

Von der Namensfrage zum Gottesverständnis.
Exodus 3,13-15 im Kontext der Glaubensgeschichte Israels*

Hubert Irsigler, Freiburg i.Br.

Alfons Deissler zum 85. Geburtstag

1. Zur Fragestellung und zum methodisch-hermeneutischen Zugang

Die Gottesfrage scheint sich im säkularisierten Lebensgefühl unserer Gegenwart - auch auf dem Hintergrund einer esoterisch bis okkult-magisch getönten Zeitströmung - als Gotteskrise in einer zunehmend individualisierten Gesellschaft darzustellen. Johann Baptist METZ, einer der Väter der (neuen) „politischen Theologie“, bringt die von ihm scharfsichtig diagnostizierte „folgenreiche Verschiebung bzw. Veränderung der Mentalität“ auf den Punkt mit den Worten¹: „Das ‚Geheimnis‘ der Erlösung heißt nun nicht mehr Erinnerung, sondern Vergessen. Wir leben zunehmend in einem Zeitalter der kulturellen Amnesie.“ In der Tendenz zur Gedächtnislosigkeit, die mit einem Hang zur Bedenkenlosigkeit einhergeht, manifestiert sich für METZ am deutlichsten die tiefere Gotteskrise. Was not tut, ist ein Gottesgedächtnis, das nicht erst, aber gerade nach Auschwitz und Hieroschima die Erinnerung an die Schwachen, an die in vielfacher Weise Bedrängten und Unterdrückten, an die Opfer einschließt, wachhält und einfordert. Solches Gedächtnis, solche Erinnerung geschieht auf recht unterschiedlichen Ebenen. Wir können auch die Aufgabe der Theologie und der Exegese in der Theologie als eine bestimmte Weise der Erinnerung, als Erinnerungsarbeit verstehen, die das Gottesgedächtnis in der Bibel, in der Tradition und Gegenwart in seiner geschichtlichen Bedingtheit wie in seinem immer neuen Geltungsanspruch zu erschließen und neu zu ermöglichen sucht.

* Erweiterte Fassung meiner Antrittsvorlesung an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br., gehalten am 18. 11. 1998.

¹ J.B. METZ, (1997) 149, in seinem in Neapel am Internationalen Kongreß zur „Shoah zwischen Interpretation und Erinnerung“ gehaltenen Vortrag „Zwischen Erinnern und Vergessen: Die Shoah im Zeitalter der kulturellen Amnesie“.

Wenn ich mich in dieser Untersuchung einem Text aus dem Buch Exodus zuwende, so versuche ich, einen Mosaikstein zur besagten theologischen Erinnerungsarbeit beizutragen. Zugleich schließe ich an das in Forschung und Lehre bekundete besondere Interesse meiner Vorgänger in Freiburg Alfons DEISSLER und Lothar RUPPERT an der Interpretation der Namensoffenbarung in Ex 3 an.² Ex 3,13-15 führt, wie sich zeigen wird, sehr genau von der Frage nach dem Gottesnamen zur eigentlichen Gottesfrage, verstanden als Frage nach dem *wirksamen* Sein der Gottheit. Der Text Ex 3,13-15 ist allerdings wohl ebenso bekannt wie bis heute in mehrfacher Hinsicht umstritten, und zwar hinsichtlich entstehungsgeschichtlicher und syntaktisch-semantischer Fragen wie auch in seiner theologischen Gewichtung innerhalb des Alten Testaments.

Die Forschungsgeschichte kann mit einer Legion von Arbeiten zur Syntax und Bedeutung von Ex 3,14 aufwarten, vorab zu jener Satzkonstruktion, die traditionell gern in der Fassung der Vulgata „ego sum qui sum“ – „ich bin, der ich bin“ wiedergegeben wird³. Häufig findet sich der Hinweis, daß sich die in Ex 3,14 gegebene wie auch immer geartete „Deutung“ des Namens von Israels Gott im Alten Testament und in der christlichen Bibel insgesamt als höchst vereinzelt ausnimmt. Ist aber der Name des Gottes Israels, den wir mit einer gut begründeten philologischen Tradition als „Yahwá(h)“ aussprechen dürfen⁴, wirklich nur in der wortspielartigen Deutung von Ex 3,14 gewissermaßen inhaltlich zum Reden gebracht worden? Mit anderen Worten: gilt etwa die Feststellung von Rainer ALBERTZ: „Es ist relativ unwahrscheinlich, daß sich Israel der Bedeutung des Jahwenamens noch bewußt gewesen ist, die spekulative Anspielung Ex 3,14 steht fast ganz isoliert da“⁵? Oder gar die Behauptung Christoph DOHMENs, der YHWH-Name sei für Israel eigentlich ein „nichtssagende(r)“ Name, der nicht Wesen oder Eigenschaften Gottes signalisiert?⁶ Oder haben wir doch eher mit dem

² Vgl. besonders A. DEISSLER, (1995) 58-63 (54-57.81-85); L. RUPPERT, (1974) 95-102 (94-111).

³ Ältere Literatur bei W. RICHTER, (1970) 105f Anm. 10; M. SÆBØ, (1981) 43f Anm. 1; W.H. SCHMIDT (1988) 169-171. An neueren Beiträgen zu Ex 3,14 (bzw. 3,13-15) sind besonders zu nennen: R. BARTELMUS, (1982) 226-235; A. NICCACCI, (1985) 7-26; J.S. CROATTO, (1983) 147-159; ders., (1991) 39-47 (49); G. FISCHER, (1989) 147-154; T.N.D. METTINGER, (1988) 33-43 (14-49); M. DELCOR, (1990) 82-89; J. SCHREINER, (1991) 37-46; J.P. FLOSS, (1991) 67-80; J.C. SIEBERT-HOMMES, (1996) 59-67; K. BERGE, (1997) bes. 115-118; vgl. auch ThWAT III (1982) 533-554 (Lit. 533f); THAT I (1971) 701-707.

⁴ Vgl. bes. M. WEIPPERT, RLA 5 (1976-1980) 249.

⁵ R. ALBERTZ, (1992) 82.

⁶ C. DOHMEN, (1990) 296.

Altorientalisten Wolfram VON SODEN in seinem wegweisenden Aufsatz „Jahwe ‚Er ist, Er erweist sich““ (1966) zumindest in einer frühen Epoche oder in bestimmten Kreisen den Namen YHWH als einen „redenden“ Namen zu verstehen?⁷ Diese inhaltliche Signalwirkung des Gottesnamens wäre dann allerdings nicht nur in der sprachlichen Struktur und Bedeutung des Namens begründet. Sie müßte vielmehr zugleich als ein Spiegel von Gotteserfahrungen mit YHWH verstanden werden, wenn man in der Anspielung auf diesen Namen in Ex 3,14 nicht ein rein philologisches Interesse unterstellen wollte.

Über die Frage nach einem „redenden“ Charakter des YHWH-Namens in Israel hinaus geht es aber genauer und entscheidender um die Wesenszüge des Gottesverständnisses in Ex 3,13-15, um deren glaubensgeschichtliche Verortung und um ihre paradigmatische theologische Bedeutung im Alten Testament. Von der so gewonnenen geschichtlichen Verstehensbasis her wird es dann möglich sein, einige Impulse für unsere Rede von Gott heute zu formulieren.

Doch zunächst noch ein Wort zur Forschung am literarischen Kontext der Namensperikope Ex 3,13-15. In der Interpretation des berühmten dritten Kapitels des Buches Exodus, das gern mit „Berufung des Mose“ oder „Offenbarung an Mose“ umschrieben wird, stellt sich sehr rasch die Frage nach dem Verhältnis von synchroner und diachroner Auslegung. Man kann trefflich darüber streiten, welche Art der Auslegung den Vorrang haben soll. Daß dieser Text aber Merkmale literarischer Uneinheitlichkeit zeigt und eine Entstehungsgeschichte verrät, darf als ein gut begründeter wissenschaftlicher Konsens gelten. Daran ändern auch vereinzelte neuere Behauptungen, Ex 3 sei primär einheitlich, so Georg FISCHER (1989) und Erhard BLUM (1990), nichts.⁸ Dann aber genügt nicht eine synchrone kanonische Endtextinterpreta-

⁷ W. von SODEN, (1966) 185f. Seine Vermutung, der Name YHWH sei etwa seit Jesaja nicht mehr „verstanden“ worden (186), trifft kaum zu. Auch morphosyntaktisch eindeutiger Namensgebrauch wie am wahrscheinlichsten in der Fügung *YHWH SB'WT* schließt ja verbalsemantische Konnotationen des Tetragramms nicht aus, gleich ob sie etymologisch „richtig“ sind oder nicht. Ein Verständnis des Namens als primäre Nominalform kommt kaum in Frage. Es fällt auf, daß YHWH im status constructus nie mit <-y> geschrieben erscheint, wie dies bei Nomina von einer Basis III-Y/vocalis möglich ist, vgl. E.A. KNAUF, (1988) 44 mit Anm. 215.

⁸ Für G. FISCHER, (1989) 21-25, ist Ex 3,1-4,17 eine „erzählerische Einheit“ (25), die er schließlich synchron untersucht. E. BLUM, (1990) 22-28, betrachtet Ex 3,1-4,18 als literarische Einheit, ausgenommen die Erweiterungen 3,15 und 4,13-16 (23f Anm. 65 u. S.27f). Nach BLUM ist dieser Abschnitt auf der Basis älteren Traditionsstoffes von der „D-Komposition“ gebildet und in einen älteren Erzählzusammenhang eingefügt worden (20-22.40-42). Zur Kritik an BLUMS Annahme der Kohärenz von 3,1-4,18 vgl. bes. S. McEVENUE, (1993) 223-231 (220-236), der acht

tion. Es müssen ebenso die diachronen Strukturen im Text aufgedeckt werden, da sich sonst das Profil des vorliegenden Textes nicht wirklich verständlich machen läßt. Vielleicht noch wichtiger ist, daß andernfalls auf die Chance verzichtet wird, eine paradigmatisch bedeutsame Glaubensgeschichte im Text zu erkennen.

In den letzten drei Jahrzehnten sind eine Reihe wichtiger Beiträge zur Literarkritik und Entstehungsgeschichte von Ex 3 bzw. Ex 3,1-4,17 vorgelegt worden, so besonders die grundlegende Studie von Wolfgang RICHTER (1970), sodann die Arbeiten von Werner H. SCHMIDT (1977/1988), Peter WEIMAR (1980), Fujiko KOHATA (1986), auch Ernst Axel KNAUF (1988), J. Severino CROATTO (1983) und (1991) und neuestens Kåre BERGE (1997) und Ludwig SCHMIDT (1998).⁹ Ein gewisser Forschungskonsens zeichnet sich im Verein mit der älteren Forschung insoweit ab, als die Analysen im wesentlichen auf eine „jahwistisch“ formulierte Grundschrift führen, der wir die Dornbuschszenerie in Ex 3 verdanken. Stärker gehen die Ansätze in der Abgrenzung und Beurteilung einer „elohistischen“ Schicht, die allein das Appellativ Elohim „Gott“ als Gottesbezeichnung verwendet, auseinander; sie gilt (häufiger) als literarisch eigenständig oder auch als bearbeitende Fortschreibung.¹⁰

Kontinuitätsbrüche im Textkomplex feststellt; dazu die Analyse von L. SCHMIDT, (1998) 228-245 (224-250).

⁹ Vgl. W. RICHTER, (1970) 57-133 zur Literar-, Form-, Horizont- und Gattungsanalyse von Ex 3-4; W.H. SCHMIDT (1977/1988) 100-183 zu Ex 3,1-22; P. WEIMAR, (1980) bes. 23-50.140-153.228-245.255-264; F. KOHATA, (1986) bes. 15-27.47ff.81f; E.A. KNAUF, (1988) 152-156 zur Grundschrift (J) in Ex 3,*1-18+4,18; J.S. CROATTO, (1983) 152-159 (147-159); ders., (1991) 40-47; K. BERGE, (1997) bes. 53-102.103ff.181-207; L. SCHMIDT, (1998) 224-250.

¹⁰ Von einer „elohistischen“ Ergänzungsschicht in Ex 3 geht z.B. E.A. KNAUF, (1988) 61 (mit Anm. 301) und 153 Anm. 653 aus. Umgekehrt versteht H.-C. SCHMITT, (1982) 186f, die „elohistische“ Schicht in Ex 3 – sonst ihrerseits eine Bearbeitung „protajahwistischer“ Darstellungen aus der frühen Königszeit – als Grundlage einer prophetischen „jahwistischen“ Redaktionsschicht; zu seiner Interpretation der „elohistischen“ Schicht (aus schriftgelehrten weisheitlichen Kreisen des 7. bzw. 6. Jh. v. Chr.) vgl. auch ders., (1986) 82-109; (1998) 347-430. Ex 3,1-6 könnte im Sinne des erstgenannten Modells der Ergänzung einer Grundschrift (J) durch eine „elohistische“ Schicht (E) gelesen werden. Sehr schwierig, wenn nicht unmöglich, erscheint dies, wenn man die Doppelung V.7-8 (+V.16-17)/9-10 (+11-12) ernst nimmt (doppelte Wahrnehmung der Not durch YHWH/Elohim; völlig verschiedener Auftrag an Mose, verschiedene Rolle der Gottheit, ohne daß ein Ausgleichsversuch in den genannten Versen festzustellen ist; zu der allein als Argument nicht schlüssigen Wiederholung von *w=’th* in 3,9.10 vgl. K. BERGE, [1997] 77-86). Die Behauptung E. BLUMS, (1990) 22f, daß in 3,7.9 keine Dublette, sondern eine (primäre!) konzentrische Struktur um V.8 vorliege, überzeugt nicht, da sie die gewichtigen Differenzen und jeweiligen Verweisungsbezüge dieser Textsegmente zu wenig berücksichtigt; vgl. auch L. SCHMIDT, (1998) 228-230. Für H.-C. SCHMITT’s Umkehrung des Verhältnisses von J- und E-Schicht in Ex 3 erweist sich das Argument, V.2a (J) sei als Vorwegnahme des Geschehens redaktionell, als kaum tragfähig. Der Perspektivenwechsel (V.2a Erzählerstandpunkt – V.2b-d erzählungsinnerer Betrachterstandpunkt

Nun versucht allerdings die neueste umfassendere Kohärenz-Analyse von Ex 3, die Kåre BERGE 1997 veröffentlicht hat, zu zeigen, daß Merkmale der Kohärenzstörung im Text aus einer rein innertextlichen Perspektive mehrdeutig bleiben und daß erst eine umfassende Hypothese über die Entstehung des Pentateuchs eine Entscheidung über literarische Uneinheitlichkeit und eine Erklärung der Textbildung zulasse.¹¹ Wir stoßen auf das unausweichliche Problem des hermeneutischen Zirkels, der Korrelation von Teil und Ganzem, Text und Kontext. Um zu erkennen, daß Ex 3 mit großer Wahrscheinlichkeit ein uneinheitlicher, d.h. „gewachsener“ Text ist, bedarf es gewiß des Vergleichs der Beobachtungen zu Kohärenzstörungen in anderen Texten. Eine umfassende Theorie bzw. Hypothese der pentateuchischen Textgenese ist dafür jedoch noch nicht nötig. Wohl aber verdeutlichen die Einzelanalysen, daß es einer auf breiterer Basis erarbeiteten übergreifenden Hypothese bedarf, um die Literaturgeschichte des Einzeltextes und damit auch seine religions- und glaubensgeschichtlichen Bezüge zureichend interpretieren zu können.

