

# Moses Mendelssohns Interpretation des Tetragrammaton: "Der Ewige"

Autor(en): **Horwitz, Rivka**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **55 (1999)**

PDF erstellt am: **17.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-960730>

## **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.

# Moses Mendelssohns Interpretation des Tetragrammaton: „Der Ewige“

von *Rivka Horwitz*\*

Am Anfang seiner Laufbahn neigte Moses Mendelssohn (1729–1786), der bekannte jüdische Philosoph der Aufklärung, zu Themen des zeitgenössischen Denkens und war besonders von der Philosophie von Leibniz, Wolff und Locke beeinflusst. Er interessierte sich unter anderem für Aesthetik, Sprache und Unsterblichkeit der Seele – Themen von überragender Bedeutung zu seiner Zeit. Sein Leben änderte sich jedoch, nachdem im Jahre 1769 Diakon Johann Kaspar Lavater in Zürich Teile aus der „Palingénésie“ des Genfer Charles Bonnet ins Deutsche übersetzt hatte. In diesem Buch wurde der Versuch unternommen, die Wahrheit des Christentums zu beweisen. Lavater sandte Moses Mendelssohn die Übersetzung mit dem öffentlichen Appell, Charles Bonnet zu widerlegen oder die Religion seiner Väter zu verlassen und die Beweise des Verfassers anzunehmen. Mendelssohn befand sich in einer schwierigen Lage. Er fürchtete sich davor, das Christentum zu kritisieren, weil eine solche Kritik einen Ausbruch von Gewalt gegen die Juden hätte veranlassen können, die damals keine bürgerlichen Rechte besaßen und an vielen Orten nicht einmal wohnen durften. Mendelssohn empfand, dass er zu einem unterdrückten Volk gehörte, das von der herrschenden Nation Schutz und Schirm erflehen musste. Er musste also eine dem Judentum angemessene Lösung finden, ohne das Christentum zu verletzen, obwohl er an diesem Kritik übte.<sup>1</sup> Es gab freilich Aufklärer, die Men-

\* Aus dem Hebräischen in: *Madda'e ha-Jahadut* 37 (5757/1997), S. 185–214, übersetzt von S. Lauer.

<sup>1</sup> Siehe seinen Brief an Lavater, *Moses Mendelssohns Gesammelte Schriften*. Jubiläumsausgabe (JubA) 7. Über Mendelssohns Verhältnis zum Christentum siehe auch den „Bi'ur“ [d. i. der hebräische Kommentar zu Mendelssohns Pentateuch-Übersetzung, jetzt in JubA, Bände 15–18, Teilübersetzung des Bi'ur in Band 9, Teil 3] Ex 3,13. Zu „Mendelssohn und das Christentum“ siehe den Briefwechsel mit dem Erbprinzen von Braunschweig-Wolfenbüttel, JubA 7, S. 299–305. Siehe auch Alexander Altmann, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, Philadelphia 1973 (Altmann, *Biographical Study*), S. 535.

delssohn brieflich unterstützten; aber in der Öffentlichkeit verteidigte ihn niemand. Lavaters Tat hatte einen schicksalhaften Einfluss auf Mendelssohns Leben. Er verfiel in eine schwere Krankheit, an deren Folgen er auch vorzeitig starb. Dieses Vorkommnis führte dazu, dass seine geistigen Interessen sich änderten. Er begann, seinen Brüdern zu helfen und über jüdische Gegenstände zu schreiben. Einige Jahre später beschloss er, den ganzen Pentateuch ins Deutsche zu übersetzen (in hebräischer Schrift, wie damals üblich) und der Übersetzung einen hebräischen Kommentar in Raschi-Schrift beizugeben. Er selbst übersetzte den ganzen Pentateuch und kommentierte den Wochenabschnitt „Bereschith“ (Gen 1,1–6,8) und das Buch Exodus. Die übrigen Bücher wurden von Mendelssohns Gefährten kommentiert, während er Chefredakteur der ganzen Ausgabe war. Diese Übersetzung heisst „der Biʿur“ oder „Pfade des Friedens“.<sup>2</sup> Mit diesem Unternehmen wollte Mendelssohn seinen jüdischen Brüdern helfen, die jüdische Lehre festzuhalten, während sie das Ghetto verliessen und in die neue Welt eintraten. Das Tetragrammaton und der Name *Adonaj* sind biblisch. Jeder dieser Namen verweist auf einen anderen Aspekt des Gottesverständnisses. *Adonaj* kommt in der Bibel selten vor, ist aber zur festen Übersetzung des Tetragrammaton geworden, da es seit der rabbinischen Zeit nicht mehr ausgesprochen wird. Die Übersetzung *kyrios* findet sich in der Septuaginta und in den Schriften Philons. Ohne Zweifel ist dieser Name in vorchristlicher Zeit geprägt worden. Die Prägung eines neuen Gottesnamens ist sehr folgenreich und verlangt deshalb von jedem Philosophen besonderes, vertieftes Nachdenken. Der Gottesname ist deswegen so wichtig, weil er Charakteristiken und We-

<sup>2</sup> Dazu siehe Werner Weinberg in JubA 15.1, vii–cliv; ders., Language Questions Relating to Moses Mendelssohns Pentateuch Translation, in: *Hebrew Union College Annual (HUCA)* 55 (1984), S. 197–241, sowie das wichtige Buch von Perez Sandler, *Moses Mendelssohns und seiner Gruppe Kommentar zur Tora* (hebr.), Jerusalem 5701/1941, und Altmann, *Biographical Study*, S. 368–420. Wie ich im Oktober 1994 in Boston von Prof. Uriel Simon gehört habe, hat Altmann zugestanden, dass er das Thema Bibelkommentar in seinem Buch nicht erschöpfend behandelt hat. Über den Zusammenhang zwischen Mendelssohn und den mittelalterlichen jüdischen Quellen siehe David Sorkin, *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*, Berkley 1996; Raphael Jospe, Biblical Exegesis as a Philosophic Literary Genre: Abraham Ibn Ezra and Moses Mendelssohn, in: *Jewish Philosophy and the Academy*, ed. Emil L. Fackenheim and Raphael Jospe, Teaneck 1996, S. 48–92; Edward Breuer, *The Limits of Enlightenment: Jews, Germans and the Eigehtheenth-Century Study of Scripture*, Cambridge/Mass. 1996; Edward Israel Breuer, Die Aufklärung und die Schrift. Untersuchung über Moses Mendelssohns frühe Schriften (hebr.) in: *Zion* 59 (5745/1985), S. 445–463; siehe auch Yerucham Lachover, Rambam und die jüdische Haskala (Aufklärung) in ihren Anfängen (hebr.) in: *Moznayim* 3 (5695/1935), S. 539–546.

sen Gottes ausdrückt. Mendelssohn, der das Tetragrammaton mit „Der Ewige“ übersetzte, hat damit etwas ganz Neues eingeführt. Ziel dieses Essays ist es, Mendelssohns Gedanken und deren Rezeption nachzugehen.

Mendelssohn hat mit voller Absicht für das Tetragrammaton eine neue, unübliche Übersetzung gewählt. In dieser Wahl – anstelle der zu seiner Zeit üblichen Übersetzung „Der Herr“, die auf dem Namen *Adonaj* beruht – steckt eine antichristliche Tendenz. Die Christen übersetzen das Tetragrammaton mit *kyrios* (*dominus*, the Lord, der Herr<sup>3</sup>) und ähnlichen Namen, die das Herrschertum des Schöpfers ausdrücken, aber nicht die Bedeutung des Tetragrammaton in Hinsicht auf Zeit oder Ewigkeit. Den Christen, die am Anklang an ihren Herrn Christus interessiert waren, passte diese Übersetzung, die es seit den frühen Bibelübersetzungen gibt; es fiel ihnen leicht, mit dieser Übersetzung des Tetragrammaton christliche Anspielungen zu verbinden.

