a deeper understanding than Rosenzweig of what was implied in the insight or demand that the traditional philosophy, which rested on Greek foundations, must be superseded by a new thinking. He would never have said as Rosenzweig did that ‚we know in the most precise manner, we know with intuitional knowledge, of experience, what God taken by Himself, what man taken by himself, and what the world taken by itself is‘.“

<sup>51</sup> Der Ewige, S. 188.

<sup>52</sup> Ze'ev Weintraub, *Die Übersetzungen der Tora ins Deutsche* (hebr.), Chicago 1967, S. 109. Dort, Anmerkung 6, erklärt er Kierkegaards Ansicht und schreibt: „Was die Philosophen beweisen können, ist, dass sich der Schluss ‚Gott existiert notwendig‘“.

Tatsächlich ist das aber nicht zwingend, und ich stimme ihm nicht zu. Weintraub zeigt, dass auch bei Mendelssohn die Vorsehung betont wird und dass auch Rosenzweig zugeben wird, dass die Dinge bei ihm nicht eindeutig sind. Manchmal betont Mendelssohn die Vorsehung, und manchmal – wie in Exodus 6,6 und Exodus 3,4, wo er das Tetragrammaton mit „allgegenwärtig“ übersetzt – steht er Rosenzweigs Denken näher. In seinem Kommentar zu Exodus 6,3 schreibt Mendelssohn: „Mit Mose verfährt Gott [Tetragrammaton] und lässt sich erkennen mit der Eigenschaft des Erbarmens, das in seinem grossen Namen liegt“.

Rosenzweig und Buber wollten zum biblischen Dialog und den ursprünglichen Helden des Tenakh zurückkehren, nicht zu abstrakten griechischen Begriffen. Zu Zeiten sagten sie, man müsse zur Bibel zurückkehren, wie sie in mündlicher Gestalt war, bevor sie niedergeschrieben wurde. Sie zogen das gesprochene Wort dem geschriebenen vor. Deshalb wollten sie mit aller Kraft gerade den Dialog ausdrücken, der sich in der Bibel findet, und ihn in den Mittelpunkt der Erörterung stellen. Ihre Übersetzungsmethode bestand darin, die griechischen philosophischen Begriffe, die beispielsweise Onkelos gefallen hatten, fernzuhalten. Ihrer Auffassung nach ist die Bibel die Geschichte der Begegnungen zwischen Gott und seinem Volk. *ehje ascher ehje* bedeutet gemäss dem einfachen Wortsinn im Talmud, den wir oben zitiert haben: „Ich werde in dieser Sklaverei mit euch sein“. Nur ist das bei Mendelssohn eine von mehreren Schichten des Verses, während es bei Rosenzweig die einzige Bedeutung ist. „Das ewige Wesen“ ist eine statische, unglückliche Übersetzung. Rosenzweig war bestrebt, den dynamischen Gott aufzuzeigen, und argumentierte Gott sei „nicht der ewig Existierende, sondern der Gegenwärtige, der für dich und mit dir da ist“. In seinem Essay drückt Rosenzweig seine Nähe zu drei Kommentaren aus: Luther, Hirsch und Rabbi Samuel ben Meir. Luther übersetzte „Ich werde sein, der ich sein werde“. Hirsch betonte in seinem Kommentar den göttlichen Willen und übersetzte „Ich werde sein, der ich sein will“. Rabbi Samuel ben Meir, den

---

gerweise‘ aus der Annahme einer bestimmten Definition ergibt [...] jedoch, argumentiert Kierkegaard, gibt es keine Wechselbeziehung zwischen dem philosophischen Gott und dem Menschen überhaupt. Nicht nur, dass die Regeln der Logik auf die theologischen Begriffe ‚Ewigkeit‘ und ‚Unveränderlichkeit‘ nicht anwendbar sind, nicht nur, dass diese Begriffe dem geraden Verstande widerstreben, sondern es gibt auch keinerlei Beziehung [zwischen ihnen] und dem Menschen, der leidet und in einer Welt voller Widersprüche lebt“. Weintraub stützt sich auf Kierkegaards Denken in den ‚Philosophischen Fragmenten‘, die seines Erachtens Buber und Rosenzweig stark beeinflusst haben und bei ihnen nachklingen. Siehe Weintraub, S. 238.

Rosenzweig besonders schätzte, brachte in seinem Kommentar zu Exodus 3,14 kryptisch, durch Buchstabenvertauschung (*tav alef, schin beth*) seine Meinung zum Ausdruck; Rosenzweig entzifferte und übersetzte sie so: „Er nennt sich Ich Bin Da, und wir nennen ihn: Er ist da“.<sup>53</sup> Im hebräischen Original [Rabbi Samuel ben Meirs] heisst es: „Er nennt sich selbst *ehje* (ich bin), und wir nennen ihn *jihje* (er ist), *waw* statt *yod*, wie im Vers ‘Denn was wird (*howeh*) dem Menschen [für all sein Mühen]’“.<sup>54</sup> Rosenzweig entnahm dem Kommentar des Rabbi Samuel ben Meir, das Wesen des Tetragrammaton von Gott aus sei „ich bin mit dir, ich bin da“, und nur vom Menschen aus heisse es „er existiert“. Von beiden Seiten her ist das Gegenwart, nicht Zukunft. Wenn dem so ist, kann man die Ausführungen Rabbi Samuel ben Meirs mit „*jihje*“ gleichsetzen, also dem Futur, und das stimmt mit dem Kommentar des Abraham ibn Ezra überein.<sup>55</sup> Rabbi Samuel ben Meirs Annahme ist nach Rosenzweig, dass die alte Wurzel von *haja hawa* war, wie in Kohelet; daher das Tetragrammaton als Alternativform zu *jihje* (er wird sein).

Rosenzweig fügt hinzu, was in Exodus 3,13 steht: „Mose sprach zu Gott: Siehe, ich käme zu den Kindern Israel und spräche zu ihnen: Der Gott eurer Väter sendet mich zu euch, und sie sprächen zu mir: Welches ist sein Name? was soll ich ihnen sagen? [14] Da sprach Gott zu Mose: Ich werde sein, der ich bin; und sprach: So sprich zu den Kindern Israel: Ehje sendet mich zu euch“. Rosenzweig wollte das Hier und Jetzt betonen und stellte die Frage: „Welchen Sinn hätte wohl für die verzagenden Unglücklichen eine Vorlesung über Gottes notwendige Existenz?“<sup>56</sup> Wenn Menschen leiden, was nützt es, ihnen zu sagen: Der Ewige hat mich zu euch gesandt? Mose kann Leidende nicht mit philosophischen Begriffen trösten. Sie brauchen, wie ihr Führer, die Zusicherung, dass Gott mit ihnen ist. Anders als der Führer, der dies von Gott gehört hat, bedürfen sie einer Bestätigung, einer Erläuterung des alten Namens. Er muss ihnen sagen, dass er mit ihnen ist, und damit ist gemeint, dass er jederzeit für sie da ist und ihnen gnädig sein wird. Rosenzweig wollte zeigen, dass Gott nicht der Gott der Philosophen ist, sondern der Gott der Geschichte, dass der Gott Rabbi Salomo ben Isaaks und Rabbi Jehuda Hallevi zu ihnen spricht. Jehuda Hallevi hat im „Kusari“ (4,3) geschrieben:

<sup>53</sup> Rabbi Samuel ben Meir (Raschbam) zu Exodus 3,14; Rosenzweig, Der Ewige, S. 189.