Unter den derzeit angebotenen und kursierenden Modellen zur Pentateuchentstehung scheint mir ein redaktionskritisch modifiziertes Modell der sog. neueren Urkundenhypothese in Ex 3-4 die relevanten Textbeobachtungen plausibel erklären zu können. Neuere Arbeiten zur Pentateuchkritik seit über zwei Jahrzehnten dürften hinreichend gezeigt haben, daß der Anteil durchgehender redaktioneller Bearbeitung wie auch punktueller Erweiterungen und Fortschreibungen erheblich höher anzusetzen ist, als es in älteren Ausgestaltungen dieser klassisch gewordenen Hypothese vermutet wurde.¹² Exegese vielfältiger Art zeigt sich reichlich in der

des Mose) begründet keine literarkritische Spannung; vgl. z.B. Gen 18,1/2 und B.S. CHILDS, (1974) 52f.

¹¹ K. BERGE (1997), zusammenfassend S.100-102, 151f und 201-204. Die gründlichen Analysen BERGES schärfen zweifellos den Blick für die Problematik der Beurteilung literarkritisch relevanter Textbeobachtungen. Es stellt sich allerdings u.a. die Frage, ob BERGE die Bündelung von Argumenten und die feststellbaren Bezüge zwischen Textsegmenten in seiner Skepsis gegen literarkritische (textimmanente!) Entscheidungen in Ex 3, die auch Urteile über Textschichten und eine relative Diachronie von Textsegmenten implizieren können, als Kriterien angemessen wertet, vgl. z.B. seine Beobachtungen zum Wechsel der Gottesnamen in Ex 3,1-15 S.129-134.

¹² Vgl. exemplarisch P. WEIMARS „Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch“ (1977) und seine Analyse der „Berufung des Mose“ (Ex 2,23-5,5) (1980). Für Ex 3-4,17 kann L. SCHMIDT, (1998) 234-245, plausibel zeigen, daß in der Textfolge 3,18-4,17 durchwegs Nachinterpretationen bzw. Fortschreibungen begegnen; vgl. dazu auch W.H. SCHMIDT, (1988) 135-144.196f; ferner B. RENAUD, (1986) 510-534, bes. 519-533. Zum Vergleich mit dem Buch Genesis sei auf L. RUPPERT (1992) verwiesen (S.8f), der einen erheblichen Textanteil in Gen 1-11 redaktionellen Bearbeitungen zuschreibt. Einen ‚kritischen Literaturbericht‘ „Zur Entstehung des Pentateuch“ hat L. SCHMIDT, (1995) 3-28, in der gegenwärtigen ‚Pentateuchkrise‘ vorgelegt; er

Bibel selbst. Auch Theologen im engen Sinn des Wortes haben sich daran beteiligt. Daß diese alttestamentlich vor allem Erben der Propheten in Israel sind, vorab nach und im Anschluß an Hosea, hat Bernhard DUHM vor über 100 Jahren in seiner Basler Antrittsvorlesung von 1889 in gültiger Schärfe und Klarheit formuliert.¹³

Ein treffendes Beispiel einer solchen theologisch zu nennenden Auslegung, die systematisierende Glaubensreflexion voraussetzt, begegnet uns in Ex 3,13-15.

2. Ex 3,13-15 in der literarischen Schichtung von Ex 3,1-17 (zur Literar- und Redaktionskritik)

Das Ergebnis meiner literar- und redaktionskritischen Analyse von Ex 3,1-17 habe ich in der im Anhang gegebenen Übersetzung eingetragen. Es beruht auf der kritischen Würdigung der wichtigsten neueren Beiträge zu Ex 3.¹⁴ Wie läßt sich der literarische Ort von Ex 3,13-15 in Ex 3 bestimmen?

betont: „Im Rahmen der neueren Urkundenhypothese ist die Untersuchung der Redaktionen ein dringendes Desiderat“ (27). Einen sehr weitgehenden Anteil an Bearbeitung und Formierung schreibt E. OTTO, (1995) 191 und (1996) 61-111, der nachpriesterschriftlichen Pentateuchredaktion zu, auch in Ex 2,23-4,18, so ders., (1996) 101-111! Daß allerdings z.B. die Gottesnamen als Kriterium der Literarkritik in Ex 3 entfallen sollen (so ebd. 109), läßt sich wohl nur behaupten, wenn man die mit ihnen verknüpften weiteren Doppelungen und Spannungen im Text beiseite läßt. Zu B. DUHMs Vorlesung „Über Ziel und Methode der theologischen Wissenschaft“ (1889) vgl. R. SMEND, (1986) 107f.

¹³ Siehe oben Anm. 8 bis 12! Zur Analyse einer „jahwistisch“ formulierenden Grundschrift in Ex 3 vgl. neben W. RICHTER, (1970) 58-72.73-75 bes. noch E.A. KNAUF, (1988) 152-156 (z.T. im Anschluß an P. WEIMAR). Zu Ex 3,1 und seinem Verhältnis zu 2,16-22 vgl. E.A. KNAUF, ebd. 152 Anm. 651. Die primäre „jahwistische“ Schicht könnte über den Hinweis auf den Schwiegervater des Mose hinaus auch in der Lokalisierung des Dornbusches in (nicht: hinter/jenseits) der Steppe/Wüste (3,1b*2a) einen midianitischen Kontext der Berufungsgeschichte signalisieren. G.W. COATS, (1973)7.9f (3-10), sieht allerdings keinen primären Bezug der „vocation tradition“ zu Midian. E.A. KNAUF, ebd. 155, versteht die seiner Ansicht nach nur literarische Dornbuschgeschichte als „ein Moment aus der Ent-Midianitisierung Jahwes“. Dies trifft gewiß für die redaktionelle Form von Ex 3 zu. Der primäre „jahwistische“ Text, der mit *snh* „Dornbusch“ auf den Sinai, die alte Heimat YHWHs, höchstens anspielt, könnte zunächst eher eine Ent-Midianitisierung des Sinai und insofern dann auch YHWHs anzielen. - Ex 3,17* nimmt in der Auftragsrede an Mose die Verse 3,7-8* resümierend auf; eine Ausgrenzung aus der Grundschrift (so E.A. KNAUF und P. WEIMAR) ist schwerlich gerechtfertigt. Gegen eine Zugehörigkeit von Ex 3,18(-20) zur Grundschrift vgl. jedoch L. SCHMIDT, (1998) 234f. Mit W. RICHTER, (1970) 70, und E.A. KNAUF, (1988) 154 (Anm. 657), ist die Fortsetzung von Ex 3,*1-17 („J“) am ehesten in Ex 4,18 (zusammen mit den Sätzen 4,20a.b.c) zu sehen. - Was die „elohistisch“ formulierten Textsegmente in Ex 3,1-12 angeht, so zeigen sie trotz ihres Zusatzcharakters im Textverlauf von Ex 3,1-6 (anders 3,9-12; vgl. jedoch H-C. SCHMITT oben Anm. 10) eine bemerkenswerte textliche Konsistenz; sie macht

Dem Mose von Ex 3 scheint das göttliche Versprechen „Ja, ich werde mit dir sein!“ und sogar ein von der Gottheit angekündigtes Erfüllungszeichen¹⁵ (Ex 3,12) nicht zu genügen. Elohim hatte mit dieser uneingeschränkten Zusage Mose ermutigt, zum Pharao zu gehen und die Israeliten aus Ägypten herauszuführen. Nach seiner abwehrenden Frage „wer bin ich schon, daß ich zum Pharao gehen und daß ich die Israeliten aus Ägypten herausführen könnte?“ (3,11) wagt Mose trotz des ermutigenden Zuspruchs einen neuen Anlauf. Wieder mit einer Frage, doch diesmal nicht abwehrend, sondern provozierend. Und nicht mehr um Selbstvergewisserung angesichts des großen Auftrags (3,10) geht es ihm, sondern um seine Glaubwürdigkeit vor den Israeliten, wenn sie ihn nach dem Namen des Gottes ihrer Väter fragen, der Mose geschickt haben soll: „Wenn... sie mich (dann) fragen: Was ist sein Name? Was soll ich (dann) zu ihnen sagen?“ (3,13). Indem Mose die Frage der Israeliten weitergibt, fordert er Gott (Elohim) zu einer Erwiderung heraus. Sie fällt allerdings in V.14 und V.15 zumindest gleich doppelt aus. Ex 3,14 antwortet nicht eigentlich auf die Frage nach dem Wortlaut des Gottesnamens, obwohl dies nach V.13 zu erwarten wäre. Vielmehr stellt sich die Antwort in V.14 als Anspielung auf den YHWH-Namen in den יהוה-Verbalformen dar: eine von Elohim selbst gegebene, also „göttliche Exe-gese“, eine erklärende Auslegung des Tetragramms, so rätselhaft sie auch erscheinen mag: „Ich bin (werde/will sein), der ich bin (sein werde/will)“ –

es zumindest möglich, darin eine relativ eigenständige Textsequenz zu erkennen, nicht eine primäre Redaktionsschicht (siehe auch weiter unten). Für eine literarkritische Scheidung in Ex 3,12 sehe ich keinen zureichenden Grund (der Wechsel zur 2. Person Plural versteht sich vom angesagten Gottesdienst des Volkes auf dem Gottesberg her; „dem Gott dienen“ ist in der Gottesrede aus der Perspektive der Menschen verständlich und entspricht der bisherigen Rede von Elohim mit Artikel in Ex 3,1c.6d.11a und ferner 3,13a). L. SCHMIDT, (1998) 232, argumentiert überzeugend für das Verständnis von Ex 3,12c-e als „Erfüllungszeichen“. Schwieriger gestaltet sich die Frage, ob die Sendung des Mose zum Pharao nach Ex 3,10b und 11c sekundär „jehowistisch“ in die „elohistische“ Schicht eingetragen wurde. Dafür plädiert L. SCHMIDT, (1998) 232f, mit Nachdruck (u.a. auch vermutet von F. KOHATA, [1986] 20f), da sich keine „elohistische“ Verhandlung mit Pharao (Ex 5) bzw. kein solcher Anteil an der Plagenerzählung (Ex 7ff) nachweisen lasse. Ein syntaktischer Anstoß besteht nicht: die Folge „geh, und/(daß...) ich will dich senden zu ...“ ist auch Gen 37,13c-d und 1 Sam 16,1e-f (hier Satz 1f asyndetisch) belegt. Absolut gebrauchtes *šlh* in Ex 3,12d dehnt allerdings die Sendung zum Pharao von Satz 10b auf das gesamte Rettungsgeschehen einschließlich der Herausführung der Israeliten aus Ägypten durch Mose aus, vgl. K. BERGE, (1997) 86. Schwerer wiegt, daß Ex 3,13d sowie 14f und 15c nur von einer Sendung des Mose zu den Israeliten sprechen. Wenn aber Ex 3,13-15, wie weiter unten ausgeführt, literarisch gegenüber 3,9-12 sekundär ist, u.zw. keineswegs nur wegen des Unterschieds im Sendungsziel, wird auch daraus textintern kein tragendes Argument. So bleibt die Frage, ob die Sendung zum Pharao in Ex 3,10.11 als sekundär zu gelten hat, aus der Perspektive der textimmanenten Literarkritik offen. Sie ist für das Ziel vorliegender Arbeit auch nicht entscheidend. Die redaktionskritische Position L. SCHMIDT's (und F. KOHATA's) zur Plagenerzählung (Fehlen von „E“-Elementen) könnte zutreffen, braucht hier aber nicht weiter verfolgt zu werden.

¹⁵ So mit Recht L. SCHMIDT siehe oben Anm. 14.

und weiter: „So sollst du den Israeliten sagen: ‚Ich bin (werde/will sein)‘ hat mich zu euch gesandt“. Mit anderen Worten: Von V. 14 her erscheint die Frage „Was ist sein Name?“ von V. 13 als Frage nach der Bedeutung des Namens, nach seinem Sinn für die Israeliten. Daher gibt etwa Martin BUBER die Frage von V.13 mit den Worten wieder: „Was ist um seinen Namen?“¹⁶ Das Paradox ist offensichtlich: Mose und die Israeliten sollen in Ex 3,13-14 die Deutung bzw. Anspielung auf den Gottesnamen verstehen, der ihnen als Textpersonen auf der Ebene von Ex 3,14 noch gar nicht explizit mitgeteilt worden ist. Erst V.15 holt dies mit neuer Redeeinleitung für die Textpersonen durch ausdrückliche Nennung des YHWH-Namens nach. Erst dieser Vers antwortet ja explizit auf die Frage nach dem Wortlaut des Namens bzw. versteht die Frage von V.13 in eben diesem Sinn.

Mit diesen Beobachtungen stehen wir schon mitten in der Auseinandersetzung um die Frage, wie sich das Textstück 3,13-15 als Namensperikope in seinen Kontext von der Berufung und Sendung des Mose 3,1-17 einfügt und ob es in sich selbst aus einem Guß ist. Nun ist allerdings die literarische Einheitlichkeit gerade von Ex 3,13-15 in den ohnehin literar- und redaktionskritisch schwierigen Kapiteln Ex 3-4 in der Exegese sehr umstritten. Gehören die Verse 13-15 literarisch unmittelbar zum Kontext von V.9-12 oder trifft das nur für V.13-14 oder V.13+15 zu? Oder haben wir es in V.13-15 nicht eher mit Zusätzen zu tun, die dann wieder unterschiedlich beurteilt werden müssen?¹⁷

¹⁶ In: Die Schrift. Bd. 1: Die fünf Bücher der Weisung, verdeutscht von M. BUBER gemeinsam mit F. ROSENZWEIG, 12., verb. Aufl. d. neubearb. Ausg. 1954, Gütersloh 1997, z.St. Die Motivation und Problematik dieses Verständnisses der Namensfrage von Ex 3,13 bei M. BUBER (und F. ROSENZWEIG) wird eindringlich von A.R. MÜLLER, (1982) 75f.78f.80-93, erörtert.