Mendelssohn entfernte sich von der Übersetzung des Tetragrammaton, die dem Wort *Adonaj* entspricht, und zog eine andere, ebenfalls auf einer jüdischen Quelle, nämlich der Wurzel *haja* („sein“), beruhende vor. Indem Mendelssohn das Tetragrammaton mit „der Ewige“ übersetzte, drückte er damit seinen Willen aus, den Bereich der Zeit und Existenz wieder zu betonen und sich vom Bereich der Herrschaft des Schöpfers, den man mit Herrschaft und Königtum assoziieren könnte, zu entfernen. Wenn es beispielsweise in Ps 23,1 heisst „Gott [Tetragrammaton] ist mein Hirte“, können Christen leicht an den „guten Hirten“ denken; durch die Übersetzung des Tetragrammaton mit „Herr“ wurde die christliche Verbindung mit Christus, dem Hirten, hergestellt. Die Christen neigten dazu, zu vergessen, dass im hebräischen Original das Tetragrammaton steht, das eine ganz andere Bedeutung hat.<sup>4</sup> Möglicherweise dachte Mendelssohn, die Deutung des Tetragrammaton als Herrschaft könnte für die Juden, die das Ghetto verliesen, problematisch sein, und vielleicht fiel es ihm auch aus persönlichen Gründen schwer, es durch einen Namen mit christlichen Anklängen wiederzugeben, weil er auch nach der Lavater-Affäre bittere Kämpfe mit dem Christentum auszufechten hatte. Ziel dieser neuen Namensgebung war es, den jüdischen Glauben, der von nun an Gott den Ewigen hiess, vom christlichen Glauben, der seinen Gott weiterhin den Herrn nannte, zu trennen. Der aufgeklärte Jude, der aus dem Ghetto heraustrat, nennt seinen Gott bei einem anderen Namen als der Christ, mit dem er in engem Kontakt ist.

---

<sup>3</sup> Auch Luther hat das Tetragrammaton mit „der Herr“ übersetzt.

<sup>4</sup> Franz Rosenzweig, „Der Ewige“, in: *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, S. 185.

Mendelssohn hatte Recht damit, dass er sich von der Übersetzung des Tetragrammaton durch die Wurzel von *Adonaj* entfernte. In den 150 Jahren seit seiner Übersetzung ist seine Weltanschauung, die sich darin ausdrückt, ernst genommen worden, jüdische Bibelübersetzer haben das Attribut „Herr“ vermieden. Es ist eine Tatsache, dass sich die von ihm geprägte Benennung „der Ewige“ unter den Juden der Zeit nach ihm stark verbreitet hat. Mendelssohns Bibelübersetzung ist in 27 Ausgaben in Deutschland, Österreich, Frankreich, Polen, Wilna und Pest herausgekommen; es gibt davon auch Übersetzungen und Bearbeitungen.<sup>5</sup> Die jüdische Gesellschaft bediente sich ihrer in hohem Masse, sowohl für das Studium als auch in der Synagoge. Viele Rabbiner gaben ihre (abgedruckte) Approbation zu den wiederholten Auflagen des „Biʿur“, vor allem in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als die Juden nicht mehr Hebräisch konnten und keine andere traditionelle Übersetzung vorhanden war. Es gab zwar die Übersetzung von Blitz aus dem Jahre 1679, doch war diese nicht mehr angemessen,<sup>6</sup> und die Juden wollten

<sup>5</sup> Siehe Steven M. Lowenstein, *The Readership of Mendelssohn's Bible Translation*, in: *HUCA* 52 (1982), S. 170–213 und Weinberg in *JubA* 15.1, iix–iilx. Lowenstein und Weinberg sind wichtig, beschäftigen sich aber mit den Problemen der Übersetzung, nicht des Kommentars. Manche zitieren aus Mendelssohns Einleitung zum Biʿur, wo er schreibt, dass „die Kenntnis des Hebräischen zurückgeht“. Im ganzen Aufbau des „Or la-netiva“ steckt freilich ein gewisses Paradox: Die Übersetzung ist für diejenigen gemacht worden, die nicht mehr Hebräisch können, während der Kommentar gerade für in der hebräischen Traditionsliteratur Bewanderte geschrieben ist. Der Kommentar ist ja eine Art Anthologie aus den *Miqraʿot Gedolot* mit persönlichen Zusätzen. Zu diesem Thema siehe auch Michael Brocke, *Die Bibelübersetzungen der deutschen Juden: Zwischen Moses Mendelssohn und Martin Buber und Franz Rosenzweig* (hebr.), in: *Akten des 10. Weltkongresses für jüdische Studien*, Jerusalem 1989, Abt. 2, Bd. 2, S. 35–40, besonders S. 36, 38.

<sup>6</sup> *Tora, Propheten und Hagiographen*, übersetzt von Jekutiel Blitz, Amsterdam 1676–1679. Es handelt sich um eine Übersetzung in volkstümliches Deutsch in hebräischer Umschrift. Altmann, *Biographical Study*, S. 409, könnte fälschlicherweise so verstanden werden, als hätte sich Blitz einer alten deutschen Schrift bedient. Wenn man sich Blitz' Text ansieht, versteht man bald, warum Mendelssohn eine neue Übersetzung als wichtig ansah. Die Sprache der Übersetzung ist ein jüdisch-deutscher Dialekt, der Druck sehr schwer leserlich, der Kultur der Aufklärung fremd, und die Übersetzung ist voller Ungenauigkeiten im Hebräischen wie im Deutschen. In seiner Einleitung zur Übersetzung und Erklärung der Tora, „Or la-netiva“, schreibt Mendelssohn: „Ich habe die Übersetzung des R[abbi] Jekutiel gesehen [. . .] Seine Absicht mag vielleicht löblich gewesen sein, und deshalb fand er die Zustimmung der Weisen seiner Zeit; aber was er gemacht hat, ist gar nicht lobenswert, denn er hat das Wesen der heiligen Sprache nicht erfasst und die Tiefe ihrer poetischen Ausdrücke nicht verstanden, und was er davon begriffen hat, hat er in eine stammelnde, schlechte und ganz verderbte Sprache übertragen“ (*JubA* 15.1, S. 39a = *JubA* 9.1, S. 55f). Es ist interessant festzustellen, dass Blitz vorsichtigerweise Ex 3,14a nicht übersetzt hat – wie es auch Rabbiner Hirsch und Rabbiner

natürlich nicht Pentateuch-Ausgaben benutzen, deren Übersetzung von Missionaren stammte. Meir Hildesheimer bringt in seinem Artikel über die Mendelssohn-Rezeption in der rabbinischen Literatur des 19. Jahrhunderts viel dazu.<sup>7</sup> Nicht wenige Rabbiner sahen in Mendelssohn einen Juden, der die Tora und die Gebote hielt. Weil die Übersetzung in fließendem und grammatikalisch korrektem Deutsch abgefasst war, und der Kommentar zur Hauptsache auf den „Miqra'ot Gedolot“ basierte, benützte man das Werk auch in den Synagogen.<sup>8</sup>

Die Bezeichnung „Der Ewige“ oder „das ewige Wesen“ für das Tetragrammaton ist so wichtig geworden, dass Übersetzer, die Mendelssohns Stil kritisch gegenüberstanden und es vorzogen, die Tora in anderer Sprache zu übersetzen, diese Bezeichnung doch beibehielten. Sie findet sich, wie wir später sehen werden, auch in den Schriften des Philosophen Hermann Cohen; es könnte sein, dass sie für ihn zum Rationalismus des 19. Jahrhunderts gepasst hat. Die Übersetzungen von Leopold Zunz,<sup>9</sup> Ludwig Philippson (der

---

Bamberger gehalten haben. Siehe auch Perez Sandler (oben Anmerkung 2), S. 63–66, in dem Abschnitt, der dem Tetragrammaton gewidmet ist. Seine Ausführungen sind teilweise ungenau.

