

"Ehejeh Ascher Ehejeh" (Exod 3,14)

Autor(en): **Schulze**

Objektyp: **Article**

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

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

PDF erstellt am: **11.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-960845>

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.

«EHEJEH ASCHER EHEJEH» (EXOD 3,14)

VON PFARRER DR. SCHULZE, FREIBURG I. BR.

Karl Jaspers sagt in seinem Werk: «Der philosophische Glaube» (1948): «Philosophie im Abendlande kann sich dem Tatbestand nicht verschließen, daß noch keiner der großen Philosophen ihres Bereiches bis Nietzsche einschließlich ohne gründliche Kenntnis der Bibel philosophiert hat»¹. Dies Wort trifft besonders auf Schelling zu. Er zitiert dauernd Bibelstellen oder spielt auf solche an. Leider hat der Herausgeber seiner Werke, Schellings Sohn, einst Dekan zu Weinsberg, diese Bibelstellen viel zu wenig kenntlich gemacht, da er wohl damals (1856—1860) annahm, daß alle Leser ohne weiteres die nötige Bibelkenntnis mitbrächten. Leider hat die Neuherausgabe durch Manfred Schröter (1927ff.) diesem Mangel nicht abgeholfen². Von den vielen Bibelstellen, die Schelling häufig anführt, möchte ich einmal das geheimnisvolle Wort aus der Geschichte vom brennenden Dornbusch herausgreifen, weil es Schelling in den verschiedensten Perioden seiner philosophischen Entwicklung immer wieder zum Ausgangspunkt eindringender philosophisch-theologischer Problematik genommen hat.

Bereits in der Frühschrift: «Vom Ich als dem Prinzip der Philosophie» (1795) philosophiert er von diesem Wort her: «Das Absolute kann nur durch das Absolute gegeben seyn. Ja, wenn es absolut seyn soll, muß es selbst allem Denken und Vorstellen vorhergehen, also nicht erst durch objektive Beweise d. h. dadurch, daß man über seinen Begriff hinausgeht, sondern nur durch sich selbst realisiert werden. Sollte das Ich nicht durch sich selbst realisiert seyn, so müßte der Satz, welcher sein Seyn ausdrückte, dieser seyn: wenn Ich bin, so bin Ich. Allein die Bedingung dieses Satzes schließt selbst schon das Bedingte in sich: Die Bedingung ist selbst nicht ohne das Bedingte denkbar, ich kann nicht mich unter der Bedingung meines

¹ S. 85.

² Vgl. Ernst Benz, Schelling, Zürich 1955, S. 65—72.

Seyns denken, ohne mich als schon seyend zu denken. In jenem Satz also bedingt nicht die Bedingung das Bedingte, sondern umgekehrt, das Bedingte die Bedingung d. h. er hebt sich selbst als bedingter Satz auf und wird zum unbedingten: *Ich bin weil ich bin*»³.

Ferner: «Das Ich ist also nur durch sich selbst als unbedingt gegeben»⁴. Daran knüpft sich die Anmerkung: «Gott kann für mich schlechterdings nicht Realgrund meines Wissens seyn, insofern er als Objekt bestimmt ist, weil er dadurch selbst in die Sphäre des bedingten Wissens fällt. Würde ich hingegen Gott gar nicht als Objekt, sondern als Ich bestimmen, so wäre er allerdings Realgrund meines Wissens. Aber eine solche Bestimmung Gottes ist in der theoretischen Philosophie unmöglich. Ist aber selbst in der theoretischen Philosophie, die Gott als Objekt bestimmt, doch zugleich eine Bestimmung seines Wesens-Ich nothwendig, so muß ich allerdings annehmen, daß Gott für sich absoluter Realgrund seines Wissens sey, aber nicht für mich, denn für mich ist er in der theoretischen Philosophie, die Gott als Objekt bestimmt, da er hingegen, wenn er = Ich ist, für sich selbst gar kein Objekt, sondern nur Ich ist. Beiläufig zu sagen, sieht man hieraus, daß man den ontologischen Beweis fürs Daseyn Gottes sehr fälschlich als bloß künstliche Täuschung darstellt: Vielmehr ist die Täuschung ganz natürlich. Denn was zu sich selbst Ich sagen kann, sagt auch: Ich bin»⁵.