¹⁷ Die ‚klassische‘ Position im Kontext der neueren Urkundenhypothese sieht bekanntlich in Ex 3,13-14 bzw. 3,13-15 einen zum „elohistischen“ Werk gehörenden Text. So exemplarisch hinsichtlich 3,13-14 in neuerer Zeit W.H. SCHMIDT, (1979) 123ff; ders., (1988) 109f.121-135; F. KOHATA, (1986) 22f.26f; L. SCHMIDT, (1998) 231-234. Die Genannten betrachten Ex 3,15 als redaktionell („jehowistisch“). Zur Forschungsdiskussion der Frage, ob Ex 3,14 oder 3,15 als literarisch sekundär zu betrachten sei (in einem „elohistischen“ Kontext), vgl. W.H. SCHMIDT, (1988) 131-134. – Für jene Position, die Ex 3,13+15 als „elohistisch“ mit 3,9-12 verknüpft und 3,14 als Zusatz betrachtet, sei exemplarisch genannt: M. NOTH, (1968) 30f; D.J. McCARTHY, (1978) 312.316; M. SÆBØ, (1981) 45-48; J. SCHREINER, (1991) 39f; auch P.N. WAMBACQ, (1978) 319-321. – Endlich wird die Zugehörigkeit von Ex 3,13-14 bzw. 3,13-15 zu „E“ bestritten, dann werden die Verse einer späteren Redaktion zugeordnet („jehowistisch“), vgl. die bei W.H. SCHMIDT, (1983) 41, genannten Autoren (seit C. STEUERNAGEL 1912). Nach P. WEIMAR, (1980) 46-48. 229ff.255-264 ist Ex 3,13-14* (Sätze 14a-c) „jehowistisch“, dagegen gehört Ex 3,14 (Sätze 14d-f)+15 der Schlußredaktion des Pentateuchs an (ebd. S. 344-346). Ähnlich E. ZENGER, (1987) 50f.53f; Ex 3,13-14 „Je“, 3,15 „R“. J.P. FLOSS, (1991) 77, findet in Ex 3,13-15 insgesamt den „Jehowisten“ (mit Verweis auf R. SMEND). Ohne nähere redaktionsgeschichtliche Einordnung plädiert J.S. CROATTO, (1983) 153.155-159, für den sekundären redaktionellen Charakter von Ex 3,13-14 und 3,15; ders., (1991) 41-44.

Die Verse 13-15 schließen bei näherem Zusehen nicht glatt an Ex 3,1-12 bzw. V.10-12 an. Die Verse 10-12 hatten die Sendung des Mose zum Pharao betont, und die Zusage des göttlichen Mit-Seins und der Zeichengabe hatte sich natürlich auf den gesamten zweiteiligen Auftrag bezogen, zum Pharao zu gehen und das Volk herauszuführen. Dennoch wird dem Mose nach V.13-15, trotz des in V.11 schon geäußerten und nun eigentlich überwundenen Einwands, nachträglich gerade das Gehen zu den Israeliten zum neuen Frageanstoß. Der Mose von V.13 spricht anders als in V.10-12 (10b.12d) nur von einer Sendung zu den Israeliten.¹⁸ Und weiter: Obwohl nach V.6* die Selbstkundgabe Gottes als „der Gott deines Vaters“ (MT) an Mose nicht ergänzungsbedürftig erscheint, wird nun in V.13-15 der eigentliche Name des sendenden Gottes, den Mose hier den Israeliten als den „Gott eurer Väter“ vorstellt, problematisiert. Die mögliche Frage der Israeliten nach dem Namen des Gottes ihrer Väter ist erzählerisch und sachlich im Textaufbau nicht konsequent motiviert und an den Vortext angeknüpft. Der literarische Zusammenhang hilft uns auf die Spur. Die Namensfrage der Israeliten in V.13 setzt zutreffend voraus, daß der Gottesname YHWH dem Mose und den Israeliten auf der *Gesprächsebene* von V.1-12 gemäß der göttlichen Kundgabe in V.6 noch nicht bekannt ist. Jedoch begegnet der Name YHWH dreimal in *erzählenden* Sätzen von Ex 3,2 an (V.2.4.7). Das erzeugt Spannung: Wie wird YHWH dem Mose und den Israeliten bekannt? Nun bringen die Verse 16-17 im Textverlauf den überraschend neuen Auftrag Gottes an Mose, zu den Ältesten Israels zu gehen und ihnen zu sagen: „YHWH, der Gott eurer Väter, ist mir erschienen“. Auf *diese* Weise wird jedoch kein neuer Gottesname eingeführt. Der Akzent liegt da in V.16-17 auf der tatsächlichen Erscheinung eines bereits als namentlich bekannt vorausgesetzten Gottes. Die Verse 16-17 weisen aber auf den brennenden Dornbusch (V.2-5) zurück und schließen literarisch unübersehbar nicht an V.9-15, sondern an V.7-8 an. Denn nur in V.7-8 und V.16-17 ist es YHWH selbst, der ‚sein Volk‘ (7a) aus der Gewalt bzw. der Unterdrückung in Ägypten befreien und von dort heraufführen will. Aus den genannten Textmerkmalen folgt m.E. notwendig, daß nicht nur V.15, der den YHWH-Namen bei den Israe-

¹⁸ Zur unterschiedlichen Zielangabe der Sendung des Mose in Ex 3,10b (12d, vgl. 11c-d) und 3,13d.14f.15c siehe oben Anm. 14 (L. SCHMIDT, F. KOHATA). Auch wenn die Sendung zum Pharao (nach einer begründeten überlieferungs- und redaktionskritischen Vermutung) sekundär in den „elohistischen“ Kontext nachgetragen sein sollte (d.h. „zum Pharao“ Ex 3,10b und der erste explikative Nebensatz 11c „daß ich zum Pharao gehen könnte“ des Satzgefüges 11b-d, nicht aber w=š/h=k 10b), gibt es gewichtige Argumente für den Sekundärcharakter von Ex 3,13-15 (siehe im Folgenden). Darauf deutet auch die Parallelisierung der Redegänge (3,11a//3,13a) V.11-12 und V.13-14/15 mit neuem, nach V.12 nicht erwarteten ‚Einwand‘. Zur Argumentation für den sekundären Anschluß von Ex 3,13-14 vgl. bes. noch J.S. CROATTO, (1983) 155ff und ders., (1991) 41f.

liten ausdrücklich einführt, den Vortext auf V.16-17 hin vermittelt. Vielmehr haben wir V.13-15 insgesamt als vermittelnden Eintrag zwischen V.1-12 (genauer V.6a-b.9-12) einerseits und V.16-17 andererseits anzusehen. Diese eminent am Gottesnamen interessierte Bearbeitung schlägt somit die Brücke zwischen literarischen Schichten des Einzeltextes Ex 3, die jeweils einen weitgehend konsistenten Textverlauf zeigen. Das trifft auch für die mit der primär appellativen Gottesbezeichnung Elohim formulierende Schicht zu, obwohl sie durch Zusätze in die eigentliche Grundschrift, die von vornherein den YHWH-Namen verwendet, eingearbeitet erscheint. Im Basismodell der sog. Urkundenhypothese der Pentateuchentstehung können wir die Verse 13-15 besonders aufgrund ihrer Vermittlungsfunktion der sog. „jehowistischen“ oder sekundär-jahwistischen Redaktion zuordnen.¹⁹ Dann haben wir mit dieser Zuordnung zur sog. jehowistischen Redaktion (Je) einen wichtigen Anhalt für eine relative Datierung des Textsegments Ex 3,13-15 gewonnen.

Aber wir müssen noch einen Schritt weitergehen. Die Verse Ex 3,13-15 sind intern literarisch kaum einheitlich. Unvermittelt stehen gleichformulierte Redeeinleitungen nacheinander, zumal der doppelte Redeauftrag Gottes an Mose: „So sollst du den Israeliten bzw. zu den Israeliten sagen“ in 14e und 15b. Nur in einem der beiden Redeaufträge, entweder in V.14 oder in V.15, kann die primäre Antwort auf die eine Frage des Mose an Gott von V.13 vorliegen. Wir sahen schon, daß die Frage „Was ist sein Name?“ in V.13 von der Antwort in V.14 und von jener in V.15 her gesehen jeweils anders verstanden werden kann. Die Namensfrage in V.13 zielt jedoch nicht zuerst auf eine Deutung und Bedeutung eines schon als bekannt vorausgesetzten, sondern auf den Wortlaut des auf der Redeebene von Ex 3,1-12 ja noch nicht bekannten Namens.²⁰ Dies wird auch von Ludwig SCHMIDT (1998) zugestanden, obwohl er V.14 als literarisch primär gegenüber V.15 betrachten will.²¹ Wenn aber V.14 unzweifelhaft mit dem dreimaligen יהוה auf den Namen YHWH anspielt, dann muß dieser Vers im Anschluß an die ausdrückliche Namensfrage auf die explizite Nennung dieses Namens in V.15

¹⁹ Siehe oben Anm. 17 zu den Forschungspositionen, die Ex 3,15 oder 3,13-14/15 als „jehowistisch“ interpretieren.

²⁰ A.R. MÜLLER, (1982) 81-87, weist überzeugend nach, daß die mit /mah/ formulierte Frage nach dem Namen auch an den beiden weiteren Belegen im MT, d.h. in Gen 32,28 und Spr 30,4 (2mal) semantisch als Frage nach dem Wortlaut des Namens aufzufassen ist; vgl. ebd. S. 87-93 zur /mi/-Frage von Ri 13,17 und zur problematischen Opposition der mit /mah/ und /mi/ formulierten Namensfrage bei M. BUBER. Vgl. auch J.P. FLOSS, (1991) 72f Anm. 36 gegen J. KINYONGO (1970) und P. WEIMAR (1980).

²¹ L. SCHMIDT, (1998) 239f.

hin angelegt sein. V.14 ergänzt also literarisch sekundär eine theologisch gewichtige Deutung zu dem in V.15 auf der *Gesprächsebene* erstmals eingeführten Gottesnamen YHWH. V.14 steht als *Namensdeutung* wie ein hermeneutischer Schlüssel, eine Verstehensanweisung vor der *Namensnennung* in V.15.²² Der Ergänzter von V.14 versteht nunmehr die Antwort auf die Namensfrage von V.13 als zweiteilig. Den Satz 14a „Da sagte Gott zu Mose“ verwendet er, um die *Namensdeutung* einzuführen. Mit 15a „Da sagte Gott weiter zu Mose“ leitet er die ausdrückliche *Namensnennung* ein. Die Gottesrede in V.14 aber gliedert der Ergänzter durch eine weitere Redeeinleitung – 14d : „Und er sagte“. Die so gegliederte Gottesrede in V.14 enthält jedoch keine literarische Doppelung. Die beiden Redeteile sind sehr genau aufeinander bezogen, wie noch zu zeigen ist. Ex 3,14 ist als Ergänzung somit später zu datieren, als die sog. jehowistische Redaktion in Ex 3,13 +15 (genauer 13a-14a.15b-15e).

Die für unsere Frage nach dem Gottesverständnis wichtigen Textsegmente sind abgegrenzt. Die Untersuchung von Struktur, Bedeutung, Wissensvoraussetzung, literarischer und historisch situativer Verankerung von Ex 3,13+15 einerseits und 3,14 andererseits soll uns ein geschichtliches und theologisches Verstehen ermöglichen. Welche Merkmale und Aspekte sind dafür wesentlich?

3. Die „jehowistische“ Darstellung von der Offenbarung des Gottesnamens YHWH in Ex 3,13+15 (= 13a-14a.15b-e)

3.1 Textbedeutung

Die jehowistische oder sekundär-jahwistische Redaktion Ex 3,13+15 benennt die Gottheit zunächst in gleicher Weise, wie dies die vorausgehende „elohistische“ Textschicht tut: Aus der Perspektive des Mose bzw. vom Menschen her gesehen gebraucht sie Elohim appellativisch mit Artikel: „der Gott“ bzw. „die Gottheit“; aus der Perspektive der Gottheit jedoch

²² So mit Recht M. SÆBØ; (1981) 47f, wie bes. schon M. NOTH, (1968) 30; G. FOHRER, (1964) 40.43, und entsprechend wieder D.J. McCARTHY, (1978) 316; J. SCHREINER, (1991) 39f; S. McEVENUE, (1993) 227f; „But 3:14, instead of answering the question which precedes, as one would expect in this otherwise directly forward moving narrative and dialogue, appears to be an explanatory gloss on the answer given in 3:15...“. Vgl. ebenso A. and L. PHILLIPS, (1998) 81f. S.o. Anm. 17.

verwendet sie artikelloses Elohim als sekundären Eigennamen „Gott“ schlechthin.²³ Der Text ist als ein durchsichtiges Frage-Antwort-Spiel aufgebaut. Es hat im Grunde zwei Ziele: vordergründig, auf der narrativen Ebene der Berufungsgeschichte des Mose zum Herausführer der Israeliten nach V.10-12, geht es darum, Mose vor den Israeliten als den wirklich von der Gottheit Gesandten zu legitimieren. Dazu ist es aus der textlich vorausgesetzten Sicht der Israeliten nötig, daß sie den sendenden Gott namentlich identifizieren können. Die Bezeichnung „Gott eurer Väter“ leistet dies noch nicht.²⁴ Vor allem geht es aber textpragmatisch im Sinne der Redaktion in V.13+15 darum, den YHWH-Namen als einen *neuen* Namen einzuführen, neu allerdings nur für Mose und die Israeliten der Exodusgeneration. Darauf zielt der Mose des Textes, wenn er die Gottheit nicht direkt nach ihrem Namen fragt, sondern sich hinter der Frage der Israeliten in V.13 verschanzt. Er gibt der Gottheit gewissermaßen, nicht zur Befriedigung der eigenen Neugier, sondern zur Erfüllung seines göttlichen Auftrags, die Gelegenheit, ihren Namen kundzutun. Schon die Appositionsverbinding in V.15 „YHWH, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs“ weist aber darauf hin, daß in der Vorstellung des „jehowistischen“ Bearbeiters die Väter Israels im Gegensatz zur Mose- und Exodusgeneration sehr wohl YHWH als ihren Gott kannten.²⁵ Daß YHWH den Vätergenerationen bekannt war, entnimmt der Bearbeiter der „jahwistischen“ Pentateuchschicht, wie ja auch Ex 3,16 diese Kenntnis bei den Ältesten Israels voraussetzt. Daß Mose und die Exodusgeneration YHWH noch nicht kennen, erschließt er zumindest kontextuell aus dem Vergleich mit der „elohistisch“, ohne Verwendung des YHWH-Namens formulierten Berufungsgeschichte des Mose.²⁶

²³ Vgl. K. BERGE, (1997) 131 (129-134), mit Verweis auf R. RENDTORFF. Im Vergleich mit Gen 20 und 22 (ebd.) ergibt sich wohl nur, daß die „elohistisch“ formulierten Textsegmente in Ex 3 stärker redaktionell bearbeitet erscheinen (vgl. Ex 2,23-25 „P“).