<sup>54</sup> Kohelet 2,22, wo die Bedeutung futurisch ist.

<sup>55</sup> Rabbi Abraham ibn Ezra, *Sefer ha-schem, Yalqut Avraham ibn Ezra* (hebr.), hg. von Israel Levin, New York, Tel Aviv 1985, Ende des 8. Teils, S. 420–427. Abraham ibn Ezra behandelt dort *jah* und *ehje* als Substantive, nicht als Adjektive. Er betont auch, dass in der Bibel *waw* und *yod* verwechselt werden, wie in *chawwa* und *chajja*.

<sup>56</sup> Der Ewige, S. 188.

„Der Vorhandene, der ich vorhanden bin zur Zeit, da sie mich begehrn“.<sup>57</sup> Im selben Geist schrieb Moses Hess, dass *ehje* der Gott der Geschichte ist, „der aus jeder sozialen Sklaverei befreit“.<sup>58</sup> Rosenzweig schreibt: „Mendelssohn hat also die Entscheidung falsch getroffen, beeinflusst durch den Vorgang Calvins und einflussempfänglich geworden durch den rationalistisch-klassizistischen Geist seines Jahrhunderts, der sich ihm hier mit dem Geist des von Jugend auf verehrten, doch eben hier wie so oft aristotelisch beeinflussten Maimonides gegen den sicheren Instinkt der jüdischen Tradition verbündete“.<sup>59</sup> Rosenzweigs Klagen sind berechtigt, weil man in Mendelssohns Worten das Leiden der Israeliten nicht spürt. Mendelssohn – wie viele unserer Kommentatoren, und besonders Maimonides – benützte diese Gelegenheit Exodus 3,14, da Mose den Israeliten das Tetragrammaton vorstellen wollte, um die theoretische Frage zu erörtern, was der Name Gottes sei und wie ihn die Israeliten verstehen sollen. Wie Rabbi Salomo ben Isaak, wie Rabbiner Hirsch, wie Rabbiner Benno Jacob will Rosenzweig den fernen Gott aus der Erklärung dieses Verses entfernen und ihn für den besonders nahen Gott beanspruchen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Denkweise Hirschs und Rosenzweigs, die sich auf Rabbi Salomo ben Isaak beruft, voller Erbarmen auf die in Ägypten durch schwere Arbeit versklavten Israeliten blickt. Was nach ihrer Meinung Gott charakterisiert, ist die Eigenschaft des Erbarmens. Gott wird kommen und den Unterdrückten helfen und sie stützen. Ihnen gegenüber sehen Maimonides, Josef Gikatilla und Mendelssohn das Problem aus einem anderen Gesichtswinkel und konzentrieren sich auf ein anderes Problem. Sie stützen sich auf einen Midrasch, der es so versteht, dass die Israeliten in Ägypten Götzendienst getrieben haben. Sie haben sich vom Gott Israels so weit entfernt, dass sie nicht einmal seinen Namen wussten. Diese Erklärung ergibt sich auch aus dem Text; denn Mose fragt Gott: „Und sie sprächen zu mir: Was ist sein Name? Was soll ich ihnen sagen?“ (Exodus 3,13). Mose sagt auch: „Siehe, sie werden mir nicht glauben und nicht auf meine Stimme hören; denn sie werden sagen: Gott ist dir nicht erschienen“ (Exodus 4,1). Diese Denker setzen voraus, dass nicht die Schwerarbeit das zentrale Problem der ägyptischen Sklaverei ist; vielmehr müssen die Israeliten

<sup>57</sup> Siehe Ze'ev Harvey, Das erste Gebot und der Gott der Geschichte: Jehuda Halevi und Chasdai Crescas gegenüber Abraham ibn Ezra und Maimonides (hebr.), in: *Tarbiz* 57 (5748), S. 202–216.

<sup>58</sup> Moses Hess, „*Rom und Jerusalem*“ und andere jüdische Schriften (hebr.), Jerusalem 5714, S. 173–174.

<sup>59</sup> Der Ewige, S. 189.

wissen, bevor sie befreit werden, wer ihr Gott und wer der Erlöser ist, weil Gottes Wesen in seinem Namen liegt. Hier liegt eine völlig andere Weltanschauung vor. Die Gotteserkenntnis ist das wichtigste und muss dem Auszug aus Ägypten vorbereitend vorangehen. Auf diese Weise haben jene Denker einen bedeutenden allgemein metaphysischen Charakterzug eingebracht; ihrer Meinung nach ist es möglich, sich auch rationaler Themata, die aus dem griechischen Denken stammen, zur Erklärung der Geschichte vom Auszug aus Ägypten zu bedienen.

Gehen wir nun zur Frage über, wie sich Mendelssohn anhand der Kommentare Josef Gikatillas in seinem Buch *Ginnath Egoz* in das Thema „der Ewige“ vertieft hat.

Dass Mendelssohn Josef Gikatilla (1248 – 1322) und sein Buch *Ginnath Egoz* (1274) zitiert, könnte überraschen, weil wir dazu neigen, Mendelssohns tiefe rabbinische Bildung zu ignorieren. Man kann Mendelssohn nicht mit den Massstäben der ihm folgenden Generationen messen. Es ist daran zu erinnern, dass Mendelssohn ein grosser rabbinischer Gelehrter war und dass im 18. Jahrhundert – wie zuvor im 17. – die Grenzen zwischen Kabbala und Philosophie nicht so scharf waren wie in den folgenden Epochen. Es war üblich, sich mit allen Gegenständen jüdischen Wissens zu beschäftigen. Grenzenloser enzyklopädischer Zugang zu allen Bereichen des Wissens war damals gang und gäbe. Es leuchtet ein, dass sich Mendelssohn für das Buch *Ginnath Egoz* interessierte, das 1773 in Zolkiew neu herausgekommen war und sich mit den Themen befasste, die auch ihm wichtig waren. Nach *Ginnath Egoz* verfasste Josef Gikatilla das Buch „*Scha'are ora*“, ein grundlegendes kabbalistisches Werk. *Ginnath Egoz* war auch Rabbi Jakob Emden bekannt, der es in seinem Buch „*Mitpachath sefarim*“ zitiert, welches Mendelssohn kannte.<sup>60</sup>

Es lohnt sich, Jacob Katz zu zitieren, der ebenfalls eine positive Haltung zur Kabbala bei den Aufklärern des 18. Jahrhunderts festgestellt hat. Manche von ihnen kannten und schätzten die Kabbala. Katz zitiert Beispiele dafür aus den Schriften von Mendelssohns Freund Naphtali Herz Wessely.<sup>61</sup> Auch

<sup>60</sup> Mendelssohn erwähnt es in „*Or la-nethiva*“ (oben Anmerkung 1) S. xvi. „*Mitpachath sefarim*“, Kapitel 9, § 44 heisst „Bemerkungen zum Buch *Ginnath egoz*“; es handelt sich in der Hauptsache um eine Auseinandersetzung mit Gikatilla.