Schelling wendet sich also unter Berufung auf Ex. 3:14 gegen Kants berühmte Kritik am ontologischen Gottesbeweis. Er hat von seiner «hochidealistischen» Auffassung aus: Denken gleich Sein am ontologischen Gottesbeweis festgehalten⁶. Man darf wohl annehmen, daß es sich um das Ergebnis langer Unterredungen mit dem Tübinger Stubengenossen Hegel handelt, denn auch Hegel hat Kants Argument mit den hundert Talern nicht gebilligt und hat es öfters, sowohl in der Geschichte der Philosophie⁷, wie in der Religionsphilosophie⁸ zu entwerten gesucht. Der Gottesname: Ich bin, der

³ I, 167.

⁴ I, 168.

⁵ I, 168 Anm.

⁶ Vgl. VIII, 237, X, 16; XIII, 156.

⁷ Werke ed. Glockner Bd. 19, 168, 583—586.

⁸ Bd. 16, 541f., 549.

ich bin, ermöglicht dem deutschen Idealismus, den kantischen Kritizismus zu «überschreiten»!

In dem «Weltalterfragment»⁹, das in der Originalausgabe enthalten ist¹⁰, nimmt Schelling mehrmals auf die Geschichte vom brennenden Dornbusch Bezug: «Die auffallendste Erscheinung ist . . . der Engel des Angesichts, oder, wie er auch geradezu genannt wird, der Engel Jehovahs. Mosen erscheint im flammenden Busch der Engel Jehovahs, der insofern von ihm unterschieden ist. Aber Elohim ruft zu ihm aus dem Busch (Ex. 3:2), bald hernach ist der, der zu ihm spricht, der Jehovah, woraus offenbar ist, daß nach der Meinung des Erzählers der, der Engel des Angesichts, auch der ist, der Jehova ist, und doch beide unterschieden. Der Sinn der Erzählung ist vielleicht sogar der, daß Mose eines Gesichts gewürdigt worden, jener höchsten Lebendigkeit, jenes innern verzehrenden aber immer wieder auflebenden (insofern auch nicht verzehrenden) Feuers, das die Natur der Gottheit ist»¹¹. Hier sehen wir Schelling auf dem Weg zu seiner berühmten Potenzenlehre. Er geht aus von einer Spannung innerhalb der Gottheit, die dann zur Expansion und zum theogonischen Prozeß führt, der im Christentum dann als trinitarischer angesehen wird. Auf den vorhergehenden Seiten hat Schelling lange Betrachtungen über die Gottesnamen angestellt, wobei er ebenfalls von Ex. 3:15 seinen Ausgangspunkt nahm¹².

In den von Manfred Schröter edierten Fragmenten zu den «Weltaltern» sagt Schelling in Anlehnung an Ex. 3: «Gott ist Grund seiner eigenen Existenz» oder: «Im beständigen Daseyn und beständig gehemmten Ausbruch des Feuers liegt das höchste Geheimnis.¹³» Ferner: «Gott ist Geist, dies Wort ist die neutestamentliche Aus-

⁹ Der Titel «Weltalter» stammt übrigens von Bengel! Er verfaßte unter diesem Titel ein chronologisch-apokalyptisches Werk. Vgl. Heinrich Hermelink, *Gesch. der evang. Kirche in Württemberg*, 1949, 225.

¹⁰ VIII, 199—344.

¹¹ VIII, 274.

¹² VIII, 272; vgl. auch VIII, 236: «Sie (gemeint ist die ‚Übergottheit‘) ist nicht die göttliche Natur oder Substanz, sondern die verzehrende Schärfe der Reinheit, welcher der Mensch nur mit gleicher Lauterkeit zu nahen vermag. Denn da in ihr alles Seyn wie im Feuer aufgeht, so ist sie nothwendig jedem unnahbar, der noch im Seyn befangen ist.» Vgl. auch VIII, 263.

¹³ Ed. Manfred Schröter 1946, S. 44 und 54.

legung jenes uralten; Gott ist Feuer. Denn die am richtigsten denken, haben längst geurteilt, daß dies Wort nicht gebraucht werde, um Gott in eine besondere Klasse vom Wesen einzuschließen, daß er in einem ganz anderen und vorzüglicheren Verstand Geist genannt werde als die Engel und die Menschen»¹⁴.