²⁴ Aus der Perspektive von Ex 3,13 wird daher die Kenntnis von Texten vorausgesetzt sein, die den ‚Vatergott‘ zusätzlich als YHWH benennen, wie es etwa in der Selbstvorstellung Gen 28,13c („J“) der Fall ist und entsprechend beim ‚Vätergott‘ in Ex 3,16d. Wie andererseits Ex 3,13(13-15) die Rede vom ‚Vatergott‘ des Mose in der Selbstvorstellung von Ex 3,6b voraussetzt, so erscheinen von Ex 3,13(13-15) her ebenso jene seit A. ALT viel verhandelten eigenständigen Bezeichnungen des ‚Vatergottes‘ besonders in Jakobsüberlieferungen (wie u.a. Gen 31,42.53) als bekannt vorausgesetzt. Vgl. resümierend zur Diskussion der (familiären) Vatergottbezeichnungen in Gen z.B. R. ALBERTZ, (1992) 47-57; H.-J. ZOBEL, (1989) 349-351.

²⁵ So auch L. SCHMIDT, (1998) 245: „Aus seinen unterschiedlichen Vorlagen zog der Jehowist den Schluß, daß bei der Berufung des Mose der Exodusgeneration der Gottesname Jahwe offenbart wurde, den die Erzväter bereits kannten.“

²⁶ Vgl. aber auch unten zur Tradition in Ex 3,13+15 (Abschnitt 3.2).

Die Antwort Gottes an Mose in V.15 ergeht gewichtig und feierlich. Sie ist zweiteilig. Inhalt des Botenauftrags an Mose für die Israeliten in 15b ist nur der Satz 15c, wonach Mose den Israeliten die volle Identität des ihn sendenden Gottes kundgeben soll. Daß der neue Gott YHWH kein anderer ist als der alte „Gott eurer Väter“, das unterstreicht zusätzlich die Bekenntnisformel vom Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs. Sie faßt die gesamte Vätergeschichte zusammen und holt die Gotteserfahrungen der Vorfahren der Exodus-Israeliten in die Beziehung zu YHWH ein. So wird hintergründig das Mit-Sein Gottes mit den Vätern, das schon in der älteren Erzählüberlieferung der Vätergeschichte fest verankert ist (zumal bei Jakob und Isaak: Gen 28,20; 31,5.42 und Gen 26,3.28), zum Erfahrungs- und Vertrauensgrund dafür, daß YHWH Schützer und Helfer ist, wenn er Mose zu den Israeliten sendet. Wie sehr dem Verfasser an der Betonung der Kontinuität der Gotteserfahrung bzw. der Identität YHWHs mit dem sog. Gott der Väter Israels liegt, verrät er durch den Eintrag der Väter-Trias in 3,6 (E) und 3,16 (J).

Die beiden letzten Sätze von V.15d und 15e, in der Ich-Form der Gottesrede, gehören allein der Redeebene ‚Gott-Mose‘ an. In feierlich gehobener Sprache weiten sie den Blick in alle Zukunft, weit über die konkrete Antwort auf die hypothetisch eingeführte Namensfrage hinaus: „Das ist mein Name für immer, und das ist mein Gedenken“, d.h. die Weise wie die Gottheit in Gebet und Gottesdienst angesprochen werden will, „von Geschlecht zu Geschlecht“. Hier also liegt das eigentliche Aussageziel des Textes. Hier kommt auch der entscheidende Zug des Gottesverständnisses in Ex 3,13+15 voll zum Vorschein. In V.13 war die Namensfrage der Exodus-Israeliten anscheinend ganz selbstverständlich von einem polytheistischen religiösen Symbolsystem her formuliert. Ein Gott ist durch seinen Namen identifizierbar, von anderen Göttern unterscheidbar. Nun aber nach V.15 gibt es wie schon für die Väter Israels in der Vergangenheit, für die Exodusgeneration in der erzählten Welt und auch für alle künftigen Generationen Israels (vielleicht auch über Israel hinaus?) in klarer Ausschließlichkeit allein YHWH. Und wenn die zukünftigen Generationen im offiziellen Kult oder in der familiären und persönlichen Frömmigkeit YHWH anrufen werden, so begegnet ihnen immer auch der Gott, der schon bei den Vätern, mit den Vorfahren war: deren Gotteserfahrungen sind aufgehoben in jedem neuen Gottesgedächtnis Israels. *Die Ausschließlichkeit der YHWH-Beziehung Israels wird hier demnach zeitlich ausgelegt und verdeutlicht.* Elohim als der Gott schlechthin hat mindestens für Israel in allen Zeiten, auf alle Zukunft hin nur einen Namen: YHWH. Von anderen Göttern ist überhaupt nicht die Rede.

Aber ein polemisch abwehrender Unterton ist doch erkennbar, wenn so sehr alles Gewicht auf YHWH als dem allein für Israel zu allen Zeiten ansprechbaren Gottesnamen gelegt wird.

3.2 Tradition, Situation und Intention

Was Ex 3,15 biblisch-literarisch bezeugt – ausschließliche Bindung an YHWH in einem für eine polytheistische Religiosität transparenten lebensweltlichen Kontext –, kann außerbiblisch ein ungewöhnliches althebräisches Siegel wohl für das Jerusalem des 8. Jh. v. Chr. am Beispiel eines mit Titel versehenen Eigennamens verdeutlichen: *Imqnyw 'bd YHWH* „dem *Miqnēyaw* [Eigentum bzw. Geschöpf YHWHs] (gehörig), Diener YHWHs“.²⁷

Damit ist die Frage nach dem literarischen, religiösen und geschichtlichen Horizont und Ort des Verfassers von Ex 3,13+15 angestoßen. Der Verfasser nimmt mindestens in zweifacher Hinsicht geprägte Sprache auf und verrät damit etwas von seiner Traditionswelt. Zum einen gebraucht er die Formel der Botenbeauftragung: כֹּה-תֹאמַר אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל „so sollst du zu den Israeliten sagen“ (15b). Mose erscheint da wie ein Prophet.²⁸ Auch das Verb *šlh* „senden“ erhält bei diesem jehowistischen Verfasser einen viel stärker *prophetischen* Akzent in 13d und 15c, obwohl er vom sog. „elohistischen“ Vortext in V.10-12 her doch auch das Gesandt-Sein des Mose zu einer Führungsaufgabe mit aufnimmt.²⁹ Neben der prägenden prophetischen Tradition steht bei dem Verfasser aber auch die Tradition des liturgischen YHWH-Bekenntnisses und Gotteslobs, wie es im Jerusalemer Tempel beheimatet ist. Das zeigt die in leichten Variationen belegte psalmistisch geprägte Redeweise von dem immer bleibenden

²⁷ Das Siegel, das dem Harvard Semitic Museum gehört, wurde von F.M. CROSS, (1983) 55-63, veröffentlicht. Er datiert das beidseitig mit Name und Titel beschriebene Siegel (oben ist der Text der Rückseite angegeben) in die erste Hälfte des 8. Jh. v. Chr. (60) und schreibt es einem hohen Kultdiener, einem Priester oder (eher noch) einem Tempelsänger Jerusalems zu (62f). N. AVIGAD, (1987) 197f mit Fig. 1 S.200, schließt sich dieser Zuordnung an. Trifft die Datierung im wesentlichen zu, so handelt es sich jedenfalls um die bisher einzige vorexilische Bezeugung eines offiziellen Titels „Diener/Knecht YHWHs“ in einer althebräischen Inschrift. Der Personname *'BDYHW* (-*YW*-*YH*) mit apokopiertem theophoren Element ist freilich inschriftlich mindestens 12mal belegt, vgl. J.H. TIGAY, (1986) 59.88.

²⁸ Vgl. W. RICHTER, (1970) 114 mit Belegen in Anm. 45.

²⁹ Vgl. L. SCHMIDT, (1998) 241: Mose wird beim Jehowisten zum Führer des Volkes *und* zum Propheten berufen.

Gottesnamen, seinem „Gedächtnis“ (hebr. זִכְרוֹ), mit dem Israel YHWH vertrauensvoll ansprechen darf, seiner gedenkt und sein heilvolles Handeln erinnert.³⁰

Wie aber kommt der Verfasser dazu anzunehmen, daß Mose und den Exodus-Israeliten der Gottesname YHWH erst offenbart werden mußte, obwohl ihn die Väter Israels schon kannten? Gewiß, er wird dazu von seinen schriftlich vorgegebenen jahwistisch und elohistisch formulierenden Quellen her angeregt, die er verknüpft. Aber das ist kaum alles. Vielmehr dürfte der Verfasser der Namensperikope eine Tradition in Israel kennen und ihr gerecht werden wollen, wonach sich YHWH in der Tat erst der Exodusgeneration in Ägypten, vermittelt durch Mose, namentlich geoffenbart hat, nicht schon den Generationen Abrahams, Isaaks und Jakobs.³¹ Wir stoßen auf dieses Überlieferungswissen wohl zuerst und ausdrücklich in der Nordreichprophetie des Hosea. Es genügt, auf die Selbstvorstellung Gottes in Hos 12,10 und 13,4 zu verweisen: „Ich aber bin YHWH, dein Gott, vom Land Ägypten her...“ und wieder: „Ich aber bin YHWH, dein Gott, vom Land Ägypten her. Und einen Gott neben mir erkennst du nicht, ja, einen Retter gibt es nicht außer mir“.

Wahrscheinlich haben wir auch in Ez 20,5 und 9 eine eigenständige Ausprägung dieser Tradition von einer Selbstkundgabe YHWHs an das „Israel in Ägypten“ vor uns.³² Die priesterliche Grundschrift in Ex 6,2-12, wohl aus dem späten 6. Jh. v. Chr., begründet ganz eindeutig die YHWH-Erkenntnis Israels schlechthin erst vom Exodusgeschehen her. Sie verlegt die Namensoffenbarung an Mose aus theologischen Gründen gezielt nach Ägypten und nicht wie die ältere Überlieferung nach Midian. Ex 6 (als priesterschriftlicher Text) aber setzt am wahr-

³⁰ Die engste Formulierungsparallele zu Ex 3,15d-e ist Ps 135,13. Jedoch spricht der weitgehend anthologische Charakter des nachexilischen Psalms 135 dafür, in V.13 mit einer Aufnahme eines älteren liturgisch geprägten Namensbekenntnisses zu rechnen. Vgl. noch Ps 102,13; (redaktionell) Hos 12,6 und dazu W.H. SCHMIDT, (1988) 132f. P. WEIMAR, (1980) 345f, will in Ex 3,15d-e sowie Ex 9,16(„b“) und Ex 20,24(„b“) den Pentateuchredaktor erkennen. Die Texte führen auf gottesdienstlichen Horizont, im übrigen aber sind beträchtliche funktionale und Formulierungsunterschiede nicht zu übersehen. Sie widerstreiten einer einheitlichen literarischen Zuordnung. – Die Sätze Ex 3,15d-e gehören nicht mehr zur Auftragsrede an Mose für die Israeliten (15b.c), sondern wenden sich allein an Mose und damit an den Leser! Ein Argument für einen sekundären Nachtrag läßt sich daraus nicht gewinnen, zumal 3,15d-e im Blick auf 3,13f und das Anliegen der Namensführung in 3,13+15 sachlich voll verständlich sind. Außerdem leitet die Redeebene ‚Gott-Mose‘ in 3,15d-e zu dem neu einsetzenden Auftrag Gottes an Mose in V.16 über.

³¹ Zur Vermutung einer vorgegebenen Tradition der Kundgabe des YHWH-Namens an die ‚Israeliten‘ in Ägypten vgl. bes. E. BLUM, (1990) 41f.

³² So E. BLUM, (1990) 42 mit Anm. 156. Zu Ez 20, zum Gebrauch der Selbstvorstellungsformel in diesem Kap., sowie zu dessen Nähe zu Ex 6 vgl. W. ZIMMERLI, (1963a) 18-24.

scheinlichsten die Kenntnis von Ex 3 in seiner jehowistisch redigierten Gestalt voraus.³³ Diese Beobachtungen zur Texttypik und Tradition in Ex 3,13+15 sprechen noch einmal dafür, den Text einem sog. „jehowistischen“ bzw. „Jerusalem Geschichtswerk“ zuzuordnen. Es ist ein Werk, das am ehesten in Jerusalem wohl zur Zeit des jüdischen Königs Manasse in der ersten Hälfte des 7. Jh. v. Chr. entstanden ist.³⁴ Das Werk versteht sich als eine Antwort auf den Untergang des Nordstaates Israel im Jahre 722 und auf den Beinaheuntergang Judas und Jerusalems zur Zeit des assyrischen Königs Sanherib im Jahre 701. Es ist zugleich ein Zeugnis religiöser Sammlung, wenn es im Gefolge besonders Hoseas den Alleinverehrungsanspruch YHWHs in der synkretistischen Atmosphäre seiner Zeit mit ihrem starken assyrisch-aramäischen Einfluß verfiicht.³⁵ Vieles spricht dafür, daß dieser jehowistische Bearbeiter und Verfasser gewissermaßen als ‚Protodeuteronomiker‘ eine explizite Bundestheologie, wie sie dann in der deuteronomisch-deuteronomistischen Literatur profiliert hervortritt, in Juda initiiert hat. In Ex 34,27 dürfte er auf der Basis eines Privilegrechts YHWHs gegenüber Israel in 34*,11-26 eine Art theopolitischen „Gegenbund“ YHWHs mit Israel gegen die vasallenvertragliche Bindung Judas an Assur, die seit König Ahas (d.h. seit dem sog. syrisch-efraimitischen Feldzug gegen Juda 733 v. Chr.) bestand, formuliert haben.³⁶

³³ Zu Ex 6,2-12 vgl. bes. W.H. SCHMIDT, (1988) 270-280 (266-292), zur Parallelisierung von Ex 3f ebd. 270f; F. KOHATA, (1986) 28-80, bes. 75.

³⁴ So mit P. WEIMAR, Art. Jehowist: NBL, Lfg.7 (1992) 284 (281-284); F.-L. HOSSFELD, (1987) 32-43. Beide nehmen eine jehowistische Makrokomposition von Gen 2,4b-Jos 24,32 an. E. ZENGER, (1998) 119.167-171, grenzt das von ihm so genannte „Jerusalem Geschichtswerk“ auf den Textzusammenhang von Gen 11,27-32* (ein problematischer *Werkeinsatz!*) bis Jos 24,32 ein und datiert es entweder um 690 v. Chr. oder (mit Verweis auf die Verhältnisbestimmung der Sinai-Bund-Konzeption zur neuassyrischen königsideologischen Vertragspraxis durch E. OTTO) um die Mitte des 7. Jh. v. Chr. – L. RUPPERT, (1992) 9, datiert das „jehowistische Geschichtsbuch“ um 700 v. Chr., noch in das Ende der Hiskija-Zeit. Ebenso in die Hiskija-Zeit ordnet A. PHILLIPS, (1984) 48-50, Ex 34,11ff ein (siehe im Folgenden), als ein Dokument, das die Hiskijanische Reform widerspiegelt.