<sup>61</sup> J. Katz sieht kabbalistische Kerne bei Mendelssohn und Wessely. Siehe seinen Artikel „Zur Frage nach der Verbindung zwischen dem Sabbatianismus und Haskala und Reform“, in: *Chokhma, de'a, historya – Untersuchungen zur jüdischen Geschichte und zum jüdischen Denken*, für Prof. Alexander Altmann, Alabama 1979 (hebr.), S. 83 – 100 (= *Studies in Jewish religious and intellectual history: presented to Alexander Altmann on the occasion of his 70th birthday* / ed. by Siegfried Stein [ . . . ], Alabama

nichtjüdische Denker, unter anderen Leibniz und Locke, die Mendelssohn besonders verehrte, haben sich für die Kabbala interessiert. Alison Coudert hat das neulich in ihrem Buch über Leibniz beleuchtet.<sup>62</sup> Selbstverständlich war Mendelssohn gegen Sabbatianismus und Frankismus, wie aus seinem Brief an seinen Lehrer Rabbi Jakob Emden hervorgeht.<sup>63</sup> Was jedoch die Grammatik, die Akzente und die Bedeutung der Buchstaben angeht, so ist es sehr wohl möglich, dass er sich die Ansichten Gikatillas selber klar machen wollte. Gikatilla betont immer wieder, dass die Konsonanten nicht ohne die sie bewegenden Vokale bestehen können. Es ist im Gegenteil die Vokalisation, die dem Buchstaben einen geistigen Inhalt gibt. Wir wissen, dass Mendelssohn den masoretischen Text, den die Nichtjuden vernachlässigten, verteidigt hat.<sup>64</sup> Mendelssohn hat sicher nicht auf die Schriften der Kabbalisten über die Wertschätzung der Vokalisation und der Akzente verzichtet. Vielleicht hat sich ihm auch die Bedeutung der Vokalisation unter anderem aus der Disputation mit den Frankisten in der Kathedrale von Lemberg 1759 ergeben. In dieser öffentlichen Disputation hatten die Frankisten auf Grund ihrer eigenen Verdrehungen und Anschauungen versucht, mit Hilfe einer Änderung der Vokalisation zu beweisen, dass dort, wo in der halachischen Literatur steht „es ist ein Gebot, für Pessach roten (adom) Wein zu nehmen“, „römischer [das heißt katholischer] (edom) Wein“ zu lesen sei. Ferner wollten sie zeigen, dass es den Juden geboten sei, für Pessach Christenblut zu

---

1979). Mit der Kabbala in den Schriften Mendelssohns und im Kreis der Berliner Aufklärer befasse ich mich an anderem Ort.

<sup>62</sup> Alison Coudert, *Leibniz and the Kabbalah*, Dordrecht 1995. Die Verfasserin zitiert eindeutige Quellen für Leibniz' Interesse für die Kabbala. Mendelssohn interessierte nicht gerade das gleiche wie Leibniz, zum Beispiel die Monade, die Seelenwanderung, die lurjanische Kabbala. Immerhin ist der Einbezug dieses Gegenstandes in das Gesamtinteresse ein beiden gemeinsames Gebiet. Die Verfasserin behandelt in ihrem Buch verschiedene Quellen; siehe dort. In ihrem Vortrag auf dem Kongress der Association for Jewish Studies vom 16. Dezember 1996 sprach Coudert auch über John Locke, einen anderen Denker, mit dem sich Mendelssohn befasst hat.

<sup>63</sup> Mendelssohns Ablehnung des Sabbatianismus schildert gut Samuel Wenses, *Haskala und Sabbatianismus: Die Geschichte eines Kampfes*, Jerusalem 5748 (hebr.) S. 24ff. Dort wird Mendelssohns Brief an Emden vom 27. Tischri (30. September) 1766 (Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*. Jubiläumsausgabe, Band 19, S. 114) zitiert, der Mendelssohns Gegnerschaft zu Sabbatai Zevi ausdrückt, obwohl der Name des Pseudomessias nicht erwähnt wird. In seinem Brief ermutigt Mendelssohn Emden in seinem Kampf. Dort wird auch Material über Salomo Dubno zitiert, der mit Mendelssohn zusammen an der Bibelübersetzung gearbeitet und sich ebenfalls vom Sabbatianismus distanziert hat. Im Buch von Wenses findet sich weiteres Material, abgesehen von Briefen. Siehe auch im „Sefer ha-hithabbequth“ von Rabbi Jakob Emden, Altona 5522.

<sup>64</sup> Siehe das Buch von Eduard Breuer (oben Anmerkung 2), Kapitel 2, besonders Anmerkung 98.

benützen.<sup>65</sup> Die Vokalisation wurde zur Zeit Mendelssohns ein wichtiges Thema, und weil viele Kabbalisten sich mit den Buchstaben befassten, zitiert Mendelssohn sie auch. In „Or la-nethiva“ zitiert Mendelssohn, was Nachmanides in der Vorrede zu seinem Pentateuchkommentar sagt, dass die Tora „mit schwarzem Feuer auf weissem Feuer“ geschrieben worden ist. Zwar meidet Mendelssohn im allgemeinen die Lehre von den Sefiroth; aber er benützt die Kabbala für seine Deutungen.<sup>66</sup> Das Buch *Ginnath Egoz* hat Rabbi Josef Gikatilla, ein Schüler des bekannten Kabbalisten Rabbi Abraham Abulafia, im Alter von nur 26 Jahren geschrieben. Das Buch ist philosophisch-kabbalistisch und befasst sich mit den Buchstaben; sein Verfasser kennt die Trennwand zwischen Philosophie und Kabbala so wenig wie sein Lehrer Abulafia. Gewiss sind die Synthese von Philosophie und Kabbala, die Mendelssohn an einer Stelle herstellt, und die Verbindung beider bei Gikatilla sehr verschieden. Das Verhältnis von Philosophie und Kabbala im 18. Jahrhundert, die Ansicht Mendelssohns und der Verfasser der [zeitgenössischen Zeitschrift] Ham-meassef, Salomo Maimons, Isaak Satanows und Rabbi Nachman Krochmals über die Verbindung zwischen Kabbala und Philosophie – all dies erfordert besondere Erforschung.<sup>67</sup> Es ist anzunehmen, dass

---

<sup>65</sup> Elijah Lipiner, *Chazon ha-othiyoth*, Jerusalem 5749, S. 372.

