Die Deutung des Names in Exodus 3:14 : ein Votum für die Übersetzung "Ich werde sein, der ich sein werde"

Autor(en): **Pákozdy, Ladislaus M. von**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **11 (1955)**

PDF erstellt am: **27.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-960844

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

אהיה אשר אהיה

DIE DEUTUNG DES יהוה-NAMENS IN EXODUS 3:14

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

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

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

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

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

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

---

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

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

3. Es muß also danach gefragt werden, was der Text *in seiner gegenwärtigen «kanonischen» Gestalt*, so wie er aus den Händen des letzten «Redaktors» («*R*» = *rabbênû*, sagte geistreich *F. Rosenzweig*) stammt und durch ihn gerade an dieser Stelle und in dieser Form eingebaut wurde, seinen Hörern sagen will[2].

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

---

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

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

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

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

5. *Es kann kein Zweifel darüber bestehen:*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Unsere alte ungarische Übersetzung von *G. Károlyi* aus dem Jahre 1590 brachte in dem Text *die phonetische Umschreibung des hebräischen Wortes («EHEJE») mit einer relativ guten sachlichen Erklärung am Rande.* Die Revision von 1908 übersetzte schon «Vagyok, aki vagyok» (=Ich bin, der ich bin). Die neue Übersetzung in der Exodus-Probeausgabe[7] von 1953 mit Stimmenmehrheit ebenso. Damit folgte die Probeausgabe der Inkonsequenz und Mißdeutung der LXX und Vulgata, indem sie das אהיה in 3:12, 4:12.15 mit «*leszek*» (=«ich werde sein»), in 3:13 aber mit «*vagyok*» (=ich

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

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

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

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

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

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

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

nicht כי אתם לא תהיו עמי, weil es um das wesentliche *Sein* des Volkes geht, was es *ist*. Die drei ersten Teile des Verses bilden den Grund zu der futurischen Aussage des Versschlusses: ואנכי לא אהיה לכם (=«...so *werde ich* auch nicht der euere *sein*», oder in einer etwas freieren Übersetzung: «...so *werde* ich auch nicht für euch *da sein*, für euch wirken»; vgl. Ex. 4:16). In Hos. 1:9 stehen präsentische Nominalsätze und futurischer Verbalsatz mit einem Imperfekt (Voll-Aorist) nebeneinander.

Warum steht in Ex. 3:6 אנכי אלהי אביך (=Ich *bin* der Gott deiner Väter...»), und nicht אנכי אהיה אלהי אביך (mit אהיה)? Warum steht in 3:12 כי אהיה עמך («Ich *werde* mit dir *sein*...»), und nicht אנכי עמך oder אנכי הוא אשר עמך? Warum steht weiter in dieser Perikope — siehe 4:12.15 ואנכי אהיה עם פיך und 4:16 הוא יהיה לך לפה — so oft ein Imperfekt? Weil diese Imperfekta in der ganzen Perikope (einschließlich אהיה in 3:14) *ein Futurum ausdrücken wollen.*

b) *Oder* der Ausdruck müßte lauten: אנכי הוֶה אשר אנכי הוֶה, also eine Partizipialkonstruktion mit dem Verb היה. Dies Partizip von היה wäre zwar etwas ungebräuchlich, aber keineswegs «unhebräisch»; vgl. z. B. das partic. femin. הוֹיָה desselben Stammes in Ex. 9:3. Solch ein Partizipialsatz ist in ganz ähnlicher Konstruktion öfters zu finden, z. B. in 2 Sam. 15:20, wo er einen hoffnungslosen Zustand auszudrücken hat: ואני הולך על אשר אני הולך[8].

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

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

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

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

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

Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, «ihrer Väter Gott», muß den Israeliten bekannt gewesen sein, auch dann, wenn die herrschende Deutung von Ex. 6:3 recht hätte: so würden die Israeliten eben diesen Namen *'el šaddåj* gekannt haben und hätten somit keinen Anlaß gehabt, in *unserem* Sinne nach dem Namen des rufenden Gottes zu fragen. *Buber* u. a. haben also schon recht, wenn sie das מה שמו als «*Was ist's um seinen Namen?*» deuten[9].

Moses fragt hier in echt «ägyptischer» Weise[10] nach dem «verborgenen Namen» Gottes, weil man zu seiner Zeit überzeugt war, *durch die Kenntnis des geheimen, wahren, machterfüllten «Namens» der Gottheit die Gottheit in seiner Gewalt zu haben und die Gottheit durch den Namen für sich wirken lassen zu können*[11]. Man konnte durch

---

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

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

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

diese Kenntnis sogar selber ein «Gott» werden (vgl. Ex. 4:16 und 7:1, 12:12). Zu dem ungeheueren Unternehmen braucht das Volk