³⁵ Vgl. resümierend zur Religionsgeschichte der Manasse-Zeit Judas R. ALBERTZ, (1992) 291-304, der zeigen will, daß die eigentlich synkretistischen Prozesse des 7. Jh. v. Chr. nicht (in erster Linie) auf der Ebene der offiziellen Religion, sondern (eher) der privaten bzw. familiären Frömmigkeit liefen (294), freilich übersieht auch ALBERTZ nicht das massive Eindringen assyrischer Kultbräuche in den Jerusalemer Tempel (2 Kön 23,5.11). Vgl. zur Religionsgeschichte der Eisenzeit II C (vom letzten Drittel des 8. Jh. bis zum Beginn des 6. Jh.) bes. noch O. KEEL / C. UEHLINGER, (1992) 322-429; W. DIETRICH, (1994) 463-490.

³⁶ Vgl. z.B. F.-L. HOSSFELD, (1987) 40f, allerdings mit der kaum überzeugenden Annahme, der Jehowist forme einen „Verheißungsbund“ des Jahwisten in Ex 34,10* zu einem „Verpflichtungsbund“ in Ex 34*,10-27 um. Zur Stellung von Ex 34 in der deuteronomistischen Bundeskonzeption von Ex 24-32-34 im Sinne von *Berit*-Setzung - Bruch dieser *Berit* - Erneuerung dieser *Berit* vgl. W. GROSS, (1998) 23-26. Auch GROSS schließt eine ältere, d.h. vordauteronomistische Erzählung, die Ex 34,27 als erste und einzige Sinai-*Berit* kannte, nicht aus; zudem geht er plausibel davon aus,

Wir sahen bereits in Ex 3,15, wie theologische Reflexion über die Alleinwirksamkeit YHWHs für Israel in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und seinen Alleinverehrungsanspruch an geschichtlicher Überlieferung wie auch an liturgisch verankertem YHWH-Bekenntnis und Gotteslob ansetzt. Ganz ähnlich liegen die Dinge in Ex 34,6-7. In diesem Text wird das Gottesverständnis von Ex 3,15 gewissermaßen inhaltlich gefüllt. Hier könnte es ebenso der jehowistische oder sekundär-jahwistische Redaktor und Verfasser sein, der die liturgisch verankerte sog. „Gnadenformel“ von YHWH dem barmherzigen und gnädigen Gott, der langmütig und reich an Huld und Treue ist, der Tausenden Huld bewahrt und vergebungsbereit ist, aber Schuld nicht ungestraft läßt, in eigenständiger Ausprägung in seine Darstellung der Sinai-Überlieferung aufgenommen hat.³⁷ Und wiederum wie in Ex 3,15 ist liturgisch überliefertes Glaubensbekenntnis eng verknüpft mit einer Eigenkundgabe, ja einem Ausruf des Namens YHWH durch YHWH selbst (Ex 34,5). Aber nicht von einer expliziten Deutung des Namens YHWH her wird hier das Sein YHWHs erschlossen, so gewiß eine positive Konnotation des Namens vorausgesetzt werden darf.³⁸ Es wird nicht als ein Sein an sich, sondern als ein Sein für Menschen beschrieben, von einer vielgestaltigen Begegnungsgeschichte mit YHWH her. In ihr kommen freilich auch tiefgreifende religionsgeschichtliche Rezeptionen zumal der kanaanäischen El-Religion und der familiären Frömmigkeit zum Zug.³⁹

daß Ex 34,9+10 jünger ist als Ex 34,27 (S.24). Vgl. aber z.B. J. SCHREINER, (1994) 204-206, wonach die *Berit*-Aussagen von Ex 34,10 und 27 als Kombination von Selbstverpflichtung YHWHs und Verpflichtung Israels auf dieselbe deuteronomistische Hand zurückgehen sollen. Zum religionskritischen und theopolitischen Verhältnis von Ex 34* (zusammen mit Ex 14* und 19*) zur neuassyrischen Bundeskonzeption, Herrschafts- und Königsideologie vgl. neuerdings E. OTTO, (1998) 59-62.

³⁷ Zur Bekenntnisformel Ex 34,6-7 und ihrer „jehowistischen“ Zuordnung vgl. C. DOHMEN, (1990) 298f; ders., (1993) 66f; (1996) 45-56. Zur treffenden Bestimmung von Ex 34,6 (und ferner Joel 2,13; Jona 4,2; Ps 86,15; 103,8; 145,8; Neh 9,17) als „Gnadenformel“ und zu ihrem Sitz im Leben im Gotteslob der Tempelgemeinde vgl. H. SPIECKERMANN, (1990) 3.9(1-18); er weist die Belege der Formel in ihrer vollen Gestalt der Exilszeit oder späterer Epochen zu (3), sieht aber in Ex 34,6f den rezeptionsgeschichtlich ältesten Beleg, der bereits eine intensive Auseinandersetzung mit ihr bezeugt (5).

³⁸ Gerade die Tatsache, daß YHWH selbst im Kontext der Gnadenformel, die sein erfahrenes und erfahrbares Sein prädiert, seinen Namen ausruft (Ex 34,6b und zuvor schon Satz 5c), spricht entschieden für eine vorausgesetzte positive Konnotation des YHWH-Namens; gegen C. DOHMEN, (1990) 296.298. Das positive (Vor-)Verständnis des Namens, das Hos 1,9 und Ex 3,14 (Satz 14f) voraussetzt (s.u. Abschnitt 4.1 und 4.2), kongruiert mit der heilvollen Explikation des sich erweisenden Seins YHWHs in Ex 34,6-7.

³⁹ Zur Vorbildfunktion des kanaanäischen Götter- und Menschenvaters El vgl. H. SPIECKERMANN, (1990) 3; zum Einfluß der Gottesvorstellungen der familiären Religion auf die YHWH-Religion vgl. R. ALBERTZ, (1992) 59.62.67f(53-68).

Ebenso nicht der Wortlaut des Namens, sondern sein erfahrbares Wesen wird gedeutet, wenn Ex 34,14b-c, letztlich inspiriert von hoseanischer Prophetie, von YHWH sagt: „denn von YHWH gilt: Eifersüchtiger ist sein Name. Ein eifersüchtiger Gott ist er“. In der Tendenz der kompromißlosen, ausschließlichen Bindung Israels an YHWH stimmt dieses Bekenntnis mit Ex 3,15 überein. Allerdings ist es mir wahrscheinlicher, daß sich Ex 34,14 innerhalb des Privilegrechts YHWHs und der „Bundes“-Verpflichtung Israels in 34,11-27 späterer deuteronomistischer Formulierung verdankt und nicht schon, etwa mit Christoph DOHMEN, dem jehowistischen Bearbeiter zugeschrieben werden darf.⁴⁰

Textlicher Sinn und Horizont des Gottesverständnisses von Ex 3,13+15 sind für unseren Zweck hinreichend profiliert. Wie verhält sich nun dazu Ex 3,14 als literarischer Zusatz? Was bringt dieser berühmte Vers zur Rede von Gott im vorliegenden Kontext hinzu?

4. Namensdeutung und Gottesverständnis in Ex 3,14 (= Zusatz 3,14b-15a)

4.1 Textbedeutung

Wie wir sahen, hatte ja schon V.15 nicht einfach nur die Frage nach dem Gottesnamen beantwortet, sondern zugleich ein sehr bestimmtes Verständnis von dem in allen Generationen wirkenden exklusiven Gott Israels vorgestellt. Wir stießen auf eine Theologie, die aus gottesdienstlichem Bekenntnis und Lob hervorgeht bzw. daran anschließt. Noch einen wesentlichen Schritt weiter geht Ex 3,14, von der Namensfrage in V.13 hin zum Gottesverständnis. Der Vers bietet nicht nur eine Reflexion des Gottesnamens YHWH, sondern genauer eine Reflexion der Glaubenserfahrung, die der Verfasser mit YHWH verbindet. Der Vers ist Theologie in extremster Kurzform, wie sie einem gelernten Theologen bis heute kaum je gelingt. Der Nachteil dieser Kürze: es bleibt der Eindruck des Enigmatischen, Oszillierenden, des schillernd Offenen, zumal in der Formulierung אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה von V.14b-c. Sie bildet einen Sonderfall der Paronomasie, des Wortgleichklangs, hier als wortspielartiger Gleichklang identi-

⁴⁰ So C. DOHMEN, (1990) 292-297. Vgl. die deuteronomistische Einordnung von Ex 34,14 bei H. SPIECKERMANN, (1990) 8 Anm. 21; J. SCHREINER, (1994) 211f (209-212).

scher gleichsinniger Wörter.⁴¹ Die paronomastische Formulierung in Ex 3,14 ist ja vor allem schuld an der Flut exegetischen Fleißes, die sich über diese Bibelstelle bis heute ergossen hat (und weiter ergießen wird).

Hinzu kommt noch die enorme Wirkungsgeschichte, die dieser Text allerdings in seiner griechischen und lateinischen Fassung in der christlichen Theologie von den Kirchenvätern an entfaltet hat.⁴² Der springende Punkt war dabei das ewige unbedingte und unveränderliche Sein Gottes, das man in diesem Text klassisch ausgedrückt fand. Doch ist wahrscheinlich die griechische Wiedergabe ἐγώ εἰμι ὁ ὢν „Ich bin der Seiende“ oder „Ich bin der , der ist“ trotz griechischen Sprachmusters gar nicht so sehr als Anpassung an griechisch philosophisches Denken zu verstehen. In einem 1998 erschienenen Aufsatz folgert Martin RÖSEL aus einem Vergleich der Septuagintafassung von Ex 3,14 mit jener von Ex 6,3 m.E. mit einigem Recht, daß der Übersetzer vom letzteren Text her, wo hebräisch *El Schadday* ungewöhnlich mit θεὸς ὢν αὐτῶν „Gott ihnen (den Vätern) seiend“ wiedergegeben wird, die Aussage von Ex 3,14 präzisieren wollte: „Gott ist nicht in einem abstrakten Sinn der Seiende, sondern er ist als Gott Herr für Israel und seine Vorfäter, handelnd und mächtig. Damit werden zwar griechische Sprachkategorien verwendet, aber doch gegenüber der Umwelt deutlich abgewandelt“.⁴³ Das späte hellenistisch geprägte Buch der Weisheit bezeichnet Gott in 13,1 als τὸν ὄντα, „den Seienden“. Der Text ist wohl von der griechischen Übertragung von Ex 3,14 beeinflusst. Es geht in beiden griechischen Texten um den wahren und wirklichen Gott im Gegensatz zu allen Scheingöttern. Aber spezifische Spekulationen über den allein (ewig) seienden Gott im Gegensatz zum Nichtseienden wie in der Deutung des jüdisch-hellenistischen Philosophen Philo von Alexandrien zu Ex 3,14 sind damit auch in Weish 13,1 kaum impliziert.⁴⁴

⁴¹ Ähnliche Wortspiele, wenn auch nicht mit identischen Wörtern wie in Ex 3,14, begegnen häufiger in Namenserkklärungen der Bibel, z.B. Gen 2,23; 11,9; 17,5; 21,3+6; 27,36; 1 Sam 25,25; vgl. Mt 1,21.

⁴² Vgl. den Überblick bei B.S. CHILDS, (1974) 84-87; zum Gottesnamen in der patristischen Literatur M. ROSE, (1978) 6-16.

⁴³ M. RÖSEL, (1998) 55f, Zitat S. 56.

⁴⁴ Zu Philo von Alexandrien vgl. L. COHN (Hrsg.), *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, Vol. IV: *De vita Mosis*, Lib.I, 74f, dazu das Zitat und die Erörterung bei H. GESE, (1975) 76. Weish 13 greift anerkanntermaßen Gedankengänge der nacharistotelischen Popularphilosophie auf, vgl. z.B. A. SCHMITT, (1989) 60f; H. ENGEL, (1998) 215-218. Für das Verständnis Gottes in Weish 13,1 als des (wahrhaft) Seienden ist der Gegensatz zu der („törichtchen“) Vergöttlichung kosmischer Phänomene (13,2,3-5) entscheidend.

Doch wie dem auch sei, wir haben uns den Schwierigkeiten des Textes in seiner hebräischen Form zu stellen. Dabei muß es mir hier genügen, nur die wichtigsten syntaktischen, semantischen und kontextbezogenen Aspekte der Analyse und Interpretation zu nennen. Ist nun Ex 3,14 eigentliche Offenbarungsrede oder dient sie eher der Verhüllung des göttlichen Seins? Soll der formulierte Wortgleichklang ein Moment des Unbestimmten und doch wohl auch Geheimnisvollen⁴⁵ hervorrufen oder dient er eher der Emphase, der Steigerung des Verbalinhalts? Aber was bedeutet das Verb *HYY* „sein“ und genauer die Verbform, die Präfixkonjugation Langform in der 1. Person Singular הָיִיתִי in diesem ungewöhnlichen Gebrauch und in diesem Kontext?

Zweierlei will, was den kontextuellen Ort von V.14 angeht, bedacht sein. Da ist einmal der sprachliche Rückbezug von V.14 besonders auf die Selbstvorstellung Gottes gegenüber Mose „ich bin der Gott deines Vaters“ in V.6 und die Zusage „ja, ich werde mit dir sein!“ in V.12, jeweils im sog. „elohistischen“ Strang von Ex 3. Zum anderen ist es die Beobachtung, daß V.14 nicht nur auf die allgemeine Kenntnis, sondern auf die ausdrückliche Nennung des YHWH-Namens hin angelegt ist, d.h. daß V.14 als Verstehensanweisung dem V.15 vorgeschaltet wurde.

Um den internen Zusammenhang der Sätze in Ex 3,14 zu verstehen, ist es wichtig, die beiden Kommunikationsebenen, die V.14 enthält, klar zu unterscheiden, zum einen die Redeebene ‚Gott – Mose‘, zum anderen die Ebene ‚Mose – Israeliten‘. Die erstere (Gott – Mose) möchte ich die eigentlich theologische Redeebene nennen, d.h. hier spricht Gott gewissermaßen als Theologe zu Mose oder anders gewendet: ein theologischer Verfasser spricht prophetisch mit dem Anspruch göttlicher Autorität. Allein der ersteren Redeebene ‚Gott – Mose‘ gehört die so schillernd erscheinende Formulierung der Sätze Ex 3,14b-c an. Sie ist also genau genommen noch nicht das, was Mose den bedrängten Israeliten sagen soll. Sie beantwortet aber auch nicht einfach die Frage „Was ist sein Name?“ (13f). Was besagt sie dann? Daß Ex 3,14b-c in syntaktischer Hinsicht keine ganz exakte Parallele im hebräischen Alten Testament hat, wurde besonders von Norbert KILWING überzeugend nachgewiesen.⁴⁶ Nun könnte der unzweifelhafte Rückbezug der Selbstkundgabe Gottes in V.14b-c auf die Selbstvorstellung Gottes gegenüber Mose „Ich bin der Gott deines Vaters“ in Satz 6b eine funktionale Deutung des he-

⁴⁵ G.von RAD, (1966) 194.