7 Meir Hildesheimer, Moses Mendelssohn in Nineteenth-Century Rabbinical Literature, in: *Proceedings of the Academy of Jewish Research (PAAJR)* 55 (1988), S. 79–133. Hildesheimer stützt sich auf die Approbationen und zitiert eine sehr lange Reihe von Rabbinern, unter ihnen Hirsch Levin, Jehuda Fernbach und Schemaja Landsberg, die ihre Approbation zur ersten Auflage von 1783 gegeben haben. Weitere Approbationen stammen von Mordechai Baneth, Mose Minz, Akiba Eger, Jakob Josef Ettlinger und Elasar Dov Ottensosser, Leiter der Jeschiwa in Hochberg. Überraschend ist die Erwähnung von Abraham Benjamin Wolf Hamburger, Leiter der Jeschiwa in Fürth, der gegen das Studium profaner Gegenstände war. Hildesheimer erwähnt auch die vielen Approbationen, deren der „Bi'ur“ in Osteuropa, besonders in Litauen gewürdigt wurde, sowie lobende Worte in den Schriften von Zvi Hirsch Kalischer, Esriel Hildesheimer, Nathan Adler (dem späteren Oberrabbiner von England), Meir Lehmann und Elijah Gutmacher. Man wird gewiss noch überprüfen müssen, wann diese Dinge geschrieben worden sind, und ob nicht ein Teil davon ambivalent ist.

8 Eine Übersetzung, die dem Zeitgeist entspricht, wird volkstümlich, und ihre Herkunft wird gemeiniglich vergessen. Eine Freundin hat mir erzählt, dass man in Chadarim in Brooklyn gelegentlich das Tetragrammaton mit „der Eibiger“ übersetzt. Wie es dazu gekommen ist, weiss ich nicht. Ich habe jedoch die allgemeine Beobachtung gemacht, dass man in den Vereinigten Staaten die Bezeichnung „The Eternal“ benützt; sie findet sich auch in der englischen Übersetzung des Kommentars von Nachmanides zum Pentateuch; siehe C. B. Chavel, *Ramban, Nachmanides, Commentary on the Torah*, Part 1, New York, S. 62 (nur ein Beispiel von vielen).

9 *Tora, Propheten und Hagiographen*, in der Übersetzung von Zunz, ohne hebräischen Text, redigiert von Leopold Zunz und übersetzt von H. Arnheim und M. Sachs, Berlin 1837. Zunz übersetzt Ex 3,14a: „Ich werde seyn, der Ich bin“.

seiner Übersetzung einen langen Kommentar beigab),<sup>10</sup> und des orthodoxen Rabbiners Selig Bär Bamberger<sup>11</sup> stützen sich auf Mendelssohns Übersetzung. Sie konnten wie Mendelssohn in seinem Kommentar argumentieren, dass das Tetragrammaton die ewige Gegenwart ausdrückt und somit den Grundsatz wahr, dass es eine Vorsehung gibt. Rabbi Meir Fürth aus Dessau schreibt in seinem Buch „Divrei Yoscher“:<sup>12</sup> „Es ist bekannt, dass die deutsche Übersetzung der Tora von dem gelehrten Rabbi Moses Dessau seligen Angedenkens die beste aller vorhandenen deutschen Übersetzungen ist. Er hat das Tetragrammaton nur mit dem Wort „Ewiger“ oder „ewiges Wesen“ [. . .] übersetzt, obgleich das Tetragrammaton mehr ausdrückt; etwa, dass der Heilige, gelobt sei er, notwendigerweise existiert, alles weiss, alles lenkt, und anderes mehr.“

Zu Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts wurden Bibelübersetzungen ins Englische und Französische veranstaltet, die unter dem Einfluss Mendelssohns standen; darin wird das Tetragrammaton mit „der Ewige“ wiedergegeben. So steht es mit der französischen Übersetzung von Grand Rabbin Zadoc Kahn<sup>13</sup> und der englischen Übersetzung von M. Rosenbaum

<sup>10</sup> *Tora*, übersetzt von Ludwig Philippson, Leipzig 1858. Es handelt sich um eine Pentateuch-Übersetzung mit Kommentar und Abbildungen von schönen Holzschnitten. Es scheint, dass der Kommentar von Mendelssohns „Bi'ur“ und verschiedenen wissenschaftlichen Arbeiten beeinflusst ist. Philippson beginnt seinen Kommentar zu Ex 3,14a mit der Erklärung von Raschi und führt danach noch viele Erklärungen an, u. a. von Philon, Michaelis, Rabe und Josef Albo. Aber zu Beginn von Ex 3,15 identifiziert er sich mit Mendelssohns Übersetzung und zeigt auf, dass die Hauptsache darin besteht, dass dieser Name „unveränderliche Ewigkeit“ bezeichnet. Dies deutet auf Philippsons Streben nach Übereinstimmung mit der zeitgenössischen Philosophie hin.

<sup>11</sup> *Fünf Bücher der Tora*, Isaak Dov Bamberger, mit dem hebräischen Text, Frankfurt 1867. Die Übersetzung scheint als Exemplar zum Gebrauch in den orthodoxen Synagogen in Deutschland gedacht zu sein. An der Übersetzung waren Rabbiner Abraham Adler und Meir Lehmann beteiligt.

<sup>12</sup> *Divrei Yoscher*, o. O. 1818, S. 24b. Das Buch wimmelt von Druckfehlern. Es handelt sich um einen polemischen Traktat über Kindererziehung.

<sup>13</sup> Zadoc Kahn, *La Bible*, Paris 1899 [„La Bible du Rabbinat“]. Möglicherweise war er von Mendelssohn beeinflusst und umschrieb deshalb das Tetragrammaton mit „l'Eternel“, vielleicht liegt aber auch der Einfluss der in Genf erschienenen kalvinistischen Übersetzung vor, die Rosenzweig erwähnt. Es gab nämlich eine beliebte protestantische Übersetzung ins Französische, die 1874–1880 von L. Segond verfasst wurde und unter dem Einfluss der Genfer Übersetzung stand. Auch hier wird das Tetragrammaton mit „l'Eternel“ wiedergegeben und betont, dass Gott war, ist und sein wird. Siehe Jacob A. Loewen, *The Name of God in Translations*, in: *The Bible Translator* 36 (1985), S. 402.

und A. M. Silbermann, der Raschis Kommentar, vokalisiert und übersetzt, beigegeben ist.<sup>14</sup>

Rabbiner Samson Raphael Hirsch und Franz Rosenzweig haben sich – aus Gründen, auf die wir noch eingehen werden – gegen die Bezeichnung „der Ewige“ als Übersetzung für das Tetragrammaton gewandt, dabei jedoch die Bezeichnung „der Herr“, die bis dahin im Deutschen üblich war, vermieden. Hirsch übersetzte sowohl das Tetragrammaton als auch den Namen *Elohim* mit dem deutschen Wort „Gott“; nur liess er „Gott“ als Übersetzung für das Tetragrammaton gesperrt (also betont) drucken, aber als Übersetzung für *Elohim* ungesperrt. Wenn in der Bibel beide Namen nebeneinander stehen, übersetzte Hirsch, als ob nur das Tetragrammaton stünde, also gesperrt gedruckt; er verzichtete also auf den Doppelnamen. Darin zeigt sich die Schwierigkeit, den Namen *Elohim* zu übersetzen. Man kann sagen, Hirsch habe in der Tat auf die Übersetzung des Tetragrammaton überhaupt verzichtet, da er sich für die Übersetzung zweier so verschiedener Namen eines einzigen Wortes bediente. Ex 3,14 hat Hirsch nicht übersetzt, sondern hebräisch gelassen. Zijoni schreibt: „Ich habe alle Übersetzungen geprüft und nirgends diese beiden Namen übersetzt gefunden [. . .]. Wenn *ehje* ein Name ist, was heisst dann *ascher ehje*? Kann man sagen, „Ruben, der Ruben ist“? Vielmehr ist [das zweite] *ehje* eine Erklärung des Namens“.<sup>15</sup>