<sup>66</sup> Das Nachmanides-Zitat kommt in Mendelssohns Einleitung zweimal vor, S. 8 und 15. Mendelssohn unterlässt es freilich, auch die Fortsetzung zu zitieren, wo Nachmanides noch mehr der Kabbala zuneigt. Nachmanides erklärt, dass *ehje ascher ehje* die Eigenschaft der Gerechtigkeit innerhalb des Erbarmens ist; *ehje* ist die Eigenschaft der Gerechtigkeit, *ascher ehje* ist die Eigenschaft des Erbarmens. Das erste *ehje* deutet auf die Weisheit Salomos (1 Reg 5,9), das heisst es deutet die Weisheit an. Siehe den Artikel von Moshe Idel, Rabbi Mosche ben Nachman – Kabbala, Halacha und geistige Führung, in: *Tarbiz* 64 (5755), S. 536–580. Idel meint (S. 557), Nachmanides' Verhältnis zur Philosophie sei „äusserst negativ“ gewesen. Demgegenüber meint Israel Ta-Schma', dass es bei Nachmanides und im Kreis seiner Schüler eine Mischung von Philosophie und Kabbala gegeben habe; siehe seinen Artikel „Halacha, Kabbala und Philosophie im christlichen Spanien – zur Kritik des Buches 'Geschichte der Juden im christlichen Spanien'“ (hebr.), in: *Jahrbuch für jüdisches Recht* (hebr.), 18/19 (5752/5754), S. 485ff. Ausserdem ist darauf hinzuweisen, dass Nachmanides in seinem Kommentar zu Kohelet über das spricht, „was mit dem besonderen Namen aufs engste verbunden ist“; siehe *Kithve ha-Ramba'n*, Band 1, hg. von Chavel, S. 192, und Moshe Idel, *Kabbala, New Perspectives*, Kapitel 3, S. 308, Anmerkung 57 (hebräische Ausgabe). Idel zitiert dort aus Nachmanides, dass „mit dem besonderen Namen Zeichen und Wunder getan werden können“. Diese Dinge sind später entdeckt worden; Mendelssohn haben sie noch nicht vorgelegen.

<sup>67</sup> Über Mendelssohns Synthese von Philosophie und Kabbala siehe Friedrich Nicolais Erinnerungen: Friedrich Christoph Nicolai, *Über meine gelehrte Bildung*, Berlin und Stettin 1799, S. 43–44. Nebenbei bemerkt, erklärt dort Mendelssohn Spinoza als einerseits von Descartes, anderseits von der Kabbala beeinflusst, wie Coudret es

das Buch Mendelssohn wichtig war, obwohl er es nur einmal zitiert. Gikatillas allgemeine Tendenz in diesem Buche ist es, zu zeigen, dass der Quell der Welt in einer kosmologischen Emanation liegt und sich aus den Buchstaben des Tetragrammaton entfaltet. Seine Ausführungen sind mit Gematrias, Notarika und Buchstabenvertauschungen, sowie dem „Sefer Jezira“ verknüpft (*ginnath* enthält die Anfangsbuchstaben von *gematria*, *notarikon* und *themuroth*). *egoz* (Nuss) bedeutet, dass die Frucht im Inneren die Hauptsache ist, nicht die Schale.<sup>68</sup> *Ginnath Egoz* besteht aus drei Teilen. Der erste Teil behandelt die Namen; dieser wird von Mendelssohn zitiert. Der zweite Teil gilt den Buchstaben des Alphabets als Grundlage der Schöpfung, der dritte Teil der Vokalisation.

Kehren wir zu unserem Thema zurück! Die Andeutungen, auf die sich diejenigen stützten, die meinen, dass die Israeliten in Ägypten Götzendienst getrieben haben, sind, wie gesagt, folgende Verse in der Tora: „Wenn sie zu mir sprächen: Was ist sein Name?, was soll ich ihnen sagen?“ (Exodus 3,13) und „Siehe, sie werden mir nicht glauben und nicht auf meine Stimme hören; denn sie werden sagen: Gott ist dir nicht erschienen“ (Exodus 4,1). Daraus zieht der Midrasch ShemR 16 den Schluss: „So findet man auch, was die Israeliten betrifft: Als sie in Ägypten waren, waren sie Götzendiener“. So auch Maimonides in den Gesetzen über den Götzendienst 1,3: „Als die Zeit für die Israeliten in Ägypten lang wurde, lernten sie wieder ihre [der Ägypter] Taten und Götzen [wörtlich: Sternen] zu dienen wie sie, ausgenommen der Stamm Levi“. Rabbi Josef Gikatilla hat das vertieft und geschrieben:<sup>69</sup>

---

auch bei Leibniz gefunden hat; siehe ihr Buch, S. 77. Sie zeigt, dass darin auch Kritik an Spinoza und eine Verteidigung der Kabbala liegt. Sie stützt sich auf *Die philosophischen Schriften von Leibniz*, hg. von C. I. Gerhart, Berlin 1875–90, Band III, S. 545. Es ist fraglich, ob Mendelssohn diese Schriften von Leibniz gekannt hat; aber man findet etwas davon bei Salomo Maimon, der mit Mendelssohn in Verbindung stand und diese Ansicht vertrat; siehe Jerucham Fischel Lachover, *Über die Grenze zwischen Alt und Neu* (hebr.), Jerusalem 5711. Dieser zitiert die Ausführungen Maimons in „*Giv'ath ham-more*“, wonach seines Erachtens Spinoza dem Gedanken des „Zimzum“ der Kabbalisten zustimmt. Isaak Satanow und Salomo Maimon, Gelehrte aus dem Kreis Mendelssohns, die zur gleichen Zeit in Berlin lebten, interessierten sich für Kabbala und für Philosophie und verflochten Kabbala mit Maimonides zu einer Einheit. Einen Versuch, Kabbala mit Philosophie zu verflechten, finden wir auch im Denken Rabbi Nachman Krochmals. Siehe auch Moshe Idel, *Hasidism. Between Ecstasy and Magic*, New York 1995, S. 37–41. Ich beabsichtige, mich an anderer Stelle damit zu befassen.

<sup>68</sup> Sh. Blickstein, *Between Philosophy and Mysticism: A Study of the Qabbalistic Writings of Joseph Gikatilia (1248–1322)*, ungedruckte Dissertation am Jewish Theological Seminary in New York. Zur Bedeutung des Namens *Ginnath Egoz* siehe Gikatillas Einleitung zu seinem Buch.

<sup>69</sup> *Ginnath egoz*, Jerusalem 5749, S. 54.

„Wisse, dass gerade zu jener Zeit, als die Israeliten im ägyptischen Exil waren, die Gottesleugnung ihren Höhepunkt erreichte, da alle Völker an die Präexistenz des Vorhandenen, das heisst an die Präexistenz der Welt glaubten. Sie meinten, es gebe keinen Gott ausser den Sternen, und dachten, der Sternkreis selbst sei im wesentlichen Gott [wörtlich: der Leib Gottes] und der den Sternkreis bewegende Geist die im Sternkreis steckende Kraft Gottes [...]. Als für die Israeliten die Zeit im Exil lang wurde, vergassen sie beinahe die Namen der Gottheit, die bei den Erzvätern vorgekommen sind, und wurden wieder wie die anderen Völker, ausser dem Stamm Levi; denn der Stamm Levi hat nie Götzendienst getrieben und ist deshalb der Krone des Priestertums gewürdigt worden [...]. Als dann er, gelobt sei er, sich unserem Meister Mose, Friede sei über ihm, offenbarte, und zu ihm sagte: ‚Geh zu Pharao‘ [...], sagte er vor ihm: Herr der Welt! Dein grosser Name ist ja versteckt und verborgen vor allen Völkern, und sie alle leugnen den Glauben an dich und deine Existenz, und es gibt weder ein Zeichen noch ein Wunder [...]. Wenn du willst, dass ich in deinem Auftrag gehe, muss ich den wahren Namen wissen, der deine Wahrheit, deine Ewigkeit, deine Präexistenz und dein Sein ausdrückt; dann kann ich sagen, dass es einen von alters existierenden Namen gibt, der mich gesandt hat“.