⁴⁶ N. KILWING, (1979) 73-76 (70-79).

bräischen אָזְכֵּר -Satzes 14c als Prädikativum zu 14b nahelegen; so versteht etwa die Einheitsübersetzung Ex 3,14b-c: „Ich bin der ‚ich-bin-da““. Aber dieser Sinn könnte hebräisch einfacher durch Nominalsatz + Relativsatz ausgedrückt werden; das Muster der Selbstvorstellung im nominalen Identifikationssatz V.6b wird in den formalen Verbalsätzen 14b-c doch gründlicher transformiert, verzeitigt und modalisiert.⁴⁷ Auch der Gleichklang hier sogar identischer Wörter wird ja nicht funktionslos sein. Es ist nicht recht einzusehen, weshalb dasselbe Verb *HYY* „sein“ in derselben Verbalform (Präfixkonjugation Langform 1. Person Singular) das eine Mal als gefügtes Funktionsverb (Kopula in der funktionalen Bedeutung ‚sein‘) und das andere Mal als ungefügtes semantisches Vollverb (hier in der Bedeutung ‚dasein‘) verwendet werden sollte.⁴⁸ Daß dieselbe Verbalform הָיִיתִי in Satz 14f absolut gebraucht wird, d.h. ohne ein prädikatives Element, sogar ad hoc als Eigennamen auftritt und satzsyntaktisch als Subjekt fungiert, spricht wieder dafür, daß wir הָיִיתִי als Verbalform in allen drei Fällen (14b.c.f) als absolut verwendet und gleichsinnig zu verstehen haben. Daran ändert der jeweils verschiedene satzsyntaktische Status nichts. Gerade deshalb bleibt הָיִיתִי hier ungefügt, damit die Anspielung auf den Namen YHWH lautlich und inhaltlich vernehmbar wird, anders als in der göttlichen Zusage des Beistands und der Hilfe für Mose in Satz 12b $\text{כִּי־הָיִיתָ עִמָּךְ}$ „Ja, ich (bin und) werde mit dir sein!“ Der absolute Gebrauch von *HYY* legt aber das Gewicht auf den Verbalinhalt selbst. Um ein funktionales „Sein“ im Sinne von Identität, Klassifikation oder auch einer bloßen Existenzaussage geht es in V.14 also nicht. Es kann sich nur um ein *sich erweisendes Sein*, um ein in sprechenden Taten wirksames Sein handeln, wenn Mose den Israeliten sagen soll: „Der ‚ich bin/will oder werde sein‘ hat mich zu euch gesandt“.⁴⁹

⁴⁷ Zur Kritik an der Auffassung des אָזְכֵּר -Satzes Ex 3,14c als Prädikativsatz (Äquivalent eines Prädikatsnomens) zu einem dann als ‚Kopula‘ verstandenen *hyh*-Satz 14b vgl. bes. B. ALBREKTSON, (1968) 23-27(15-28); N. KILWING, (1979) 70-72; J.P. FLOSS, (1991) 71f, gegen eine syntaktische Analyse von Ex 3,14b-c (bei ihm „14b.bR“) nach dem Satzmodell von 1 Chr 21,17(c); auch J. SCHREINER, (1991) 44.

⁴⁸ Auch R. BARTELMUS, (1982) 231-235, der in Ex 3,14b-c eine Kombination von klassifizierendem Satz und Existenzaussage annimmt („Ich werde sein, wer immer ich sein werde“, S. 232), setzt einen Bedeutungsunterschied für *HYY* voraus: Funktionsverb 14b + bedeutungstragendes Verb im Sinne von ‚sein, existieren‘ 14c. Wie verträgt sich dies mit seiner Behauptung, *HYY* sei im Hebräischen der Bibel reines Funktionsverb bzw. daß *HYY* „als ein Funktor im verblosen NS bzw. als bloßer Tempusmarker letztlich kein Thema des Lexikons, sondern der Syntax ist“ (S. 114, 106-114)? Vgl. auch J.P. FLOSS, (1985) 85 (84-87).

⁴⁹ Was das Verb *HYY* kontextuell („klassematisch“: nicht nur auf Grund ‚nukleärer‘ semantischer Merkmale) bedeutet, hängt gewiß von seiner Fügungsart ab. Daß *HYY* im Althebräischen je kontextuell ein sich erweisendes Sein bedeuten kann, sollte man trotz der neueren Argumentation für ein reines Funktionsverb bei R. BARTELMUS (s.o. Anm. 48) und J.P. FLOSS, (1985) 35-101,

Darf man aber dieses sich erweisende, wirksame Sein auch gleich in jedem Fall positiv konnotieren als ‚hilfreiches Dasein, Mitsein und für-Israel Sein‘, wie es ja der kontextuelle Zusammenhang der אָהִיָּה-Formen von V.14 mit der אָהִיָּה-Zusage des Mitseins Gottes für Mose in V.12 nahelegt? Gewiß ist der Anschluß von V.14 an V.12 gar nicht zu übersehen. Aber das geradezu monumentale אָהִיָּה אֲשֶׁר אָהִיָּה von V.14 übersteigt den konkreten Fall des Mitseins Gottes mit Mose weit. Sprachlich ist zunächst nur das sich erweisende Sein akzentuiert. Wie Gott sich erweist, bleibt zumindest zunächst in 14b-c noch offen, ob positiv oder negativ, rettend oder richtend.

In anderer Weise legt der rhetorische Wortgleichklang, die Paronomasie in der Selbstkundgabe Gottes אָהִיָּה אֲשֶׁר אָהִיָּה V.14b-c, den Akzent auf eine inhaltliche Offenheit der Aussage. 14b-c entspricht dem Muster: Verbalsatz, gefolgt von der Form eines sog. paronomastischen Relativsatzes mit derselben Verbalbasis. Der mit אֲשֶׁר als Relativpartikel oder Konjunktion eingeleitete Satz kann allerdings unterschiedliche Satzfüngungsfunktionen haben. In den viel verhandelten, mit Ex 3,14b-c syntaktisch enger vergleichbaren Belegen dient, wie häufig angenommen, die Paronomasie bzw. der Wortgleichklang zum Ausdruck einer wie auch immer gearteten Unbestimmtheit des Satzinhalts (1 Sam 23,13; 2 Sam 15,20; 2 Kön 8,1; Ex 33,19 u.a.).⁵⁰ Die Paronomasie in 3,14b-c verstärkt die propositionale und illokutive Offenheit der Satzfügung und damit das Moment der Willenskundgabe in der so geäußerten Sprecherhandlung. Was aber dem menschlichen Adressaten unbestimmt und unbestimmbar erscheint, das ist in der Selbstkundgabe der Gottheit in Ex 3,14 Ausdruck ihrer unverfügbaren Freiheit und Souveränität, mit anderen Worten: Ausdruck der freien Selbstbestimmung Gottes, sich so oder anders zu verhalten.

ders., (1991) 69f, nicht bestreiten. Vgl. z.B. die vorsichtigen Bemerkungen von N. KILWING, (1979) 78 (77-79). – Für Belege wie *hayūl* bzw. *hayinū* vor asyndetisch angeschlossenem Satz des Typs *x-qatal* in Gen 31,40 bzw. Jes 63,19 hält selbst BARTELMUS, (1982) 224, die Funktion „Tempusmarker“ nur für „eine denkbare Möglichkeit“, eingeschränkt auf Gen 31,40. Sie genügt auch nicht zur Deutung von Gen 31,40, wo die Retrospektive längst durch V.38 und 39 geklärt ist. Beide Belege beschreiben ein ‚Ergehen‘ des sprechenden Subjekts in der Vergangenheit (Gen 31,40) bzw. im Perfekt der Gegenwart (Jes 63,19, allerdings wohl mit asyndetischem Prädikativsatz: „Wir sind solche geworden, die...“ > „uns ergeht es nunmehr, als...“).

⁵⁰ Nachweise u.a. bei T.C. VRIEZEN, (1950) 500-503 (498-512); N. KILWING, (1979) 72 mit Anm. 21; R. BARTELMUS, (1982) 229f; J. SCHREINER, (1991) 41f. Vgl. G. von RAD, (1966) 196 zu Ex 3,14: „... jedenfalls wahrte sich Jahwe in dieser Auskunft seine Freiheit, die sich gerade in seinem Dasein, in seiner wirksamen Gegenwart, erweisen wird“. Auch B.N. WAMBACQ, (1978) 330-335 (317-338) akzentuiert den Aspekt der *freien* Zuwendung YHWHs.

Daß Ex 3,14 wohl bewußt eine sprachliche Offenheit, ein Oszillieren der Bezugsmöglichkeiten in Kauf nimmt, zeigt sich auch bei dem Versuch, die semantischen Funktionen der Verbform אֲנִי־אֵלֹהִים in ihrer jeweiligen satzsyntaktischen Formation exakt zu bestimmen.⁵¹ Isoliert auf Satzebene betrachtet, können die Formen kaum anders denn als Ausdruck genereller Sachverhalte, eines immer wieder und immer neu sich erweisenden Seins der Gottheit verstanden werden. Dann wird eher ein generell präsentischer Sinn akzentuiert: „Ich erweise mich (immer neu), als der (immer) ich mich erweise bzw. erweisen will“ (14b-c). Oder: „Ich bin (da/wirksam), als der immer ich (da/wirksam) bin bzw. sein will“. Jeweils also ein Satzgefüge aus Hauptsatz und freiem prädikativem Beschreibungssatz (adnominal) zum implizierten Subjekt des Hauptsatzes. Sieht man die Sätze jedoch in ihrer *Kontexteinbindung* im Blick auf das konkrete Geschehen, daß YHWH sein Volk herausführen will aus Ägypten bzw. daß Mose mit Gottes Beistand die Israeliten herausführen soll aus der Drangsal, so liegt ein futurisches Verständnis nahe. Auch in der mit אֲנִי־אֵלֹהִים formulierten Beistandszusage in V.12 liegt ja ohne Zweifel der Akzent auf der Zukunft. Dann können wir sinngemäß übersetzen: „Ich werde und will mich erweisen, als der immer Ich mich erweisen werde und erweisen will!“ Sogleich ist aber deutlich, daß diese Aussage auch das noch ausstehende Ereignis des Exodus und der Verehrung Gottes am Gottesberg weit transzendieren kann. In jedem Fall ist Ex 3,14b-c die theologisch prinzipielle Aussage vom freien, unverfügbaren Selbsterweis Gottes. Dieser Selbsterweis aber ist ein zukunfts-offenes, auf die Zukunft hin angelegtes wirksames Sein. Es kann nicht mit einem bestimmten geschichtlichen Selbsterweis als ein für allemal abgeschlossen gelten! Die Freiheit Gottes in seinem Selbsterweis wird auch nicht dadurch eingeschränkt, daß V.14 den aus V.15 erhebaren Alleinverehrungsanspruch YHWHs aufnimmt und somit das Handeln Gottes auch als Reaktion auf menschliches Verhalten erschei-

⁵¹ Umstritten ist besonders der Zeitbezug von Ex 3,14b-c und des 1. Syntagmas (Satzsubjekt) von 14f. So insistiert etwa R. BARTELMUS, (1982) 228, auf einem futurischen Sinn; J. SCHREINER, (1991) 42f, begründet diesen Sinn von der Beistandsformel und der sog. Bundesformel her. J.P. FLOSS, (1991) 75f, hingegen plädiert für das Präsens. H.-P. MÜLLER, (1981) 321, sieht in den drei Verbformen jeweils Präsens-Futur ausgedrückt, vergleichbar mit akkadischem *ibašši-illum*. M. BUBER/F. ROSENZWEIG, Die fünf Bücher der Weisung, z.St. (s.o. Anm. 16), übersetzen unterschiedlich: „Ich werde dasein, als der ich dasein werde“ 3,14b-c, jedoch „ICH BIN DA schickt mich zu euch“ 3,14f. B. JACOB, (1997) 64, bleibt in beiden Fällen beim Futur und wie die letzteren beim absoluten Gebrauch von *HYY*: „Ich werde es sein, der ich es sein werde.“ Und: „Der ‚Ich werde es sein‘ hat mich zu euch gesandt.“ A. NICCACCI, (1985) 17-25(7-26), versteht den Zusammenhang der Sätze Ex 3,14b-c als korrelativ, sieht den YHWH des Exodus mit dem Gott der Väter in eins gesetzt und übersetzt daher mit futurischem und vergangenheitlichem Zeitbezug: „Io sarò quello che ero“.

nen läßt. V.14b-c formuliert trotz des Kontextbezugs zu V.15 ein eingewichtiges und prinzipielles Gottesverständnis. Daß wir hier nicht nur auf eine Theologie des Gottesnamens, sondern auch eine theologische Reflexion geschichtlicher Gotteserfahrung in Israel und zwar einer weitgespannten Geschichte der Gotteserfahrung stoßen, ist mit Händen zu greifen.

Die Redeebene ‚Gott – Mose‘ schließt in Ex 3,14 eine zweite Redeebene ‚Mose – Israeliten‘ ein: „Und er sagte: So sollst du den Israeliten sagen: ‚Ich bin (und werde sein), d.h. ich erweise mich (und werde mich erweisen)‘ hat mich zu euch gesandt“ (14d-f). Mose wird in 14e-f zum prophetisch beauftragten Sprecher für die Israeliten. Die Redeebene der prinzipiellen theologischen Reflexion von 14a-c wird abgelöst durch ein Redeverhältnis, das wir die Verkündigungsebene in einer konkreten Situation nennen können. Sie erwächst freilich aus der primär theologischen Redeebene. Die Verbalbedeutung des ungewöhnlichen Eigennamens in Satz 14f ist auf der Wortebene keine andere als zuvor in 14b-c. Aber dieses einfache אֲנִי־אֶהְיֶה, der seltsame Eigenname „Ich bin und werde sein, d.h. mich erweisen“, kann nicht einfach den Sinn des vorausgehenden Satzgefüges 14b-c zusammenfassen oder komprimieren.⁵² Nun zeigt schon die Tatsache, daß Gott nach 14f Mose „zu euch“, zu den Israeliten, gesandt hat, daß er als der אֲנִי־אֶהְיֶה positiv den Israeliten zugewandt ist. Satz 14f nimmt ja auch im Vorgriff auf Satz 15c das dort konnotierte Verständnis von YHWH als dem Schützer und Helfer auf, der mit den Vätern Abraham, Isaak und Jakob war. Verstärkt wird dieser Eindruck, wenn wir auf die Beistandszusage an Mose in V.12 zurückblicken: das Mit-Sein, das Gott in 12b dem Mose verspricht, wendet er nach Satz 14f den bedrängten Israeliten insgesamt zu.⁵³

Die beiden Redeteile von V.14 artikulieren demnach verschiedene Inhaltsakzente: einerseits die souveräne Freiheit und damit auch Macht zum richtenden oder rettenden Selbsterweis, andererseits die helfende Zuwendung. Dennoch stehen sie nicht beziehungslos nebeneinander.