Noch deutlicher wird die Beziehung in der Einleitung der «Philosophie der Mythologie»: «Der wahre Gott ist der, *der seyn* wird, das ist sein Name. Als Moses fragt, unter welchem Namen er den Gott verkündigen soll, der das Volk aus Ägypten führen werde, antwortet dieser: ‚Ich werde seyn, der ich seyn werde‘. Hier also, wo der Gott in eigener Person spricht, ist der Name aus der dritten in die erste Person übersetzt, und ganz unstatthaft wäre es, auch hier den Ausdruck der metaphysischen Ewigkeit oder Unveränderlichkeit Gottes zu suchen. Es ist zwar die eigentliche Aussprache des Namens Jehovah uns unbekannt, aber grammatisch kann er nichts anderes seyn, als ein archaisches Futurum von hawa, oder in der späteren Form von haja = seyn. Die jetzige Aussprache ist in keinem Fall die richtige, da dem Namen, der eben nicht ausgesprochen werden sollte, seit alter Zeit die Vocale eines anderen Wortes (adonaj) untergelegt sind, das Herr bedeutet, woher auch schon in der griechischen (LXX!) und allen späteren Übersetzungen statt Jehovah der *Herr* gesetzt ist. Mit den wahren Vocalen konnte der Name ebenfalls alterthümlich Jiweh lauten, oder analog mit anderen Formen von Eigennamen Jahwo, jener mit dem Jewo in den Fragmenten des Sanchunathion, dieses mit dem Jao (*Iáω*) bei Diodor von Sicilien und in dem bekannten Fragment bei Macrobius übereinstimmend»¹⁵. In der «Philosophie der Offenbarung» heißt es dann: «Eine urkundlichere Erklärung des Namens Gottes aber, wie ich schon früher bemerkte, gibt es nicht, als die der wahre Gott selbst dem Gesetzgeber Israels erteilt. Denn, als dieser fragte, bei welchem Namen er ihn (den wahren Gott) dem Volk nennen sollte, antwortete ER: Nenne mich: Ich werde seyn, der ich seyn werde, dies ist mein Name.» Und eine andere Bedeutung hat auch der Name Jehovah nicht, der wenigstens seit Mosis Zeiten dem wahren Gott im ganzen

¹⁴ S. 220.

¹⁵ XI. 171f.

Alten Testament beigelegt wird¹⁶. In der Anmerkung heißt es dazu: «Das Ich werde seyn, der Ich seyn werde, kann entweder heißen: Ich werde seyn, der ich will, oder, wenn man das hebräische Tempus aoristisch versteht, Ich werde seyn, der ich bin, d. h. ich werde seyn und dabei doch derselbe bleiben, ich werde seyn ohne Nachtheil und ohne Veränderung meiner selbst»¹⁷.

An diesen chronologisch geordneten Zitaten läßt sich der ganze Entwicklungsgang des Schellingschen Philosophierens verfolgen, aus einer Fichteschen Ich-Philosophie heraus zu einer dem Christentum immer «positiver» entgegenkommenden Geisteshaltung. Dabei sind die hebräischen Kenntnisse, die sich der Theologe Schelling bei seinem alttestamentlichen Lehrer Schnurrer erworben hat, beachtlich. Man versteht gut, daß er eine Zeitlang daran dachte, sich im Fach des Alten Testaments und der orientalischen Sprachen zu habilitieren und daß er bei seiner zweiten Berufung nach Jena gern auch in der theologischen Fakultät als Honorarprofessor gelesen hätte. Eine Bedingung allerdings, die auf den Widerstand der Theologen stieß, und, da auch Goethe ihren Einwendungen sein Ohr lieh, zur Ablehnung Schellings für Jena führte¹⁸.

Sind nun Schellings Ausführungen zu Ex. 3 lediglich aus Reminiscenzen seines Theologiestudiums zu erklären? Ich meine, nein! Denn auch in dieser Frage ist weithin Übereinstimmung mit Oetinger festzustellen, die etwa in der «Freiheitsschrift» Schellings (1809) bis in den Wortlaut hinein zu verfolgen ist.