Mendelssohn zitiert Gikatilla und ist von ihm beeinflusst; er schreibt: „Als die Tage des Exils und der Knechtschaft für die Israeliten lang wurden, vergassen sie beinahe die heiligen Namen, die im Volk von den Zeiten der Väter her bekannt waren, und wurden wieder wie die übrigen Völker, die am Heer des Himmels und seinen Sternbildern festhalten, in der Meinung, es gebe keinen Gott ausser diesen. Ausgenommen war der Stamm Levi, der seinem Glauben treu blieb und nie Götzendienst trieb; deshalb wurde er der Krone des Priestertums gewürdigt. Jetzt sprach Mose: Siehe, dein grosser Name ist versteckt und verborgen vor jedem Volk und jeder Sprache, und alle dienen jemandem ausser dir; und wenn dann die Israeliten zu mir sagen: wer hat dich gesandt, und welches ist der Name, der seine Wahrheit, Präexistenz und Ewigkeit bedeutet, und dass er alles beherrscht und lenkt?, was soll ich ihnen sagen?“<sup>70</sup>

Diese Worte Mendelssohns geben einige wichtige Erkenntnisse her. Zu allererst finden wir hier die Quelle für die Umschreibung „der Ewige“, die Mendelssohn geprägt hat. Unseres Erachtens hat er die Bezeichnung „der Ewige“ Rabbi Josef Gikatilla entlehnt. Dieser erwähnt hier die Ewigkeit als

<sup>70</sup> Aus Mendelssohns Kommentar zu Exodus 3,13. Siehe auch Maimonides, *Führer der Verirrten*, 3. Teil, Kapitel 29, 39 und 46, sowie Teil 1, Kapitel 63 und Teil 2, Kapitel 6; hier ist die Formulierung etwas anders.

eine der zentralen und wichtigsten Eigenschaften für die Charakterisierung Gottes. Mendelssohn zitiert Gikatilla ausdrücklich, vor allem den Abschnitt mit der Erwähnung des Ewigen, und schreibt von ihm die Definition des Gottesnamens ab. Dies ist der Beweis dafür, dass Mendelssohn das von ihm gelernt hat; damit erledigt sich Rosenzweigs oben angeführte Vermutung, Mendelssohn sei „vom klassischen Rationalismus des Judentums“ beeinflusst gewesen.

Zweitens lohnt es sich, die Erklärungen des Maimonides, Gikatillas und Mendelssohns, wonach die Israeliten in Ägypten Götzendiener gewesen seien, näher zu betrachten. In den „Gesetzen über den Götzendienst“ argumentiert Maimonides, der hauptsächliche Irrtum der Israeliten habe darin bestanden, dass ihnen der Glaube an Gottes Einzigkeit gefehlt habe. Rabbi Josef Gikatilla fügt hinzu, den Israeliten in Ägypten habe auch die Erkenntnis von Gottes Präexistenz gefehlt; diese war ihm wegen der von ihm entwickelten Emanationslehre höchst wichtig. Mendelssohn, gefangen in den Prinzipien der natürlichen Religion, argumentierte, den Israeliten in Ägypten habe der Glaube an Gottes Einzigkeit und seine Vorsehung für seine Geschöpfe gefehlt. Mendelssohn betont an vielen Stellen – und damit steht er Nachmanides nahe – den Glauben an die Vorsehung. Es ergibt sich also, dass jeder dieser Denker den Götzendienst der Israeliten in Ägypten unter dem Gesichtspunkt der hauptsächlichen Charakteristika seines Denkens beschrieben hat.

Dieser Götzendienst bestand nach der Meinung aller darin, dass die Naturgewalten (die Sterne, Sonne und Mond) vom Schöpfer der Welt losgelöst wurden; diese Gewalten erschienen den Götzendiennern als Gottheiten und sie meinten, jedes Gestirn herrsche über eine bestimmte Nation, die ihm dient. Nach Gikatilla gab es Völker, die Propheten hatten, die ihnen sagten, wie man sich verhalten soll, und Menschen, die bereit waren, den Dienern des grossen Gottes zu dienen, weil sie es für eine Ehre für Gott hielten, seine Diener zu ehren. Auch die Israeliten dienten den Dienern und vergassen die Namen der Gottheit, die von ihren Vätern überliefert worden waren, die erhabene und grosse Gewalt – alle, ausser dem Stamm Levi. Nach Auffassung des Maimonides, Gikatillas und Mendelssohns, die unter den Gelehrten akzeptiert war, hatte es eine frühe Zeit des Monotheismus gegeben, die von Adam bis Enosch reichte. In jener Zeit war der Götzendienst noch nicht zu den Völkern gedrungen; der Glaube an Gottes Einzigkeit herrschte. Über die Tage des Enosch heisst es ausdrücklich: „Auch dem Scheth wurde ein Sohn geboren, und er nannte seinen Namen Enosch. Damals wurde begonnen, den Namen Gottes [Tetragrammaton] anzurufen“ (Genesis 4,26), wo-

bei „es wurde begonnen [*huchal*]“ in der Bedeutung „es wurde entweiht“ genommen wird. Zu Genesis 2,4 denkt Mendelssohn darüber nach und nennt als Möglichkeit, dass der erste Abschnitt der Tora (Genesis 1,1 – 2,3), der erklärt, dass Gott der Schöpfer der Welt ist (2,3), „von den Vätern den Söhnen mündlich überliefert wurde; darin haben jene heiligen Väter ihren Söhnen und Schülern das Geheimnis des Anfangs und der Schöpfung der Welt [aus dem Nichts] beigebracht. So wurde es an allen Enden der Welt und bei jedem Volk und jeder Sprache bekannt“.<sup>71</sup> Aber danach wurde die Tradition verfälscht, „und sie vermengten die Wahrheit mit der Lüge; es blieben ihnen nur wenige Andeutungen übrig, wie Licht, das in der Dämmerung und Dunkelheit aufblitzt“. In seinem Kommentar zu „ich bin der Ewige, dein Gott“ (Exodus 20,2) schreibt Mendelssohn, dass die Weltvölker einem Existierenden ausserhalb Gottes dienen, das heißt einer Zwischengewalt, und trotzdem einem Noachiden *schittuf* (Verbindung des Glaubens an Gott mit dem Glauben an ein anderes Wesen) nicht verboten ist, solange er sich nicht aus dem Herrschaftsbereich des höchsten entfernt. „Allerdings über uns, sein erwähltes Volk, nachdem er uns aus Ägypten, dem Haus der Sklaven, hinausgeführt und uns alle Wunder getan hat [...] herrscht er unmittelbar.“ Daraus ergibt sich, dass – nach Mendelssohn – die Israeliten vor dem Auszug aus Ägypten irren und Götzen dienen konnten.