⁵² Sonst würde jeder spezifische Aussageeffekt der paronomastischen Fügung von Ex 3,14b-c entwertet. Anders N. KILWING, (1979) 77, der eine „Zusammenziehbarkeit“ der Aussage von 14b-c als ein starkes Argument für die Vermutung betrachtet, der ‚paronomastische Relativsatz‘ in 3,14 habe nur intensivierende Funktion. Aber auch das Verständnis von 3,14e-f (= MT V.14b) als bloße redaktionelle Überleitung von der sekundär hinzugefügten Namensklärung in 3,14b-c zu V.15, so M. NOTH, (1968) 30; A. and L. PHILLIPS, (1998) 81, befriedigt kaum; erst 3,14e-f gibt eine Antwort auf die Frage 3,13g, 15b-c vorwegnehmend.

⁵³ Vgl. auch J.S. CROATTO, (1991) 42, allerdings für V.14 insgesamt im Verhältnis zu V.12 (Sätze 12a-b). Der nach L. SCHMIDT, (1998) 241, „jehowistische“ Text Ex 4,15c (im Kontext 4,10-17) bezieht das Mitsein YHWHs auf die Rede („Mund“) von Mose und Aaron.

Wenn es richtig ist, daß die Verkündigungsebene ‚Mose – Israeliten‘ aus der primär theologischen Redeebene ‚Gott – Mose‘ erwächst, wird der Zusammenhang deutlich: die freie Souveränität Gottes, seine unverfügbare Macht und Autorität, die Gott in 14b-c kundgibt, ist der Grund, ja die Bedingung der Möglichkeit für seine Zuwendung, sein wirksames Sein für die Israeliten in der ägyptischen Drangsal. In freier Selbstbestimmung zum Mit-Sein mit den Bedrängten wendet sich Gott den Israeliten rettend zu, indem er Mose zu ihnen sendet.

Beachten wir den Zusammenhang der beiden Redeteile in V.14 und darüber hinaus die Zuordnung dieses Verses zur expliziten Nennung des Gottesnamens in V.15, so wird auch der Sinn von V.14 als einer ersten Antwort auf die Namensfrage von V.13 verständlich: Es geht keineswegs darum, die Frage abzuweisen oder den Gottesnamen zu verhüllen. Der Hinweis auf die Überlieferung vom Gotteskampf Jakobs am Jabbok-Fluß, wonach die Gottheit die Frage nach ihrem Namen abweist (so in Gen 32,30, ähnlich in Ri 13,18), verfängt nicht.⁵⁴ Ich sehe auch keinen plausiblen Grund zu bestreiten, daß Ex 3,14 tatsächlich eine Deutung des Gottesnamens in V.15 geben will.⁵⁵ Es ist freilich eine Deutung, der es nicht auf bloße Etymologie und Wortgleichung, sondern auf die Bedeutsamkeit YHWHs für Israel ankommt, wenn das אֲנִי וְהָיִיתִי „ich bin und werde sein bzw. mich erweisen“ den Namen YHWH, dann als Verbsatzname in 3. Person verstanden im Sinne von ‚er ist, er erweist sich und wird sich erweisen‘, in die 1. Person der göttlichen Selbstkundgabe umsetzt. V.14 will das richtige Verständnis des Verhältnisses des Gottesnamens zu dem sich nach V.15 kundgebenden Gott selbst sichern. Es ist nicht zu weit gegriffen, wenn wir sagen, daß es letztlich um die Gottheit des sich mit Namen kundgebenden Gottes geht. Oder wie Hartmut GESE es formuliert hat: „... nicht der Name bestimmt Gott, sondern Gott gibt dem Namen Inhalt in völliger Freiheit und Souveränität“.⁵⁶ Daß dann auch ein Mißbrauch des Namens YHWH, jeder Versuch, die Macht dieses Namens zu usurpieren, YHWH wie einen Glücksgott herbeizuzitieren, abgewehrt wird, liegt auf der Hand, erscheint aber dieser wesentlichen Verstehensanweisung nachgeordnet, notwendig aus ihr folgend.

⁵⁴ So mit Recht W.H. SCHMIDT, (1988) 175.

⁵⁵ Gegen R. BARTELMUS, (1982) 228; J. SCHREINER, (1991) 44. Allerdings handelt es sich um eine primär theologisch und nicht linguistisch orientierte ‚Erklärung‘. Vgl. (unter etwas anderen literarkritischen Voraussetzungen) W.H. SCHMIDT, (1988) 168-179; ders., (1996) 82-86.

⁵⁶ H. GESE, (1975) 82.

4.2 Tradition, Situation und Intention

Wie kommt nun der Verfasser von Ex 3,14 zu seiner Deutung des YHWH-Namens und zu seinem Gottesverständnis? Was setzt er voraus? Exegetisch ist weithin anerkannt, daß außer Ex 3,14 noch Hos 1,9 den Gottesnamen in deutendem Wortspiel in die 1. Person umsetzt⁵⁷: אֲנִי־יְהוָה – יְהוָה. Das dritte Hoseakind erhält den Symbolnamen „Nicht-mein-Volk“ mit der Begründung: „Denn ihr seid nicht mein Volk, ich aber – ich bin und werde nicht (mehr) für euch sein“ oder vielleicht besser noch: „Ich aber bin nicht (mehr) der ‚ich-bin/ich-erweise-mich‘ für euch“. Die prophetische Unheilsansage im Symbolnamen kehrt Heilstradition um. Sie rechnet ganz selbstverständlich damit, daß die Adressaten, denen der YHWH-Name freilich anders als den Israeliten auf der Redeebene von Ex 3,14 längst vertraut ist, auch die Interpretation des Namens als אֲנִי־יְהוָה ‚ich bin/ich erweise mich/ich bin wirksam‘ schon kennen und sie als positiv für Israel verstehen: ‚ich bin und werde da sein für euch‘. Ex 3,14 setzt die Kenntnis eben dieser positiven Sinndeutung des Gottesnamens in Israel bzw. im Adressatenkreis des Textes voraus. Die Textbildung geht in Ex 3,14 also genau genommen von dem ganz ungewöhnlichen, heilvoll verstandenen Namen אֲנִי־יְהוָה – ‚ich bin/ich erweise mich‘ in Satz 14f aus. Der Verfasser von 3,14 setzt aber als Verstehensschlüssel die paronomastische Formulierung von 14b-c voran, um die Freiheit Gottes in seinem Selbsterweis zu sichern. Ist Ex 3,14 von Hos 1,9 abhängig (entgegen der umgekehrten älteren Annahme)? Die textliche Weiterbildung des einfachen אֲנִי־יְהוָה in Ex 3,14b-c dürfte neben literarhistorischen Erwägungen in der Tat dafür sprechen.⁵⁸ Aber eine Kenntnis von Hos 1,9 in Ex 3,14 ändert nichts daran, daß schon Hos 1,9 eine Deutung des YHWH-Namens mit אֲנִי־יְהוָה als traditionell vorgegeben voraussetzt. Beide Texte gehen von einem Traditionswissen aus, das den Namen YHWH als rettende Zusage, als eine Verheißung des göttlichen Mitseins und wirksamen Gegenwärtigseins für Israel versteht. Beide Texte greifen dieses Traditionswissen nicht ohne Korrektur

⁵⁷ Vgl. W.H. SCHMIDT, (1988) 177, allerdings mit der Annahme einer Abhängigkeit des Prophetenworts Hos 1,9 von Ex 3,14. A. DEISSLER, (1995) 62, sieht seine Deutung von Ex 3,14 im Sinne von „Ich bin da und werde dasein als dein helfender und heilvoller Gott, was auch geschehe!“ durch Hos 1,9 bestätigt. Vgl. bes. noch E. BLUM, (1990) 42, und zum Text von Hos 1,9 H.W. WOLFF, Hosea (1965) 7f.24; J. JEREMIAS, Hosea (1983) 25.33.

⁵⁸ So auch A. und L. PHILLIPS, (1998) 82f (81-84), gegen die übliche Annahme eines Rückbezugs von Hos 1,9 auf Ex 3,14. Hos 1,2-9 ist in seiner Endgestalt kaum vorexilisch (vgl. V.2.5.7), jedoch geht der primäre Fremdbbericht von der zeichenhaften Namensgebung der drei Hoseakinder am wahrscheinlichsten auf einen Hosea-Schüler zurück. Nichts spricht gegen eine Verankerung dieser Namensgebungen in der Prophetie Hoseas. Vgl. L. SCHMIDT, (1992) 155-159.164f (155-165).

auf, freilich in sehr unterschiedlicher Weise. Der prophetischen Umkehrung heilvollen Traditionswissens bei Hosea steht die Betonung der durch keinen Menschen verfügbaren Freiheit, der Selbstbestimmung Gottes gegenüber, die eine als selbstverständlich genommene, unbedingte Heilserwartung abwehrt. Hos 1,9 und Ex 3,14 zeigen klar, daß man in Israel die im Namen YHWH enthaltene westsemitische Verbalbasis HWY ohne weiteres als (alte) Variante zu der hebräisch geläufigen Basis HYY „sein“ („sich erweisen, geschehen“) verstehen konnte,⁵⁹ aber auch, daß YHWH weiterhin als ein inhaltlich ‚redender‘ Name gehört und begriffen werden konnte. Dafür dürfte auch die aus frühprophetischer Tradition stammende und vor allem bei Ezechiel vertretene Erkenntnisformel sprechen: „Ihr werdest (du wirst, sie werden u.a.) erkennen, daß ich YHWH bin“. An geschichtlichen Taten wird YHWH erkannt als der, der ist, sich erweist und wirksam ist.⁶⁰

Der literarische und theologische Horizont von Ex 3,14 ist freilich nicht nur von der Kenntnis eines besonderen Traditionswissens vom heilvollen Klang des YHWH-Namens bestimmt. V.14 verrät gewiß auch prophetische Traditionsprägung (die Form der Botenbeauftragung 14a ist identisch mit 15b). Noch wichtiger ist für V.14 die prinzipielle theologische Reflexion, die sich im Aussageziel und Gottesverständnis des Verses zeigt. Der Vers setzt die Deutung geschichtlicher Erfahrung in Israel voraus, heilvoller und unheilvoller Erfahrung, in der sich YHWH als der souverän Freie erwiesen hat und erweist. In dieser Deutung behält aber die Seite der Zuwendung und Treue YHWHs zu Israel die Oberhand. So steht Ex 3,14 theologisch etwa in der Mitte zwischen Hos 1,9 und Hos 11,7-11 einerseits und Deuteroseptuaginta, besonders Jes 43,9-13 und 45,1-7 andererseits. Hosea und seine Schüler hatten im 8. Jh. v. Chr., wohl schon nach dem durch die Assyrer herbeigeführten Untergang des Nordreiches Israel in Worten voller Leidenschaft einen ungeahnten Willensumsturz in Gott, im Herzen YHWHs selbst, angesagt: „Wie könnte ich Dich preisgeben, Efraim, dich ausliefern, Isra-

⁵⁹ Die Wurzel HWY „sein, werden“, im Althebräischen nur vereinzelt vertreten (Gen 27,29; Jes 16,4; Neh 6,6; Koh 2,22), ist im aramäischen Sprachzweig geläufig, entgegen einer häufigeren Annahme jedoch kaum im sog. Amurritischen, wie jetzt M.P. STRECK für die /*yaḥwīl*-Namen nachweist. Danach handelt es sich am ehesten um das Element /*yaḥwīl* im Grundstamm „(Gott) hat sich lebendig gezeigt“, vgl. ders. in RLA 9-1/2 (1998) 130 §5.1 und seinen Aufsatz „Der Gottesname ‚Jahwe‘ und das amurritische Onomastikon“ in WO 30 (1999); für die Einsichtnahme in einen Vorabdruck dieses Aufsatzes danke ich Herrn Dr.habil. M.P. STRECK herzlich. - HWY ist im Arabischen in der Bedeutung „fallen; wehen; begehren“ belegt; im Ostsemitischen /Akkadischen in der Form *ewām* (I) und jünger *emām* (II), vgl. AHW I 266f.

⁶⁰ Zur „Selbstvorstellungsformel“ in der „Erkenntnisaussage“ vgl. W. ZIMMERLI, (1963a) 16-25; ders., (1963b) 41-119, bes. 90-98.98-117; ders (1963c) 120-132, hier als „prophetisches Wort des göttlichen Selbsterweises“ bzw. „Erweiswort“ (121), bes. 124ff.131f.

el?...Umgewandt hat sich mein Herz gegen mich, geballt ist mein Verschonungswille (bzw. ‚Reue‘, ‚Selbstbeherrschung‘) entbrannt. Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken, will Efraim nicht noch einmal vernichten. Denn Gott bin ich und nicht Mensch; in deiner Mitte heilig, und nicht komme ich in Zorneswallung“ (Hos 11,8-9).⁶¹ YHWHs Verschonungswille, der sich hier freilich nicht ohne Gericht, sondern durch die Gerichtskatastrophe hindurch auswirkt, ist allein in YHWH selbst begründet, in seiner Selbstbestimmung zum Erbarmen, nicht in irgendeinem Verdienst Israels.