Hirsch ging gewissermassen auf Übersetzungen vor Mendelssohn zurück, wie z. B. auf diejenige von Blitz, der sowohl das Tetragrammaton als auch den Namen *Elohim* mit dem deutschen „Gott“ übersetzte, aber dann, wenn das Tetragrammaton und *Elohim* nebeneinander stehen, „Gott, der Herr“ übersetzte.<sup>16</sup> So hielt es auch der führende Reformers Gotthold Salomon in seiner Pentateuchübersetzung von 1837: Er übersetzte beide Namen mit „Gott“, und nur wenn sie nebeneinander stehen „Gott, der Herr“.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Diese Pentateuchausgaben sind mehrmals aufgelegt worden. *Chumash with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary in English and Hebrew*, by A. M. Silbermann and M. Rosenbaum, London 1929–1934. Diese Tora-Übersetzungen, die sich Mendelssohns Übersetzung des Tetragrammaton bedienen, sind später auch mit der Approbation von Rabbi Moshe Feinstein herausgekommen.

<sup>15</sup> Das Zitat des Zijoni ist Menahem M. Kascher, *Tora schelema*, Bd. VIII, New York 1944, S. 150, § 176, entnommen. Was die Frage betrifft, ob Ex 3,14 ein Gottesname sei oder nicht, ist darauf hinzuweisen, dass Maimonides in seiner Erörterung des Verbots, heilige Namen zu löschen, Ex 3,14 nicht erwähnt (Jesode hat-Tora, 6,1–2).

<sup>16</sup> Z. B. Gen 2,4.

<sup>17</sup> Gotthold Salomon, *Tora, Propheten und Hagiographen, ins Deutsche übersetzt, ohne hebräischen Text*, Altona 1837. Eine Rezension dieser Übersetzung in: *Allgemeine Zeitung des Judentums (AZJ)* [3] (1839), S. 342f.



Rosenzweig und Buber stimmten in ihrer Bibelübersetzung mit Mendelssohns Auffassung darin überein, dass man nicht zu der vorher üblichen Übersetzung des Tetragrammaton mit „der Herr“ zurückgehen soll; sie suchten eine neue Lösung, die mit ihrer religiösen Anschauung übereinstimmte.<sup>18</sup> Das Wort *ehje* oder *hawaja* („das Sein“) ist nach Rosenzweig von *haja* abgeleitet, das ursprünglich dynamische Bedeutung hat; der Akzent liegt darauf, dass sich Gott dem Menschen und der Mensch Gott zuwendet.<sup>19</sup>

*ehje* ist ein Verb, und deshalb tritt das aktive Element hervor, während „ewig“ ein Adjektiv ist und daher ein statisches Element enthält. Wie wichtig es ist, dass *ehje* als Verb Dynamik ausdrückt – im Gegensatz zum griechischen Begriff des Seins (*hawaja*) –, hat Rosenzweig von Benno Jacob gelernt; er drückt dies in einem Brief folgendermassen aus:<sup>20</sup> „Gott nennt sich nicht den Seienden, sondern den Daseienden, den dir Daseienden, dir zur Stelle Seienden, dir Gegenwärtigen, bei dir Anwesenden oder vielmehr zu die Kommenden, dir Helfenden. Denn das hebräische „haja“ ist ja nicht wie das indogermanische „sein“ seinem Wesen nach Kopula, also statisch, sondern ein Wort des Werdens, Eintretens, Geschehens. Das bloss kopulative sein wird hebräisch entweder gar nicht oder durch zwischengestelltes „hu“, „hi“ usw. ausgedrückt. Nur weil dieser dir gegenwärtig werdende dir immer gegenwärtig werden wird, wenn du ihn brauchst und rufst – ich *werde* dasein –, nur deshalb ist er dann unserem Nachdenken, freilich auch der Immerseiende, der Absolute, der Ewige, losgelöst dann von meiner Bedürftigkeit und meinem Augenblick [. . .].“<sup>21</sup> Rosenzweig und Buber haben in ihrer Bibelübersetzung vorgeschlagen, das Tetragrammaton mit den Personalnomina ich, du, er wiederzugeben; dadurch wird die Zuwendung des Ich zum Du betont. *ehje* meint: „ich werde für dich da sein“. Nach Rosenzweig

<sup>18</sup> Buber denkt wie Rosenzweig, dass Gott dem Menschen zur Seite steht, dass er seinen Geschöpfen die Hand reicht. Das Neue bei Buber ist, dass die Geschichte vom brennenden Dornbusch darauf hinweist, dass die Lehre des Judentums im Gegensatz zur Zauberei und Magie Ägyptens steht. In Ägypten waren die Kenntnis der Gottesnamen, der Glaube daran und die Beherrschung der Gottheit mit Hilfe der Kenntnis der Namen verbreitet. Ex 3,14 bedeutet, dass Gott seiner Gemeinde beisteht; darin drückt sich das Bestreben aus, die Sache von jedem magischen Element zu lösen. Siehe Buber, *Königtum Gottes*, Jerusalem 1965, S. 92ff; ders., *Moses*, München, Heidelberg 1964, S. 47–66.

<sup>19</sup> Rosenzweig ist von seinem Freund, dem Bibelkommentator Benno Jacob, beeinflusst; siehe B. Jacob, *Moses und der Dornbusch*, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums (MGWJ)* 66 (1922), S. 11–33.116–138.180–200.

<sup>20</sup> Brief an Martin Goldner vom 23. Juni 1927; F. Rosenzweig, *Briefe*, Berlin 1935, S. 601f. Zwei Zeilen vorher verweist Rosenzweig auf die „prachtvolle Abhandlung“ B. Jacobs, „Moses am Dornbusch“ in: *MGWJ* 1922.

<sup>21</sup> F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, 4. Aufl., Den Haag 1976, S. 303.

liegt die Betonung nicht bloss auf einem Gegenüberstehen, sondern auf einem Da-Sein für den andern, ein „ich bin dein“, oder wie es im Hohelied steht „mein Geliebter ist mein“.<sup>22</sup>

Rosenzweigs Ansichten sind in gewissem Masse eine Antithese zu denjenigen Mendelssohns. Unsere Aufgabe ist es, Mendelssohns Auffassung besser zu klären: Welche waren seine Tendenzen, und was waren die Quellen für seine Entscheidungen? Wir wollen also das Thema unter drei Gesichtspunkten behandeln: 1. Die Quellen für Mendelssohns Meinung von der Bedeutung des Namens „der Ewige“ und seine Berufung auf das, was Nachmanides zu Ex 3,14 schreibt. 2. Was bedeutet es, dass Samson Raphael Hirsch und Franz Rosenzweig sich gegen Mendelssohns Übersetzung stellen? 3. Vertiefte Einsicht in die Bedeutung des Tetragrammaton und der Übersetzung „der Ewige“ aufgrund genauen Studiums dessen, was Mendelssohn zu Ex 3,13.15 sagt, wobei er sich auf Maimonides und Josef Gikatillas *Ginnath Egoz* („Der Nussgarten“) stützt. Mendelssohns Übersetzung des Tetragrammaton „der Ewige“ bietet innere Schwierigkeiten; denn „ewig“ ist ein Adjektiv und kein Substantiv. Auch die Hinzufügung des bestimmten Artikels zu einem Eigennamen ist schwierig. Überhaupt hat jede Übersetzung ihre Grenzen, erst recht die Übersetzung eines heiligen Namens. Was er über das Tetragrammaton zu sagen hat, schreibt Mendelssohn in seinem Kommentar zu Ex 3,13–15; Gen 2,4; Ex 6,4 und Gen 43,14. An der Hauptstelle, Ex 3,14, benützt Mendelssohn Nachmanides, ohne ihn namentlich zu nennen: so verfährt er öfter. Aber Hirsch und Rosenzweig, die der Sache nicht näher nachgegangen sind, haben das nicht beachtet und so auch nicht gemerkt, dass sie mit ihrem Angriff auf Mendelssohn tatsächlich Nachmanides angegriffen haben, der einer der grössten und wichtigsten Kommentatoren des Mittelalters ist. Sie haben ihm auch Dinge vorgeworfen, die seiner Auffassung widersprechen, und die er nicht gesagt hat. Sie haben seine Nähe zu Nachmanides und Gikatilla nicht beachtet, obwohl Mendelssohn in seinem Kommentar zu Ex 3,13 ausdrücklich darauf hinweist.