In der Tora gibt es keinen Anhaltspunkt dafür, dass die Israeliten in Ägypten Götzendiener waren; es kann aber sein, dass dieser Gedanke aus zwei Gründen wichtig wurde. Der eine Grund liegt darin, dass man auf diese Weise argumentieren kann, dass für den Kampf gegen den Götzendienst stärkere theologische Waffen nötig sind und dass die Erkenntnis von Gottes Einzigkeit notwendig ist. Ferner verbirgt sich hier vielleicht ein Kampf gegen das Christentum und die Argumentation, dass die praktischen Gebote zur Stärkung des Glaubens erforderlich sind, wie wir es auch bei Maimonides im „Führer der Verirrten“, Teil 1, Kapitel 63 finden. Die Tora Abrahams als Glaube ohne Gebote ist zusammengebrochen, während die Tora Moses, worin der Glaube an die Einzigkeit Gottes mit Geboten verbunden ist, sich als stärker erweist, da sie das Volk Israel sowohl den Glauben an Gottes Einzigkeit als auch die Gebote lehrt.

Bei der Behandlung der Frage nach Gotteserkenntnis in Ägypten wenden sich auch die genannten Denker dem Unterschied zwischen *ehje ascher ehje*, dem Namen, in dem sich Gott den Israeliten in Ägypten offenbart hat, und

---

<sup>71</sup> Dafür, wie ernst Mendelssohn die Urväter von Adam an genommen hat, siehe auch seine Einleitung *Or la-netiva*, S. 10.

dem Tetragrammaton zu. Wir werden sehen, dass Gikatilla und Mendelssohn glaubten, es gebe einen Unterschied zwischen dem Namen *ehje ascher ehje* und dem Tetragrammaton, während Maimonides offenbar dachte, es bestehe eine Verbindung und sogar Identität zwischen ihnen. Gikatilla wollte einen grossen Graben zwischen dem Tetragrammaton und *ehje ascher ehje* schaffen. Er kritisierte Maimonides, und Mendelssohn folgt ihm.

Alle sind sich darin einig, dass das Tetragrammaton die verborgenste und erhabenste Quelle ist; sie wird nach Maimonides „notwendigerweise existierend“ genannt. Fraglich bleibt die Stellung von *ehje ascher ehje*: Entspricht sie der Stellung des Tetragrammaton und – wenn nicht – welches ist dann dessen Stellenwert? Um den Unterschied zwischen Gikatilla und Maimonides zu verstehen, muss man beachten, was Maimonides (Führer der Verirrten, I, 63) über *ehje ascher ehje* in seinem Zusammenhang schreibt. In der Tora wird die Frage gestellt: „Wenn sie zu mir sprächen: was ist sein Name?, was soll ich ihnen sagen?“ Im Zusammenhang mit der Erklärung dieses Verses arbeitet Maimonides, wie oben erwähnt, den Unterschied zwischen Abraham, der als Weiser beschrieben wird, und Mose als dem Gesandten Gottes heraus. Zur Zeit Abrahams waren die Menschen Götzendiener; sie glaubten an geistige Wesen und daran, dass man Kräfte herunterholen und Talismane verfertigen kann. Abraham hingegen gelangte mit Nachdenken und Beweisen zu Gott, das heisst auf dem Wege der Weisheit, und brachte sogar andere auf die selbe Weise auf den geraden Weg, wie wir dem Vers „und die Seelen, die sie in Charan erworben hatten“ (Genesis 12,5) entnehmen können. Abraham ist nicht von Gott gesandt worden, um die Menschen den Glauben an die Einzigkeit Gottes zu lehren; er hat den Leuten diesen Glauben auf Grund seiner eigenen Erkenntnis erklärt. Mose hingegen war der erste Gesandte. Gott hat Mose diese Gesandtschaft befohlen. Durch das Wunder mit dem Stab hat der Glaube an Gottes Einzigkeit seine Bestätigung und Gültigkeit in den Augen des Volkes erhalten. Maimonides denkt, die Erkenntnis und Anerkennung der Existenz Gottes sei zuallererst notwendig gewesen, bevor die Israeliten aus Ägypten ausziehen konnten. Man musste die Wahrheit festmachen, „dass die Welt einen Gott hat“, und erst danach konnte Mose die Menschen davon überzeugen, dass es Gott war, der ihn sandte. Nach Maimonides’ Meinung war die Mehrheit der Menschen zur Zeit Moses nicht zu geistiger Vollkommenheit gelangt. Sie gelangten zum Glauben an die Sternkreise und ihre Macht, das heisst zur Physik, aber nicht zu dem, was jenseits der Natur liegt, zur Metaphysik. Sie glaubten an das sinnlich Wahrnehmbare und gelangten nicht zur Vollkommenheit des Verstandes. Dann aber bestätigte ihnen Mose die Wahrheit des Glaubens an

Gott durch die Erkenntnis des Namens *ehje ascher ehje*, und sie erkannten die Existenz Gottes an. Die Bedeutung des Namens ist nach Maimonides von der Wurzel *haja*, das ist Existenz, abgeleitet, ohne Unterschied zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Das Geheimnis liegt darin, dass dasselbe Wort zweimal vorkommt. Maimonides erklärt die Verdoppelung mit den Worten „das Beschriebene ist die Beschreibung“, das heisst, dass bei Gott Existenz und Wesen eins sind. „Der Existierende, der existiert“ ist der „notwendigerweise Existierende“; er kann niemals ohne Existenz oder von nur möglicher Existenz sein.<sup>72</sup> Sehr klar drückt sich Maimonides in der Einleitung seines Codex Mischne Tora aus: „Alles Vorhandene bedarf seiner; aber er, gelobt sei er, bedarf ihrer nicht, ja nicht einmal eines von ihnen. Deshalb ist seine Wahrheit nicht mit der Wahrheit eines von ihnen zu vergleichen“.<sup>73</sup>

In dem Kapitel des „Führers der Verirrten“, das uns hier beschäftigt (I,63), rückt Maimonides die Bedeutung von *ehje ascher ehje* sehr nahe an die des Tetragrammaton heran: Beide sind von derselben Wurzel, und von beiden erklärt er, sie bedeuteten notwendige Existenz. Aber am Ende des Kapitels trennt Maimonides dennoch das Tetragrammaton von *ehje ascher ehje*, indem er schreibt: „Alle Namen sind abgeleitet, ausser dem Tetragrammaton, das der ausdrückliche Name ist, weil er auf keine Eigenschaft verweist, sondern nur auf die Existenz und nichts anderes. Absolute, umfassende Existenz, sodass er immer existiert, das heisst notwendigerweise existiert“.<sup>74</sup> Nach dem Schluss des Kapitels verweist der ausdrückliche Name auf keine Eigenschaft, während Maimonides innerhalb des Kapitels schreibt, dass „das Beschriebene die Beschreibung“ ist.