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

— meint Moses — die Macht der Gottheit «in der Hand zu haben», d. h. «seinen *Namen*». (Zu dieser Frage siehe noch: *Foucart*, Art. «Names» in: ERE IX, 151ff. und «Body» in: ERE II, 764, ferner *H. W. Obbink*, De magische betekenis van den naam inzonderheid in het oude Egypte, Amsterdam 1925, S. 79ff., 106ff., 113ff., 116.) Die Frage richtet sich also auf *die magische Verwendbarkeit des nach dem Lautbestande altbekannten*[12] *Namens* יהוה. Das Sklavenvolk wird diesen brauchbaren «Namen» erfahren wollen, meint Moses im Sinne der Erzähler, um den Gott der Väter, der sie aus Ägypten herausruft, auf der Tat zur Hilfe beschwören zu können. (Vgl. dazu Ex. 20:7!) Mit dieser Möglichkeit im voraus rechnend, läßt unser Text Moses die Frage stellen: «*Was ist's um seinen Namen? Was werde ich ihnen sagen?*».

c) Auf *diese* Frage antwortet Gott mit seinem אהיה אשר אהיה. Auch diejenigen, die die Übersetzung «Ich werde sein, (als) der ich sein werde» nicht billigen, geben fast alle zu, daß in dem אהיה אשר אהיה dasselbe in der 1. Person ausgesagt wird, was der Name יהוה in 3. Person von nun an bedeuten soll. (Auf die Frage: Was der Name יהוה als Klanggruppe bis dahin bedeutet hat? — kann ich hier nicht eingehen. Ich meine, die Antwort ist in der Richtung zu finden, in welche *R. Otto* (Das Gefühl des Überweltlichen. Sensus numinis. München 1932, S. 203ff.), oder vor ihm *Mowinckel* (bei *Otto*, a. a. O., S. 326f.), seitdem auch *Buber* (Die Schrift, insbes. II, 15; Die Schrift und ihre Verdeutschung, Berlin 1936, S. 339f.; Königtum Gottes², S. 234ff.) hingewiesen haben[13]. *Das* אהיה *muß an unserer Stelle genau dasselbe bedeuten, was es in dem unmittelbaren Textzusammenhange der gleichen Erzählung vorher (3:14) und nachher (4:12.15) bedeutet.* An diesen Stellen aber geht es darum, daß *Gott Seine helfende und erlösende Zu-kunft, Sein Kommen und Sein Mit-ihnen-sein verspricht*; Er braucht nicht beschworen zu werden und Er kann es auch nicht, *Er wird aber kommen und Er wird wirksam mit ihnen da-sein.*

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

[13] Seit der Abgabe meines Votums ist *Bubers* Moses², Heidelberg 1952, erschienen bzw. mir zugänglich geworden. Mit großer Freude kann ich hier die weitgehende Übereinstimmung mit seinen Ausführungen feststellen. Man vgl. S. 47ff. «Der brennende Dornbusch». Auch *Vriezens* «'Ehje 'ašer 'ehje», Festschrift *Bertholet*, 1950, ist mir später bekannt geworden.

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

e) In dieser Antwort Gottes eine Selbstverhüllung, eine Verweigerung des Namens zu sehen (wie manche Komm. und z. B. *Dornseiff*, ZAW 1935, S. 157), würde bedeuten, den Sinn der Erzählung ganz mitverstanden zu haben. Wenn man aber die Übersetzung «*Ich bin, der ich bin*» annimmt, so *kann* man nicht zu einem anderen Schluß kommen; dann darf man nicht von einer «Namens- und Wesensoffenbarung» durch diese Worte sprechen. Dann haben wir hier wirklich nichts mehr vor uns, als «eine althebräische Parallele» zu der Namensverweigerung und Namensverhüllung ägyptischer Gottheiten. Das «Ich bin, der ich bin» klingt im Ungarischen[14] als eine schroffe Abweisung, wie das entsprechende und wohlbekannte ägyptische *nwk pw nwk* («ich bin ich» oder «ich bin, der ich bin»; *nuk* = hebr. *'ănokî*!); vgl. dazu *A. Alt*, Ein ägyptisches Gegenstück zu Ex. 3:14, in: ZAW 1940/41, S. 159f. *Alt* schließt seine Deutung der Worte אהיה אשר אהיה so: «Sie haben vielmehr ihre Bedeutung als eine Selbstaussage Jahwähs über sein geschichtsmächtiges Wesen, das durch niemand und nichts in der Welt an der Verwirklichung seiner Pläne gehindert werden kann.» Vgl. weiter den Text[15] bei *J. B. Pritchard*, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Princeton 1952, S. 12ff. — *Es geht hier nicht um den*

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

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

[15] Besprochen in Anm. 11.

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

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

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

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

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

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

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

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

schichtlichen Offenbarungstaten mit immer mehr Gotteserkenntnis «erfüllt» wurde. *Dieser «Name» trägt auch die neutestamentliche Offenbarung, und ist in seiner Kyrios-Gestalt die festeste Rückverbindung zum «alten» Testament.* Dieser «Name» ist auch «offen» für die Großtaten Gottes und Seines Christus in der kommenden Endzeit, wohin ihre Augen richtend Israel und die Kirche DEN KOMMENDEN erwarten[16].

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

---

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

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