Die Übersetzung „der Ewige“ verweist nach Mendelssohn auf mehreres; sie stützt sich auf zwei grundlegende Erklärungen des Nachmanides, der seinerseits Maimonides zitiert. Bekanntlich neigt Nachmanides oft dazu, in einem Wort der Tora mehr als eine Bedeutung zu sehen; er findet darin

---

<sup>22</sup> Diese Verwendung des Gottesnamens findet sich auch im Midrasch ShemR 3,5–6. Mendelssohns Verwendung der mittelalterlichen Kommentatoren ist noch nicht erforscht worden. Es liesse sich zeigen, dass er in seinen Erklärungen das, was seine philosophischen aufklärerisch-moralischen Auffassungen bestärkt, dem einfachen Wortsinn vorzieht.

mehrere Schichten und Erklärungen. Nachmanides bietet folgende Kommentare zu Ex 3,13: 1. Ich bin mit dir – nach Raschi, der sich auf den Talmud stützt; 2. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – nach Saadja und dem Midrasch; 3. notwendige Existenz – nach Maimonides’ „Führer der Verirrten“.

Nachmanides’ Ausführungen beruhen auf mehreren Quellen, darunter frühe Midraschim, welche Ex 3,14 behandeln. Die erste Erklärung will unterstreichen, dass „der Ewige“ der Gott der Geschichte, der Vorsehung und des Erbarmens ist. Die Quelle ist im babylonischen Talmud (bBer 9b) und wird auch von Raschi zu Ex 3,14 zitiert; diese Erklärung hat Rosenzweig nachdrücklich übernommen. Die Talmudstelle lautet: „(Ex 3,14). Der Heilige, gelobt sei er, sagte zu Mose: Geh, sag den Israeliten: Ich war mit euch in dieser Knechtschaft, und ich werde in der Knechtschaft der Königreiche mit euch sein“.<sup>23</sup> Rosenzweig hat das ausgeschöpft: „Ich bin mit dir“. Nachmanides erklärt die Aussage des Talmud: „Ich werde in all ihrer Not mit ihnen sein: Mit der Eigenschaft des Erbarmens“. Gott (Tetragrammaton) hört das Gebet; man ruft zu ihm, und er antwortet. Das ist nach Nachmanides „der grosse Beweis dafür, dass es einen Gott gibt, der nahe ist, und einen Gott, der Richter ist“. Bei Nachmanides und ebenso bei Mendelssohn besteht ein tiefer Zusammenhang zwischen Vorsehung und barmherziger Lenkung der Welt. Gott ist es, der die Bewährten belohnt und die Frevler bestraft. Die Vorsehung ist ein überaus wichtiges Thema in Mendelssohns Weltanschauung. Das Thema der Vorsehung, wie auch den Begriff „Gott des Gerichts“ hat Mendelssohn bei Nachmanides gefunden.

Die zweite Quelle will zeigen, dass Gott der Gott aller Zeiten ist; sie findet sich in ShemR 3,6: „(Ex 3,14) Rabbi Jizchak sagt: Der Heilige, gelobt sei er, sagte zu Mose: Sag ihnen: Ich bin, der ich war, und bin es jetzt, und ich bin es, der in der Zukunft ist.“ Das heisst, dass das Tetragrammaton mit den Ausdrücken für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verbunden ist.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Bei Raschi heisst es: „Ich werde sein“: mit ihnen in dieser Not; „der ich sein werde“: mit ihnen in der Knechtschaft der übrigen Königreiche.

<sup>24</sup> Einen weiteren, ähnlichen Midrasch gibt es in Otijot de Rabbi Akiva, in: BatM, hg. von A. Wertheimer, Jerusalem 1950–1953, Teil 2, Version A, S. 364. Dort wird Ex 3,14 eher kosmologisch erklärt: „Der Heilige, gelobt sei er, sagte nämlich, und ich werde in der künftigen Welt sein“. In Saadjas Torakommentar, gesammelt und übersetzt von J. Kafach, Jerusalem 1963, zu Ex 3,6, S. 50, heisst es: „Der Uranfängliche, der besteht, der notwendigerweise existiert, dessen Existenz kein Ende hat“. Hier hat sich aber ein Fehler eingeschlichen; denn Saadja spricht nicht vom notwendigerweise Existierenden, sondern vom „Ewigen“, also einem Begriff, der es mit der Zeit zu tun hat, wie „der Uranfängliche, dessen Existenz kein Ende hat“. Ich danke Prof. D.J. Lasker und Prof. Ch. Ben Schammai, die mir geholfen haben, dies zu klären.

Dieser Midrasch nimmt das Verständnis Gottes als eines Gottes der Zeit, das bei Saadja auftritt, vorweg. Was aus Saadja zitiert wird, stammt aus seiner (nicht wörtlichen) arabischen Übersetzung von Ex 3,14. Nachmanides hat das übersetzt und in seinem Kommentar zitiert: „[. . .] der nicht vergangen ist und nicht vergehen wird, denn er ist der erste, und er ist der letzte“. Manche übersetzen Saadja freier, etwa in dem Sinn, dass Gott auf Ewigkeit uranfänglich ist. So hat z. B. Abraham, der Sohn des Maimonides, Saadja interpretiert:<sup>25</sup> „Denn *ehje* bedeutet eine Vorzeit ohne Anfang, und *ascher ehje* verweist auf immerwährende Ewigkeit ohne Ende“. Diese Auffassungen, die die Zeit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auszeichnen, stehen Mendelssohns Übersetzung nahe und beruhen, wie wir gesehen haben, auf midraschischen Quellen. Saadjas interpretierende Übersetzung lässt sich mit seinem Denken überhaupt verbinden, nämlich mit der Methode, mit deren Hilfe er in der Auseinandersetzung mit den Karäern Gottes geistiges, unkörperliches Wesen aufzeigen will. Diese Zugänge zum Problem sind Rosenzweig durchaus entgegengesetzt, der sich vor Vermenschlichung nicht scheut und besonders betont, dass Gott dynamisch ist. Wenn sich Rosenzweig mit Mendelssohns Übersetzung des Tetragrammaton befasst, berücksichtigt er nicht den fernen Gott, den Gott des Maimonides, der zu Vergangenheit oder Zukunft gehört, der ein „Er“ ist. Rosenzweig konzentriert sich nur auf Gott als „Du“; anders ausgedrückt: Er entfernt sich von seiner eigenen Auffassung im „Stern der Erlösung“ und nähert sich Bubers Anschauung in „Ich und Du“. Nachmanides und – in seinem Gefolge – Mendelssohn ziehen eine Synthese verschiedener Auffassungen vor. Sie scheuen sich nicht, auch aus griechischem Denken zu schöpfen und bringen midraschische und griechische Begriffe zusammen. Sie nehmen auch Maimonides’ Auffassung an und stimmen mit ihm darin überein, dass Gott auch „notwendigerweise existiert“. Vermutlich ist es ihnen bewusst, dass Maimonides’ Auffassung auf dem griechischen Seinsbegriff (τὸ ὄν, „das Seiende“) beruht, der sich in der Schrift oder im Midrasch tatsächlich nicht findet.