Wenn wir den Unterschied zwischen *ehje ascher ehje* und dem Tetragrammaton abklären wollen, finden wir meines Erachtens die Hauptaussage des Maimonides im Innern des Kapitels, nämlich, dass das Tetragrammaton mit seinen Eigenschaften identisch ist. Man kann auch sagen, *ehje ascher ehje* sei sein Name als Lehrgegenstand, so wie Mose den Israeliten vor dem Auszug aus Ägypten die Gotteserkenntnis beigebracht hat. Das ist der Name, den die Israeliten nennen dürfen, während das Tetragrammaton nur im Tempel ausgesprochen werden darf. Es „weist auf keine Eigenschaft hin“, und man kann nicht darüber sprechen. Im „Führer der Verirrten“ I,61 schreibt Mai-

<sup>72</sup> Nach Mendelssohn gibt es einen Unterschied zwischen der Stellung unseres Vaters Abraham, der mit der Vorsehung unter ihrem Titel „*el schaddaj*“ verbunden ist, und der Stellung unseres Meisters Mose, welcher der Vorsehung unter ihrem Titel des Tetragrammaton unterstand. Hierher gehört die Auffassung ibn Ezras und des Nachmanides, die Mendelssohn zu Exodus 6,3 zitiert und teilweise annimmt.

<sup>73</sup> *Hilkhot Yesode Tora* 1,3.

<sup>74</sup> *Führer der Verirrten*, S. 134 (Übersetzung von M. Schwarz: I,129).

monides: „Alle seine (er sei erhoben) Namen, die sich in der Heiligen Schrift finden, sind von Taten abgeleitet [ . . . ] Ausgenommen ist ein Name, nämlich das Tetragrammaton, denn dies ist der ihm (er sei erhoben) vorbehaltene Name“.<sup>75</sup> Rabbi Josef Gikatilla ist mit der Erklärung des Maimonides in diesem Kapitel nicht zufrieden und schlägt eine andere vor. Gikatilla schildert die Gottheit in der „Pforte des Seins“, von Maimonides angeregt, und schreibt, das Tetragrammaton sei das Haupt aller Dinge, erhaben über alles, präexistent und ewig, war, ist und wird sein, gesondert von allem Irdischen.<sup>76</sup> Ferner schreibt er, dass alles Vorhandene sein Vorhandensein der Wahrheit von Gottes Existenz verdankt, und wenn es ihn nicht gibt, kann alles Vorhandene unmöglich sein; wenn aber alles Vorhandene vergeht, so vergeht er doch nicht.<sup>77</sup> Ferner schreibt Gikatilla dort – und das findet man nicht bei Maimonides –, dass die anderen Namen, *ehje ascher ehje* inbegriffen, alle mit der Weltschöpfung entstanden sind; nur das Tetragrammaton ist präexistent. Man spricht von Namen im Singular und meint damit nur das Tetragrammaton, das der einzige und präexistente Name ist. Im „Führer der Verirrten“ I,63 hat Gikatilla eine Schwierigkeit entdeckt; darüber schreibt er:<sup>78</sup> „Ich habe gesehen, dass der grosse Meister, der Verfasser des ‚Führers‘, *ehje ascher ehje* erklärt hat als das Existierende, das existiert. Gut und erfreulich ist es, dass er den Namen *ehje* als von der Wahrheit des Seins abgeleitet setzt, die reine Existenz ist, ohne dass eine Tätigkeit damit verbunden wäre. Ich bin allerdings äusserst erstaunt darüber, dass er diesen Namen so setzt, dass er nicht über sich (er sei erhoben) hinausgeht, indem er vom Existierenden spricht, das existiert. Aus seinen Worten scheint hervorzugehen, dass dieser Name einzig seine Wahrheit angibt. Mir scheint, es gebe seiner Meinung nach keinen Unterschied zwischen dem Tetragrammaton, das sein präexistentes Sein bedeutet, und dem Namen *ehje*, das auf alles Seiende hinweist, das auf Grund seiner [Gottes] Wahrheit existiert. Es dünkt mich auch, dass nach seiner (Friede sei auf ihm) Meinung die Namen *ehje* und das Tetragrammaton auf das gleiche hinauswollen. Daher sehe ich eine Schwierigkeit bei ihm: Warum soll denn der Name *ehje* so ausgesprochen werden, wie er geschrieben wird, das Tetragrammaton aber nicht, und weshalb weist das Tetragrammaton auf das einfache, abstrakte Sein hin, was beim Namen *ehje* nicht der Fall ist? Richtig finde ich es allerdings, dass er *ehje* vom Ausdruck für Sein und Existenz her erklärt“. Rabbi Josef Gikatilla lobt Maimonides

<sup>75</sup> *Führer der Verirrten*, S. 127 [Schwarz, S. 121 und Anmerkung 1].

<sup>76</sup> *Ginnath Egoz*, S. 23.

<sup>77</sup> *Ginnath Egoz*, S. 24.

<sup>78</sup> *Ginnath Egoz*, S. 59.

dafür, dass er erkannt hat, dass der Name *ehje ascher ehje* von der „Wahrheit des Seins“ abgeleitet ist. Das gehe aus den letzten Zeilen des Kapitels hervor, die aber von dem innerhalb des Kapitels Gesagten etwas abzuweichen scheinen, wo Maimonides beide Namen miteinander gleichsetzt und als notwendige Existenz interpretiert. Gikatilla denkt, dass es nach Maimonides keinen Unterschied zwischen dem Tetragrammaton und *ehje* gibt; seiner Meinung nach sei das Tetragrammaton der ursprünglichere Name, während *ehje* nur eine Umschreibung der Realität ist und „alles Seiende auf Grund seiner Wahrheit existiert“. Der an der Lehre von der Emanation Interessierte (Gikatilla) ist bestrebt, den Unterschied zwischen dem Tetragrammaton und dem Namen *ehje ascher ehje* hervorzuheben. Ausserdem argumentiert er gegen Maimonides, dass dieser den Unterschied zwischen dem Namen, der eben so gesprochen wie geschrieben wird, und dem Namen, der nicht nach seinen Buchstaben ausgesprochen wird, nicht beachtet, also den Unterschied in der Aussprache zwischen dem Tetragrammaton und dem Namen *ehje*. Mithin macht Rabbi Josef Gikatilla den Unterschied nicht am Empfänger und der Notwendigkeit, die Israeliten die jenseits des Sternkreises liegende Wahrheit zu lehren, fest, wie Maimonides es tut; vielmehr erklärt er *ehje ascher ehje* als Haupt der Emanation, als Beginn der irdischen Wirklichkeit.