Oetinger kommt immer wieder auf Ex. 3 zu sprechen. Ich greife aus seiner Schrift: «Swedenborgs und anderer irdische und himmlische Philosophie», ed. Ehmman, Reutlingen 1855, einige Stellen heraus. In Auseinandersetzung mit dem Tübinger Philosophen Plouquet, einem Leibnizianer, der ebenfalls aus dem Pfarrerstand hervorgegangen war¹⁹, sagt er: «Man muß aus 2. B. Mose, Cap. 3 wohl merken, warum sich doch Gott dem Mosi in einem brennenden und doch nicht verzehrlichen Feuer geoffenbart, und, daß sogar die

¹⁶ XIII, 270.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Horst Fuhrmans, Schellings Philosophie der Weltalter, Düsseldorf 1954, S. 206—213.

¹⁹ H. Hermelink a. a. O., S. 249.

Stätte, wo dies Feuer brannte, heilig war. Nun heißt es zwar anfangs, der Engel des Herrn sei Mosis in der Flamme erschienen, daß also Gott und die Flamme dennoch unterschieden war.» Oetinger kombiniert nun mit 2 Kg. 2, Iof, 2 Kg. 6, 17 und 1. Joh. 1, um dann zu erklären: «Wahr ist es, Gott wird besser beschrieben durch das Unveränderlichsein: Ich werde sein, der ich sein werde; aber eben dies Unveränderlich-Sein offenbart sich nur in Feuer und Licht»²⁰. Gegen den Leibniz-Wolffschen Idealismus bzw. Spiritualismus erklärt Oetinger: «Das ewige Wort in der Seele spiritualisiert und simplifiziert allen Materialismus. Materie ist in Gott keine Materie. Der feurige Busch brannte und verbrannte nicht; das ist keine verblümete, sondern eine eigentliche Rede. Die Räder Ezechiels, und was er so körperlich von der Herrlichkeit Gottes schreibt, ist in Gott nicht körperlich; auch ist das Feuer der Seele kein Küchen-Feuer, aber doch Feuer, darin herbe, bitter, in idealischem Grund miteinander ein Rad der Natur ausmachen; und die Seele ist proprissime ein Rad der Natur, wie Jacobus Cap. 3 seine Grundidee, mehr als alle Apostel, angibt»²¹. «So wenig nun der feurige Busch, worin die successive Gebärung der Gottheit bestanden, dem unwandelbaren einfachen Grund: Ich werde sein, der ich sein werde, zuwider ist, so wenig ist die creatürliche Art conträr... denn: ‚In Gott ist ein unauflöslich Leben, wird aber Verstandes halber als aufgelöst nach und nach beschrieben‘²². Gegen die zu seiner Zeit übliche dogmatische Ausdeutung von Ex. 3 wendet Oetinger ein: «Wenn Theologi simplicitatem Dei beweisen, so berufen sie sich auf den feurigen Busch, aber dieser beweist nur indissolubilitatem et indestructibilitatem. Dies ist das erste Attributum Dei bei Paulo 1 Tim. 1:17. Wenn sie aber sagen, Gott sei ein Geist (!), so beweist dies nicht simplicitatem, denn pneuma hat Hebr. 2 nach dem griechischen Wort merismus Abtheilungen, wie von Mosis Geist auf die siebenzig Ältesten abgegeben wurde, ohne daß sein Geist getrennt worden»²³.

Es ist anzunehmen, daß Oetinger von seinem theosophischen Verständnis von Ex. 3 aus argumentiert. Für diese seine Theosophie

²⁰ S. 270.

²¹ S. 295.

²² S. 176f.

²³ S. 356.

aber ist in erster Linie Jacob Boehme, in zweiter Linie aber die mittelalterliche jüdische Mystik, die Kabbala, konstitutiv. Wir fragen daher nach der Boehmeschen Auslegung von Ex. 3. Doch ist mir eine solche noch nicht begegnet. Boehme hatte vor, im Rahmen der «177 Theosophischen Fragen» einzugehen auf die Probleme, die die Geschichte vom brennenden Dornbusch für ihn aufwarf (Frage 95.) Aber zur Ausführung ist er nicht mehr gekommen, so daß nur das Thema, nicht aber die Entwicklung vorhanden ist²⁴.