„Notwendigerweise existierend“ ist ein Begriff der aristotelischen Philosophie. Er findet sich bei Ibn Sina (Avicenna) und wurde durch Abraham ibn Daud ins jüdische Denken eingeführt. Auch in der Lehre des Maimonides ist es ein überaus wichtiger Begriff.<sup>26</sup> „Notwendigerweise existierend“ ist ein Begriff, der Existenz und Gegenwart identifiziert und nach Nach-

<sup>25</sup> Abraham, Sohn des Maimonides, zitiert nach J. Kafach, *Saadjas Kommentar zur Tora* (oben Anmerkung 24); Kafach nennt aber die Quelle nicht.

<sup>26</sup> Siehe Alexander Altmann, *The Divine Attributes: An Historical Survey*, in: *Judaism* 15 (1966), S. 49ff.

manides alle Zeiten in einem Wort umfasst. Wie wir oben gesehen haben, ist allerdings Rosenzweig dagegen, dass man dem Gott Israels den griechischen Seinsbegriff zuordnet.

Um Mendelssohns Nähe zu Nachmanides zu zeigen, wollen wir beide zitieren. Nachmanides schreibt:<sup>27</sup> „Denn Mose [. . . wollte] über Gott genaue Auskunft [haben] bezüglich seiner Existenz und Vorschlag. Der Heilige, gelobt sei er, antwortete ihm [. . .]: Sie bedürfen keines anderen Beweises als, dass ich in jeder Not bei ihnen sein werde; sie rufen zu mir, und ich werde ihnen antworten. Das ist der grosse Beweis dafür, dass es einen Gott gibt, der uns jedesmal nahe ist, wenn wir ihn rufen, und dass es einen richtenden Gott gibt. [. . .] Ferner hat es Rabbi Jizchak so ausgelegt: Weil die ganze vorübergehende und zukünftige Zeit beim Schöpfer gegenwärtig (denn es gibt keine „Ablösungen und Scharen“ [vgl. Hiob 10,17] bei ihm) und nichts von seinen Tagen vergangen ist, deshalb werden an ihm alle Zeiten in einem Namen genannt. Das verweist auf die Notwendigkeit seiner Existenz. [. . .] Wer diesen verehrungswürdigen Namen anruft, wird Gnade und Erbarmen erfahren [. . .]. Saadja hat geschrieben, [dieser Name] bedeute, dass er nicht vergangen ist und nicht vergehen wird, denn er ist der erste, und er ist der letzte.<sup>28</sup> Seine Worte stehen denen des Rabbi Jizchak nahe. Der Meister [d. i. Maimonides] sagt im „Führer der Verirrten“: Der Existierende, der existiert“.<sup>29</sup>

Wenden wir uns nun Mendelssohn zu. Dieser schreibt:<sup>30</sup> „Da Vergangenheit und Zukunft als Zeiten beim Schöpfer ganz Gegenwart sind – denn bei ihm gibt es „keine Ablösungen und Scharen“ [Hiob 10,17] – und nicht von seinen Tagen vergangen ist, werden also alle Zeiten bei ihm mit seinem Namen benannt, der „er war“, „er ist“ und „er wird sein“ umfasst. Damit weist dieser Name auf die Notwendigkeit seiner Existenz und ebenso auf seine stete und ununterbrochene Vorsehung hin, als ob er mit diesem Namen sagte: Ich bin mit den Menschen, zu begnadigen und mich zu erbarmen, wessen ich mich erbarme [vgl. Ex 33,19 . . .], und ich werde in jeder ihrer Nöte bei ihnen sein: Ich werde in dieser Not mit ihnen sein, und ich

<sup>27</sup> Aus Nachmanides' Kommentar zur Tora, hg. von Ch. D. Chavel, Jerusalem 1962, Ex 3,13, S. 291f. Im vorliegenden Zitat scheint er Saadja und Maimonides einander anzunähern und beider Meinung anzunehmen.

<sup>28</sup> Menahem M. Kascher, *Tora schelema*, Bd. VIII, New York 1944, S. 151, §178, schreibt, in Saadjas Übersetzung heisse es nach Derenbourg: „Weil er seit jeher ist und kein Ende hat“. Diese Übersetzung passt genau zu dem Gedanken, der ihm in den Kommentaren des Nachmanides und Mendelssohns zugeschrieben wird.

<sup>29</sup> Nachmanides bezieht sich wohl auf Maimonides, *Führer der Verirrten*, I 63.

<sup>30</sup> Mendelssohns Kommentar zu Ex 3,14.

werde mit ihnen sein, sooft sie zu mir rufen. Nun gibt es im Deutschen kein Wort, das die Bedeutung aller Zeiten, sowie der notwendigen Existenz und der Forschung zusammen umfasst, wie dieser heilige Name [. . .]; so haben wir übersetzt „der Ewige“. Onkelos hat „ehje ascher ehje“ übersetzt: „Ich werde sein, mit wem ich sein werde“ (nach dem von Nachmanides zitierten Wortlaut,<sup>[31]</sup> wie „ich begnadige, wen ich begnadige, und ich erbarme mich, wessen ich mich erbarme“ (Ex 33,19). Er hat mit seiner Übersetzung nur auf die Vorsehung abgezielt, entsprechend dem zweiten Midrasch.<sup>[32]</sup> Der Gaon Rabbi Saadja schreibt: Die Erklärung [des Tetragrammaton] ist, dass er nicht vergangen ist und nicht vergehen wird, denn er ist der erste und er ist der letzte. Seine Worte stehen dem ersten Midrasch nahe, der die Ewigkeit hervorhebt. Maimonides hat [das Tetragrammaton] in seinem „Führer der Verirrten“ erklärt: „Der Existierende, der existiert“. Er zielt damit auf die Bedeutung der notwendigen Existenz ab. Tatsächlich enthält [das Tetragrammaton] alle drei Bedeutungen; nur haben Onkelos im Aramäischen und Saadja und Maimonides im Arabischen [. . .] kein Wort gefunden, das alle diese Bedeutungen umfasst wie dieser heilige Name. Deshalb hat jeder von ihnen nach einer Weise den Namen mit einer dieser Bedeutungen erklärt. Der deutsche Übersetzer<sup>[33]</sup> hat es für gut befunden, ihn mit der Bedeutung der Ewigkeit zu erklären, weil die anderen Bedeutungen sich daraus ergeben.“

Nach dem Vorgang des Nachmanides verflucht Mendelssohn in seinem Kommentar mehrere Meinungen miteinander und erwähnt die Gedanken der Vorsehung, des Einschlusses aller Zeiten und der notwendigen Existenz nebeneinander. In seiner Übersetzung jedoch wählt er den Ausdruck „der Ewige“. Er rechtfertigt diese seine Übersetzung mit dem Argument, dass dies die Übersetzung sei, die im Deutschen auf die einleuchtendste (wenn auch mangelhafte) Weise das hebräische Tetragrammaton gemäss der Erklärung des zweiten Midrasch (ShemR 3,6) und des Zitates bei Nachmanides ausdrückt.

<sup>31</sup> Was in Mendelssohns Kommentar in runden Klammern steht, und überhaupt grammatikalische Erwägungen, stammt von seinem Kollegen Salomo Dubno. Die Übersetzung „Ich werde sein, mit wem ich sein werde“ steht nicht in unserem Onkelos-Text, hat aber Nachmanides vorgelegen. Menahem M. Kascher, *Tora schelema*, Bd. VIII, New York 1944, S. 150, § 176, zitiert ebenfalls Onkelos in der Version des Nachmanides (aramäisch) und schreibt nach Zijoni: „Also deutet *ehje* auf die Zukunft, bedeutet also die Zukunft“. Nach Kascher wird das auch in „Ohev Ger“ von S. D. Luzzatto zitiert, der bestimmt von Mendelssohn beeinflusst war.