Mendelssohn mischt sich nicht in die Diskussion zwischen Maimonides und Gikatilla ein. Er hält sich an die Ansicht Rabbi Josef Gikatillas und bringt eine Auslegung, mit deren Hilfe er den Unterschied zwischen *ehje ascher ehje* und dem Tetragrammaton betont:<sup>79</sup> „Es gibt einen grossen und beachtenswürdigen Unterschied zwischen ihnen; denn der heilige Name hat überhaupt keine Vokalisation und wird einmal als *adonaj*, einmal als *elohim* vokalisiert. Das weist darauf hin, dass er vor jedem Vernünftigen ausser ihm verborgen und versteckt ist, der ihn mit diesem Namen anruft. Deshalb haben unsere Weisen gesegneten Andenkens das Wort *le'olam* so ausgelegt: *le'olam* ist defektiv geschrieben, das heisst man hat ihn verborgen, ‚nicht so, wie ich genannt werde, werde ich geschrieben u. s. w.'. Man kann nämlich den Namen Gottes, er sei gelobt, nicht durch die Aussprache erklären, und er kann auch nur mit dem feinsten geläuterten Denken erfasst werden. Der Name *ehje* freilich hat die ihm zugehörige Vokalisation und wird so gelesen, wie er geschrieben wird; denn das erhabene Wesen, das so spricht, begreift sich selbst mit der allervollkommensten Begrifflichkeit wie der Sprechende, der sagt *ehje*; das ist der Begriffene, der sich selbst begreift. Vertiefe dich darin, dass dies ein erhabener Unterschied zwischen diesen heiligen Namen

---

<sup>79</sup> Mendelssohn, Bi'ur (Anmerkung 1) zu Exodus 13,15.

ist. Ich habe keinen Autor gesehen, der dagegen aufgetreten wäre.“ Diese Ausführungen Mendelssohns zeigen auch, wie wichtig ihm die Tradition war. Darüber hat jüngst Eduard Breuer in seinen Untersuchungen zu Mendelssohn des breiten gehandelt und Mendelssohns Auseinandersetzungen mit den modernen Bibelkritikern betont. Anders als Breuer betonen wir nicht die Auseinandersetzung mit den Nichtjuden, sondern die Tiefe seiner Gedanken im Vergleich mit den ihm vorliegenden jüdischen Quellen, wie aus den bei Breuer versteckten philosophischen Themen hervorgeht, die seine Meinung durchblicken lassen. Wo nötig, müssen wir untersuchen, ob sie mit seiner Meinung in den deutschen Schriften übereinstimmen oder nicht. In diesen Dingen tritt Mendelssohns jüdische Bildung klar zutage.

Was die Verse angeht, mit denen wir uns hier befassen, ist es nach Mendelssohns Ansicht überaus wichtig, sich in die Verborgenheit und Verstecktheit des Tetragrammaton zu vertiefen. Das hängt damit zusammen, dass wir ihn nur mit „geläutertem Denken“ erfassen und dass er nicht vokalisiert ist. Was Mendelssohn unter geläutertem Denken versteht, und worin die Läuterung besteht, hat er nicht erklärt. Außerdem hebt Mendelssohn hervor, dass man zwischen den zwei heiligen Namen – dem Tetragrammaton und *ehje ascher ehje* – zu unterscheiden habe. Er weist auf, dass der ewige Gott, der notwendigerweise existierende *ehje*, der Existierende, der existiert, ist, während das Tetragrammaton auf eine verborgener Schicht verweist, die mit „geläutertem Denken“ erkennbar ist.

Die Tatsache, dass das Tetragrammaton keine eigene Vokalisation hat, sondern dass die Vokalisation, die wir in den gedruckten Pentateuchen sehen, vom Namen *adonaj* oder *elohim* entlehnt ist,<sup>80</sup> ist ein weiterer Beweis dafür, dass der Name verborgen und versteckt ist. Demgegenüber hat der Name *ehje* eine Vokalisation; er ist eher offenbar und kann von uns ausgesprochen werden. Ein weiteres Thema, das Mendelssohn zur Sprache bringt, ist der Unterschied zwischen *ehje*, also erster Person, und dem Tetragrammaton, also dritter Person, die versteckter und erhabener als die erste Person ist.<sup>81</sup> Der Gedanke, dass „ich“ eine göttliche Schicht ausdrückt, die dem Menschen nahe ist, während „er“ eine versteckte und erhöhte Schicht meint,

<sup>80</sup> Rabbi Abraham ibn Ezra erörtert in seinem Kommentar zu Exodus 3,15 ein wenig die Vokalisation des Namens *adonaj*; möglicherweise hat Mendelssohn weiterentwickelt, was er bei ibn Ezra gefunden hat. Siehe *ibn Ezra zum Pentateuch*, ed. Ascher Weiser, Jerusalem 5737 [=1977], S. 77.

<sup>81</sup> Auch das ist bei ibn Ezra, S. 77, angedeutet.

findet sich bereits im Sohar.<sup>82</sup> Mendelssohn glaubte, das sei seine Entdeckung; vielleicht hat er es im Sohar gesehen und vergessen. Vorher taucht das Thema nicht auf. Da wir in Mendelssohns Kommentaren zum Pentateuch Zitate aus dem Sohar gefunden haben, ist anzunehmen, dass er von einer solchen Erklärung, die er dort gelesen hat, beeinflusst ist.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Mendelssohns Zeit bedurfte einer neuen Bibelübersetzung, und Mendelssohn hat getan, was er konnte. Als er über dieses erhabene Thema schrieb, dachte er offenbar mehr und tiefer darüber nach, als man ihm im allgemeinen zugetraut hat. Es verdient auch hervorgehoben zu werden, dass die Tatsache, dass ein so bedeutender Aufklärer wie Mendelssohn sein Denken auf die Gelehrten des Mittelalters abstützt, in der nichtjüdischen europäischen Aufklärung, die sich vom Mittelalter abgrenzte, ungewöhnlich ist; Amos Funkenstein hat bereits darauf hingewiesen.<sup>83</sup> Wie er zeigt, war zur Zeit, als sich die nichtjüdische Aufklärung im allgemeinen gegen die mittelalterliche Theologie wandte und sie kritisierte, die jüdische Aufklärung im allgemeinen und Mendelssohn besonders bestrebt, mit den aufgeklärteren Gedanken des Mittelalters in Verbindung zu treten und sich mit ihnen zu identifizieren. Wir haben gesehen, dass Mendelssohn beim Thema des Tetragrammaton die gemässigte philosophische Tradition des Nachmanides, der einige Auffassungen zur Synthese bringt, fortsetzt und insbesondere hinzufügt, was Rabbi Josef Gikatilla dazu sagt.

Mendelssohn war nicht nur derjenige, der eine neue Ära eröffnet hat; er hat auch fortzusetzen versucht, was er aus den Generationen vor ihm geschöpft hat.

<sup>82</sup> Gershon Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1940, S. 216. Über „du“ und „er“ siehe Sohar II,90a; III,290a; I,65b; I,204a-b. Auch Cordovero, *Parades rimmonim*, Koretz 5540 [=1780], Pforte der Beinamen, Kapitel 1 und Kapitel 5; Gikatilla, *Scha'are ora*, erste und zehnte Pforte, der sowohl „er“ als auch *ehje* behandelt.

<sup>83</sup> Amos Funkenstein, *Das Verhältnis der jüdischen Aufklärung zur jüdischen Philosophie des Mittelalters. Vorstellung und historisches Bewusstsein im Judentum und seiner kulturellen Umgebung* (hebr.), Tel Aviv 5751 [=1991], S. 189ff.