Hat sich die Kabbala mit Ex. 3 befaßt? Die Antwort fällt bejahend aus. Bekanntlich hatten die Kabbalisten ein brennendes Interesse an den göttlichen Namen im A. T. Sie teilten die einzelnen Gottesnamen wie El chaj, Adonaj, Zebaoth, El Schaddaj, Jah und JHWH den einzelnen Sephiroth zu. Der Gottesname von Ex. 3 Ehejeh wurde von ihnen der obersten Sephirah «Kether» zugeordnet²⁵. Man hielt ihn also für sehr wichtig. Denn die Sephirah «Kether» galt als die Mutter aller andern Sephiroth. So kann es denn im Sohar — den Oetinger als dem N. T. gleichzeitig ansah²⁶ — III, 65a heißen: «Der Name Ehejeh bezeichnet die unterschiedslose Einheit alles Seienden, den Zustand, in dem alle Pfade der Weisheit noch verborgen und miteinander vereint sind, ohne sich zu unterscheiden. Aber wenn sich eine Bestimmungslinie entwickelt, wenn die Mutter bezeichnet werden soll, die in ihrem Schoß alle Dinge trägt, und wenn es dann Zeit ist, diese Dinge zu entwickeln und den erhabenen Namen zu offenbaren, dann sagt Gott von sich: *der* ich sein werde. Wenn endlich alles gebildet und aus jenem Schoß hervorgegangen sein wird, wenn jedes Ding seinen Platz erhalten hat und nun das Einzelne zu bezeichnen ist, dann nennt Gott sich JHWH oder «Ich bin, der ich sein werde». Das ist das Geheimnis des von Gott geoffenbarten Namens, den vor Mose niemand kannte»²⁷.

Als weitere Erwähnungen von Ex. 3 bzw. des Gottesnamens Ehejeh nennen wir noch II, 42a—43; I, 165b—166a; II, 21b—22a²⁸.

Wenn wir Schellings Spekulationen über Ex. 3 mit denen Oetin-

²⁴ Werke ed. Schiebler Band VI, S. 632.

²⁵ Erich Bischoff, Elemente der Kabbalah, 1913, 181.

²⁶ Abhandlung, wie man die hl. Schrift lesen solle ed. Ehmman, 1853, S. 3.

²⁷ Bischoff a. a. O., S. 90f.

²⁸ Ernst Müller, der Sohar, 1932, 49, 141, 219, 220.

gers und denen des Sohar vergleichen, so müssen wir zu dem Ergebnis kommen, daß er von beiden Elemente aufgenommen hat. Das schließt keineswegs aus, daß er nicht selber in genialer philosophischer Intuition die ihm dargebotenen Elemente selbständig weiterverarbeitet hat. Daß Schelling die Kabbalisten und speziell den Sohar kannte, bezeugt er selbst bereits in den Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus (1795) im 7.²⁹ und 8. Brief³⁰, in der «Freiheitslehre»³¹, den Entwürfen zu den «Weltaltern»³² und in der «Philosophie der Offenbarung»³³. Hinzu kommt die häufige Auseinandersetzung mit den Lehren der Kabbalisten, die in vielen Werken sichtbar ist, die wir aber in einem gesonderten Aufsatz behandeln wollen.

ZWEI MESSIASSE AUS DEM REGELBUCH VON CHIRBET QUMRAN

VON KURT SCHUBERT, WIEN

Unter dem Titel «Discoveries in the Judean Desert I, Qumran Cave I», Oxford 1955, veröffentlichten D. Barthélemy O. P. und J. T. Milik die bisher unveröffentlichten Textfragmente, die in der Höhle I im Gebiet von Chirbet Qumran gefunden wurden. Von besonderem Interesse sind die unter Nr. 28, S. 107—130, unter der Überschrift *Annexes à la règle de communauté* gebrachten Abschnitte, die unter anderem auf die Messiaserwartung der essenistischen Gemeinschaft von Qumran, deren Milieu auch für die neutestamentliche Zeitgeschichte von eminentem Interesse ist¹, neues Licht wer-

²⁹ I, 313

³⁰ I, 326.

³¹ VII, 411.

³² Ed. Schröter 1946, 88.

³³ XIV, 253.

¹ Über die Zusammenhänge zwischen dem Milieu der Gemeinschaft von Qumran und demjenigen des frühen Christentums siehe Karl Georg Kuhn,