<sup>32</sup> Gemeint ist der Midrasch, der aus dem Talmud, Raschi und Nachmanides zitiert ist. Hier stützt sich Mendelssohn also auf das „ich werde mit dir sein“, worauf Rosenzweig beruht.

<sup>33</sup> Also Mendelssohn selbst.

Mendelssohn schliesst folgendermassen: „Der deutsche Übersetzer [das ist: er selbst] hat es für richtig befunden, es [das Tetragrammaton] als Ausdruck der Ewigkeit zu deuten, weil sich die anderen Bedeutungen davon ableiten lassen.<sup>[34]</sup> So habe ich auch gefunden, dass Jonathan ben Usiel es mit dieser Bedeutung übersetzt: Ich, der ich war und in Zukunft bin, hat mich zu euch gesandt.“ Im Kommentar zu Ex 6,3 fasst er seine Meinung folgendermassen zusammen: „Gegenstand des verehrten Namens [sind die hebräischen Buchstaben] Jod, He und manche der erhabenen und verehrten Bedeutungen, die darin enthalten sind. Dazu gehört, dass der Name, gelobt sei er, Quell allen Seins ist, dass auf Grund seines einfachen Willens alles Seiende wird und besteht, dass er alles Existierende in steter Vorsehung lenkt, und dass er jederzeit für die, die seinen Willen tun, da ist, um ihnen durch Veränderungen der Weltordnung Neues zu erschaffen.“

Der erste Gegner von Mendelssohns Kommentar war der bekannte orthodoxe Rabbiner Samson Raphael Hirsch. Hirschs Verhältnis zu Mendelssohn ist noch nicht genau untersucht worden. In den „Neunzehn Briefen“, die zu seinen frühen Schriften (1836) gehören, und die er im Alter von 28 Jahren verfasst hat, scheint sich Hirsch über Mendelssohn positiver zu äussern als in seinem Pentateuch-Kommentar, den er 1867 begonnen hat. In den „Neunzehn Briefen“ schreibt er:<sup>35</sup> „[Denn, nun . . .] trat [wieder] eine hochhervorglänzende, höchst achtbare Persönlichkeit auf [. . .]. Sie selbst – ihre freiere Geistesentwicklung auch nicht aus dem Judentum geschöpft habend, eigentlich gross in philosophischen Disziplinen der Metaphysik und

<sup>34</sup> Altmann schreibt, dass Mendelssohn den Gedanken, dass alle Attribute miteinander verbunden und aus einer Bedeutung ableitbar sind, vom Philosophen [A. G.] Baumgarten gelernt hat; siehe Altmann, *Biographical Study*, S. 408, und seinen Artikel (oben Anmerkung 25), S. 40–60, besonders S. 58. Sachlich findet sich das in Josef Gikatilla, *Ginnath egoz*, im Kapitel über das Sein, S. 54. Mendelssohn nennt dies in seinem Kommentar zur Tora als Quelle.

<sup>35</sup> Samson Raphael Hirsch, *Iggeroth Zafon* [hebräische Übersetzung der „Neunzehn Briefe“], Jerusalem 1967, 18. Brief, S. 70f.: Franz Rosenzweig (oben Anmerkung 4) „Der Ewige“, S. 188.197f (Statt einer Rückübersetzung geben wir das Original nach der Ausgabe Berlin 1919, S. 107, wieder. Anmerkung des Übersetzers). Wichtig ist es auch, Mendelssohn zu Gen 2,4 zu erwähnen, wo er eine rabbinische Auslegung der zwei Gottesnamen, *Elohim* und das Tetragrammaton, zitiert, die als Attribut der Gerechtigkeit und Attribut des Erbarmens erklärt werden. Mendelssohn fügt hinzu: „Bekanntlich ist der Eigenname, das heisst das Tetragrammaton, nicht bekannt gemacht worden, der auf Gottes individuelle Vorsehung auf auserwählte Menschen und seine Anhänglichkeit an diejenigen, die seine Gebote bewahren, hinweist, es sei denn durch die Zeichen und Wunder, die er den Israeliten getan hat, als er sie aus Ägypten hinausführte.“ Ferner schreibt er dort: „Der verehrte Name, der seine Knechte lenkt, sein Geheimnis seinen Propheten enthüllt und zu jeder Zeit da ist, wenn sie zu ihm rufen.“

Ästhetik, Th'nach nur philologisch-ästhetisch entwickelnd, [. . .], dabei persönlich ein praktisch religiöser Jude – zeigte ihren Brüdern und der Welt: man könne streng religiöser Jude sein und doch hochgeachtet hervorglänzen als deutscher Plato! – Dies „und doch!“ entschied.“

Hirsch fügt dort in einer Fussnote hinzu, dass Mendelssohn – im Gegensatz zu Maimonides im „Führer der Verirrten“ – die praktische Seite des Judentums als die wesentliche betont. Er erwähnt auch Mendelssohns Lob der Symbole in „Jerusalem“ in zustimmendem Sinne. Hätten Mendelssohns Nachfolger seine Auffassung verstanden und durchgeführt, würde das Judentum, meint Hirsch, anders aussehen. Man kann sagen, Hirsch sehe sich in dieser Sache fast als Mendelssohns Nachfolger.

Man kann also sehen, dass Hirsch über Mendelssohn als eine positive Gestalt spricht. Er kritisiert ihn allerdings dafür, dass er sich von nichtjüdischen Denkern beeinflussen lässt; gewiss denkt Hirsch dabei an Leibniz und Wolff. Da Hirsch ein originäres Judentum wollte, war die Aufnahme ausserjüdischen Denkens für ihn negativ. Hirsch bemerkte nicht, dass er selber von Kant beeinflusst war. Wenigstens theoretisch mochte er äussere Einflüsse nicht. Besonders kritisierte Hirsch den griechischen Einfluss auf Maimonides' „Führer der Verirrten“ und meinte ernstlich, dass Jehuda Hallevi und Nachmanides keinem äusseren Einfluss unterlegen seien, sondern ausschliesslich jüdische Quellen benützt hätten.

Bekanntlich wollte Hirsch das religiöse Leben in Deutschland erneuern; seine Tendenz war religiös, pädagogisch und praktisch. Deshalb schrieb er eine Übersetzung der Bibel und einen Kommentar zum Pentateuch, um damit seinen Werten Ausdruck zu verleihen. Mehr als dreissig Jahre waren seit den „Neunzehn Briefen“ vergangen. Jetzt wollte er seine eigene Botschaft verkünden: in diesem Rahmen bezog er sich nicht mehr auf Mendelssohn, wie er es zuerst getan hatte. Die Bezeichnung „der Ewige“ für das Tetragrammaton kam Hirsch in den Sechziger Jahren seines Lebens wie eine deistische Gottesbezeichnung vor. Vielleicht hatte sich das geistige Klima in Deutschland verändert, und vielleicht brauchte Hirsch auch den „Bi'ur“ nicht mehr, war er doch daran, eine eigene deutsche Toräübersetzung herauszugeben. Die Ursachen sind nicht völlig klar; aber der Ton hatte sich verändert.

Es scheint, Hirsch habe Mendelssohns Übersetzung des Tetragrammaton deshalb nicht gemocht, weil er glaubte, sie stamme aus fremden Quellen. Wie nach ihm Rosenzweig, strebte Hirsch nach Konzentration auf den nahen Gott und auf das Attribut des Erbarmens beim fernen, transzendenten Gott. In seiner Erörterung von Gen 2,4 drückt Hirsch aus, warum er die



Bezeichnung „der Ewige“ ablehnt, ohne Mendelssohn namentlich zu erwähnen. Aus irgendeinem Grund hat sich Hirsch nur mit der Übersetzung „der Ewige“ befasst und nicht mit Mendelssohns Kommentar. Er schreibt:<sup>36</sup> „Wenn uns auch die tiefe Wesenheit Gottes, die darin niedergelegt ist, ewig unergründlich bleibt, so haben wir uns doch das zu vergegenwärtigen, was uns von der Bedeutung dieses Namens zugänglich sein soll. Schon die Weisen lassen ihn als *middath ha-rachamim*, als die waltende Liebe Gottes begreifen, und zeigt schon dies, wie weit ab der Begriff „Ewiger“ von seiner eigentlichen Bedeutung liegt, und wie dieser Begriff, unter welchen man gemeinhin diesen Namen fasst, nicht im entferntesten ihm entspricht, geschweige ihn erschöpft. „Ewig“ ist ein metaphysischer, transzendentaler Begriff, der kaum irgendwie eine praktische Beziehung zu etwas anderem, geschweige denn zu unserem Sein und Werden enthält. Ein Ewiges stellt sich uns als das in sich geschlossenste Dasein dar. Das von einem Wesen ausgesprochene Prädikat der Ewigkeit offenbart uns nichts als die Art seines subjektivsten Seins, und enthält nicht das leiseste Merkmal seines Wirkens und Waltens. Der Gedanke „Ewig“ lässt unser Herz kalt und enthält nichts für unser Leben, ist somit ausser aller Verwandtschaft mit *middath ha-rachamim*. Der vierbuchstabile Gottesname, unter welcher Punktation auch immer gedacht – die überlieferte ist ja die des *schem adnuth*, mit welchem wir ihn aussprechen – stellt sich nicht als das Präsens einer intransitiven Kalform, sondern als Futurum einer transitiven Piel- oder Hifil-Form der Wurzel *hajah* dar, somit nicht: der Seiende, sondern: der Sein Spendende, auch nicht: der das Dasein spendet Habende, sondern: der immer zur Spende neuen Seins Bereite, und das ist ja eben in tiefster Fülle: *middath ha-rachamim*. Gott ist nicht etwa der ewige „Alte der Tage“, der, nachdem er die Welt erschaffen, nun in die Tiefe seines ewigen Seins versunken ausruht; er ist *eloqim chajim u-melekh olam*, er ist der lebendige, ewig waltende Gott, von dem nicht nur die ganze Vergangenheit stammt, der jeden kommenden Augenblick verleiht, der jeden kommenden Augenblick dem Erziehungsbedürfnisse des Menschen gemäss gestaltet [. . .]“.

Hirsch argumentierte gegen Mendelssohn, das Tetragrammaton sei kein Partizip des Qal. Es lag ihm daran, zu betonen, dass Gott König ist, dass

<sup>36</sup> Wir zitieren nach dem unveränderten Nachdruck der 2. Auflage, Frankfurt 1994, Bd. 1, S. 43. Kursiv Gedrucktes gibt hebräische Buchstaben wieder. Übrigens könnte es sein, dass Hirschs Ausführungen Rosenzweig beeindruckten, weil er sie im deutschen Original las, während ihm Mendelssohns hebräischer Kommentar schwerer fiel. Es besteht freilich kein Zweifel daran, dass sich Rosenzweig ideell mehr mit Hirsch identifizierte.

*Adonaj* Willen hat, und deshalb zeigte er, dass das Tetragrammaton als Piel oder Hifil zur Wurzel *hw* gehört. Er wandte sich gegen die mechanistische Anschauung, wonach Gott wie der wunderbare Uhrmacher ist, der die Welt in Bewegung gesetzt hat, und jetzt ruht. Wichtig war ihm die ständige Dynamik Gottes in der Gegenwart, die sich auch in der Lehre Rosenzweigs findet. Hirsch wies darauf hin, dass das Tetragrammaton eine Bezeichnung für das Attribut der Gnade und Barmherzigkeit ist, und hebt den Aspekt des nahen Gottes hervor. Das wird freilich auch bei Nachmanides und bei Mendelssohn erwähnt; aber Hirsch hat sich von Mendelssohns Kommentar losgesagt. Natürlich widerspricht die Behauptung, Gott ruhe in der Tiefe seines Seins, völlig der Absicht Mendelssohns oder des Nachmanides, die beide die stete Vorsehung betonen. Man muss sich darüber wundern, dass ein so grosser Gelehrter wie Hirsch nicht bemerkt hat, dass Mendelssohn aus Nachmanides schöpft, wo doch Nachmanides der geistige Vater vieler seiner eigenen Erklärungen ist,<sup>37</sup> und dass er Mendelssohn mit Dingen belastet, die nicht stimmen. So gern wie Mendelssohn Nachmanides gehabt hat, hat auch Hirsch diesen geliebt. Hirsch bediente sich der Auffassung des Nachmanides oft in seinem Kommentar zum Pentateuch, manchmal auch ohne ihn zu nennen, und hatte ihn in den „Neunzehn Briefen“ gepriesen. Er meinte, Nachmanides und Jehuda Hallevi hätten das reine Judentum „aus sich selbst heraus“ erbaut und nicht unter fremdem Einfluss.<sup>38</sup> Ohne Zweifel hat Hirsch Mendelssohns Kommentar abgelehnt, weil er die Übersetzung „der Ewige“ nicht schätzte. Ein weiterer Grund für die Ablehnung des Kommentars ist Mendelssohns maimonidische Auslegung, dass Gott notwendigerweise existiert. Nach Hirschs Meinung stützen sich Mendelssohns Worte auf philosophische Begriffe, die die intime Beziehung zwischen Gott und Mensch auflösen; möglicherweise ist das eine Anspielung auf Maimonides. Hirsch schrieb Maimonides, dem Verfasser des „Führers der Verirrten“, griechische Tendenzen zu, der sich der Jude widersetzen müsse. Sowohl Hirsch als auch Mendelssohn neigten meistens gegen Maimonides dem Platonismus zu. In diesem Falle freilich folgt Mendelssohn Maimonides; aber Hirsch seinerseits hat das nicht untersucht. Er griff Maimonides Begründung der Gebote im dritten Teil des „Führers der Verirrten“ an, in der Meinung, Maimonides sei von aussen her ins Judentum eingedrungen. Nach seiner Auffassung hat sich Maimonides mit der Erkenntnis der Wahrheit und den

---

<sup>37</sup> Nachmanides wird in Hirschs Pentateuchkommentar etwa siebzig Mal zitiert, siehe das Register in der hebräischen Ausgabe von Hirschs Pentateuchkommentar am Ende des Deuteronomiums.

<sup>38</sup> *Neunzehn Briefe*, S. 106.

Grundsätzen der (richtigen) Meinungen befasst; das Religionsgesetz, die Gebote, die Tat – die die Hauptsache des Judentums sind – waren ihm Nebensache. Hirsch beklagte, dass gemäss Maimonides die *chuqqim* „Gesundheitsregeln [. . .], Abwehr temporellen Wahns“<sup>39</sup> geworden sind. Hirsch hatte darin recht, dass er die Dynamik, die gegenseitige Verbindung von Gott und Mensch, betont wissen wollte. Allerdings hat er nicht bemerkt, dass das schon im Kommentar des Nachmanides zu Ex 3,14 steht,<sup>40</sup> wo es heisst: „Und was heisst *ehje ascher ehje*? So wie du bei mir gegenwärtig bist, bin ich bei dir gegenwärtig.“ Die Quelle für den dynamischen Gedanken findet sich im Midrasch (, den Nachmanides mit seinen Worten wörtlich zitiert).<sup>41</sup>

(Fortsetzung folgt)

---

<sup>39</sup> *Neunzehn Briefe*, S. 194.

<sup>40</sup> Nachmanides, *Kommentar zu Exodus*, hg. von Chavel, S. 291. Siehe ferner Moshe Idel, *Kabbala, New Perspectives*, S. 188–189. (hebräische Ausgabe).

<sup>41</sup> Siehe Moshe Idel, *Kabbala, New Perspectives*, S. 188. Das Zitat stammt aus dem Midrasch Haschkem.