In der deuterojesajanischen Grundschrift des zu Ende gehenden babylonischen Exils im 6. Jh. v. Chr. sind die Aspekte des Gottesverständnisses von Ex 3,14 eindringlich und breit entfaltet. Zum einen ist es die souveräne Macht und Freiheit, die sich bei Deuterojesaja dezidiert in der schöpferischen Geschichtslenkung und in der Machtfülle über den Kosmos offenbart. Der Exilsprophet Deuterojesaja proklamiert sie ausdrücklich monotheistisch und streitbar als Macht des einzigen Gottes. Der Name YHWH wird hier gewissermaßen zum Sprechen gebracht. Er wird zum Synonym für den einzig wirksamen, einzig sich erweisenden Gott (so im Wort des göttlichen Selbsterweises Jes 43,10.11.12.13; 45,5,6 u.a.).⁶² In unüberbietbarer Theozentrik kann Deuterojesaja sagen, daß YHWH Licht und Finsternis, Schalom und Unheilserfahrung in gleicher Weise schafft (Jes 45,7). Diese ebenso gewagte wie konsequente theozentrische Spitzenaussage im Deuterojesajabuch nimmt das ‚ich erweise mich, als der ich mich erweisen will‘ von Ex 3,14b-c zumindest sachlich auf und denkt es folgerichtig zu Ende. Sie setzt theologischem Denken die Grenze am Geheimnis des göttlichen Handelns, läßt aber in ihrer kontextuellen Einbindung auch eine ermutigende Erwartung erkennen: YHWH werde auch die dunkelste geschichtliche Erfahrung beherrschen und sein gebeugtes Volk nicht vergessen. Als einen zweiten Aspekt des Gottesverständnisses von Ex 3,14 entfaltet Deuterojesaja in seinen Heilszusagen eindringlich die mit der souveränen Freiheit Gottes innerlich verknüpfte und notwendig an sie gebundene erbarmungsvolle Zuwendung zu den Bedrängten, den Elenden, hier konkret zu den Exilierten. Wir können von einer gezielten Neuformulierung der in Hos 1,9 und Ex 3,14 vorausgesetzten heilvollen Namensdeutung mit יהוה sprechen, wenn es in Jes 52,6 (im Kontext von 52,4-6) heißt: „Darum wird mein Volk meinen Namen erkennen an jenem Tag, daß ich es bin, der da sagt: יהוה – ‚siehe da: ich‘ oder: ‚da bin ich!‘“

⁶¹ Die gegenüber Hos 2 fortgeschrittene Sicht der Hoffnung auf ein Heil nach dem Gericht betont J. JEREMIAS, Hosea (1983) 143f. Wenig überzeugend vermutet R.G. KRATZ, (1997) 19, in Hos 9,10 bis Kap. 14 insgesamt „rein literarische Bildungen, Fortschreibungen...“

⁶² Vgl. zur Erkenntnisformel bei DtJes W. ZIMMERLI, (1963b) 69-71.

Zum dritten ist der Aspekt der Zukunftsoffenheit von Ex 3,14, der Zukunftsgerichtetheit des Selbsterweises Gottes in seinem geschichtlichen Handeln, in der Prophetie Deuterocesajas durchwegs prägend. Das Gottesverständnis von Ex 3,14 ist in seinen zentralen Aspekten gewiß schon bei den Gerichtspropheten des 8. Jh. v. Chr., zumal bei Hosea, aber auch Amos, Micha und Jesaja angelegt. Die deuterocesajanische Prophetie im babylonischen Exil des 6. Jh. erscheint jedoch geradezu als wort- und bildgewaltige und zugleich so einfühlsame Ausführung dieses Verständnisses von Gott, das Ex 3,14 in reflektierter, ja spekulativer Kurzform mehr andeutet als ausführt.

Können wir Ex 3,14 noch näher in die Zeit- und Glaubensgeschichte des alttestamentlichen Israel einordnen? Trifft der bisher gewonnene literargeschichtliche Ansatz von Ex 3,13-15 zu, so läßt sich V.14 noch genauer orten. Der Vers setzt dann die jehowistische bzw. sekundär-jahwistische Perikope 3,13+15 als interpretierenden Eintrag der Namensoffenbarung an Mose bereits voraus. Man darf fragen, ob Ex 3,14 nicht noch deutlicher auf dem Weg ist zu jener souveränen Alleinwirksamkeit und Einzigkeit Gottes in Deuterocesaja als der sog. „jehowistische“ Text Ex 3,15, der den Alleinverehrungsanspruch YHWHs betont. Die Grenze zwischen Monolatrie, der Alleinverehrung, und eigentlichem Monotheismus scheint für Ex 3,14 zumindest fließend zu sein. Wir dürften noch einen Schritt weiterkommen, wenn wir Ex 33,19 nicht nur, wie häufig, als Formulierungsparallele zu 3,14b-c heranziehen, sondern auch den literarhistorischen Zusammenhang beachten. Ex 33 versucht in mehreren Anläufen die Frage, wie Gott bei seinem sündigen Volk gegenwärtig sein kann, zu beantworten. Der Text ist in seiner Endgestalt anerkanntermaßen deuteronomistisch geprägt und setzt die Erfahrung der Katastrophe Judas und des Babylonischen Exils schon voraus. Das gilt aber nicht für alle Teile gleichermaßen. In dem Abschnitt Ex 33,18-23 gehören die Verse 18+21-23b primär zusammen. Die Frage des Mose an YHWH: „Laß mich doch deine Herrlichkeit sehen“, erinnert an seine Frage nach dem Gottesnamen in Ex 3,13. YHWH geht auf dieses Ansinnen des Mose ein und weist ihn an, wie er die gefährliche Herrlichkeitschau in menschenmöglicher Form, geschützt durch Felsspalt und Gotteshand, bestehen kann. Manches spricht dafür, daß dieser Text vordeuteronomistisch ist und schon mit Julius WELLHAUSEN der jehowistischen oder zumindest einer eng daran anschließenden Bearbeitung zugeordnet werden darf.⁶³

⁶³ J. WELLHAUSEN, (1963) [zuerst 1876 und 1877] 99f: Ex 33,12-23 ist wesentlich Komposition des Jehowisten, Ex 33,17-23 baut die Brücke zu Ex 34. WELLHAUSEN bestimmt präzise den Zu-

Die Verse Ex 33,19-20 sind deutlich Nachträge. V.19: „Er [YHWH] antwortete: Ich will meine Schönheit an deinem Angesicht vorüberziehen lassen und ich werde den Namen YHWH vor dir ausrufen und ich werde gnädig sein, wem ich gnädig sein will und mich erbarmen, wessen ich mich erbarmen will“. Ex 33,19 sichert somit die Freiheit Gottes in auffallend ähnlicher Formulierung wie Ex 3,14, ohne die Bitte des Mose abzuschlagen. Wenn das literarisch-diachrone Verhältnis von Ex 33,19 zu seinem Grundtext aber demjenigen von Ex 3,14 zu 3,13+15 entspricht und sich auch eine unübersehbare Übereinstimmung im Aussageziel zeigt, können wir Ex 3,14 und 33,19 zumindest einem sehr verwandten Bearbeiterkreis, wenn nicht gar derselben Bearbeitung zuordnen.

Eine vorsichtige Vermutung zum zeitgeschichtlichen und theologischen Ort des Verfassers von Ex 3,14 sei erlaubt, auch wenn wir darüber kaum eine Sicherheit gewinnen können. Mir scheint, daß wir in Ex 3,14 und wohl ähnlich in 33,19 auf einen Bearbeiter stoßen, der den Kreisen der früh-deuteronomischen Theologen nahesteht. Von prophetischer Tradition und Geschichtsdeutung her formuliert er am ehesten in der Zeit des jüdischen Königs Joschija, gegen Ende der assyrischen Oberherrschaft über Juda, in den letzten Jahrzehnten des 7. Jh. v. Chr., sein Verständnis dessen, was YHWH für Israel, nicht als Staat, sondern als YHWH-Volk, aber auch für das staatlich noch immer abhängige Juda bedeutet.⁶⁴

Gerichtsprophetische Worte hatten sich im Untergang des Nordstaates Israel und in der schweren Demütigung Jerusalems und Judas durch Sanherib längst bewahrheitet. YHWH hatte darin seine Unbestechlichkeit und Freiheit im Handeln an seinem Volk erwiesen. Die

sammenhang zwischen Ex 33,*12-23 und 34,6-7(6-9) und führt beide Texte auf diesen „Harmonisten“ (85) zurück (86.94). Zu Ex 33,20 und sodann 19(!) als Nachträge zu 33,18+21-23 vgl. M. NOTH, (1968) 212. E. AURELIUS, (1988) 104, sieht allerdings (nach EERDMANS) in den unterschiedlichen Ausprägungen von Ex 34,5f und 33,21-23 Grund für die Annahme, daß der Theophaniebericht Ex 34,5f den Text 33,18-23 hervorgerufen habe. Jedoch sind Ex 34,5-6 literarisch nicht einheitlich, vgl. schon J. WELLHAUSEN, ebd. 85f.94. E. AURELIUS, ebd. 104, erklärt freilich Ex 33,19 mit Recht als eine Reaktion (auch) auf die Gnadenformel Ex 34,6, die hier nach dem Muster der Namensinterpretation Ex 3,14 ausgelegt werde. Vgl. zu Ex 34,6-7 oben Anm. 37.

⁶⁴ N. WYATT, (1979) 439 (437-440 s. Anm. 9, S.439) und J. VAN SETERS, (1994) 46-48, datieren aus unterschiedlichen Gründen Ex 3,13-15 insgesamt in die exilische Zeit. VAN SETERS, der diesen Text seinem „Yahwist“ zuschreibt, kehrt das oben erwähnte Verhältnis von Ex 3,14 und DtJes um, wenn er sagt „that the text reflects the late prophetic concerns of Second Isaiah“ (47f). Die sachlichen Bezüge sind gewiß unübersehbar, aber Differenz und Abstand von Ex 3,14 gegenüber DtJes in Formulierung und Ausprägung des Gottesverständnisses sind ebenso deutlich. Ex 3,14 und sein unmittelbarer literarischer Kontext lassen etwa auch von der exilischen Rezeption und Ausprägung der Exodustradition bei DtJes nichts erkennen. Überdies muß freilich bes. das Verhältnis von Ex 3,13-15 zu „P“ Ex 6,2ff gewertet werden, das „P“ als den späteren, aufnehmenden und aus-gestaltenden Text erweist (s.o. 3.2).

langanhaltende Besatzungszeit, Judas Vasallität gegenüber der assyrischen Großmacht, hatte sich bereits verhängnisvoll ausgewirkt, politisch und religiös. Da war immer noch die überlieferte Drohung etwa eines Micha, daß Zion und Jerusalem umgepflügt würden (Mi 3,12). Andererseits hatte die Komposition des jehowistischen bzw. Jerusalemer Geschichtswerks schon eine religiöse Sammlung eingeleitet, das Gedenken an die alten Erwählungstraditionen Israels neu belebt und die Treue Israels als YHWH-Volk eingefordert. Darüber hinaus hatte auch schon eine national orientierte Prophetie wie jene Nahums das göttlich verfügte Ende des Unterdrückers Assur und des mächtigen Ninive angesagt, zum Trost der YHWH-Treuen. Von dem so skizzierten Hintergrund her können wir Ex 3,14 über seine Funktion in der erzählten Welt des Exodusgeschehens hinaus in der Erzähler-Welt des Verfassers als eine Zusage von YHWHs Treue seit Väterzeit und seiner wirksamen Hilfe aus der Bedrückung verstehen, allerdings als eine Zusage, die gewiß für die Unterdrückten und Bedrängten eindeutig ist, aber zugleich einen grundsätzlichen theologischen Vorbehalt macht. Der Vorbehalt liegt jedoch nicht zuerst in Israels Verhalten, von dem die zugesagte Hilfe abhinge, so sicher auch der Anspruch exklusiver Bindung Israels an YHWH vorausgesetzt und kontextuell von Ex 3,15 her in 3,14 aufgenommen ist. Theologisch bedingt ist die Zusage allein und entscheidend durch die souveräne Freiheit Gottes in seinem Selbsterweis, in seinem geschichtlichen Handeln. Der Gedanke, daß diese Freiheit als Willkür erscheinen könnte, kommt hier nicht auf, weil und insofern sie mit Gottes Dasein für die Bedrängten, zu dem er sich in Freiheit selbst bestimmt, engstens verknüpft ist.

5. Ein Ausblick

Schalom BEN CHORIN hat von einer „paradigmatischen Transparenz“ biblischen Wortes für neue Fragen, Situationen und Lebensgeschichten gesprochen.⁶⁵ Worin könnte eine solche

⁶⁵ S. BEN-CHORIN, Die Bedeutung der Bibel für die Kultur Europas und der Welt, in: DEGENHARDT, J.J. (Hrsg.), Die Freude an Gott – unsere Kraft. FS O.B. KNOCH, Stuttgart 1991, 305f (299-307).

Transparenz von Ex 3,13-15 für Theologie und Kirche heute liegen? Ich versuche eine Antwort in vier resümierenden Punkten.

- 1) Da ist einmal die Frage nach dem Namen Gottes, die zur eigentlichen Gottesfrage wird. Nicht in der Muße des gelehrten Zirkels wird sie gestellt, sondern aus der Not bedrückter Menschen. Das ist der biblisch fundamentale Ort der Gottesfrage, exemplarisch formuliert im Angesicht der Not politisch-sozial unterdrückter Menschen, für die YHWH nach der Exodustradition zum mächtigen Befreiungsimpuls wird. Erst wenn am Ort menschlicher Not, der Unterdrückung, der Niedergeschlagenheit und Anfechtung Gottesgedächtnis als befreiende Botschaft gelingt, kommt der Auftrag von Kirche und Theologie an sein Ziel. Nirgendwo sonst erweist sich aber auch der Auftrag von Kirche und Theologie zu einem wirksamen Gottesgedächtnis, das die Erfahrungen vergangener Generationen einholt und in der Gegenwart Zukunft eröffnet, als so notwendig, so unersetzbar.
- 2) YHWH, der Gott vom Sinai, war ursprünglich vorisraelitisch wohl ein den Seinen in Naturgewalten epiphaner Gott einer Bergregion im Südosten Palästinas, im Wüstengebiet der Midianiter und Keniter, in polytheistischer Lebenswelt beheimatet. Die Bindung an YHWH wurde für Israel vom Exodusgeschehen her in einem faszinierenden Wandlungsprozeß seines Gottes zur Erfahrung einer leidenschaftlichen göttlichen Zuneigung, einer exklusiven Zugehörigkeit zu ihm und zum Weg, auf dem sich das Bekenntnis zum einzigen Gott herauskristallisierte, explizit seit dem frühen Jeremia, in der deuteronomisch-deuteronomistischen Tradition und besonders dem exilischen Deuterocesaja.⁶⁶ Mag der Verbalersatzname YHWH ursprünglich vorisraelitisch etwa im Sinne von „er ist herabgestiegen“ verstanden worden sein,⁶⁷ im Israel und Juda der vorexilischen Zeit wird er,

⁶⁶ Vgl. die Bestreitung der Göttlichkeit von Fremdgöttern Jer 2,11.28*; 5,7, dazu 2,5; <8,19; 10,3.8.15; 14,22; 16,19f>. Zur deuteronomistischen Tradition vgl. Dtn 4,35.39, dazu 2 Sam 7,22; 1 Kön 8,60. In DtJes verfechten vor allem die Prozeßreden gegen die Völker und ihre Götter die monotheistische Thematik: Jes 41,*1-5; 41,21-29; 43,8-13 u.a. Zur Monotheismusdebatte vgl. neuerdings die Beiträge des Kolloquiums von 1993 in: W. DIETRICH/M.A. KLOPFENSTEIN (Hrsg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, Freiburg/Schw. 1994; R.K. GNUSE, (1997) bes. 177-228. Dazu die vorbildliche Studie zur Ausschließlichkeitsformel von H. RECHENMACHER (1997) sowie dessen namenkundlichen Beitrag zur Monotheismusdebatte: ders., (1998) 37-52.

⁶⁷ Der lange Streit um ein vorisraelitisches Verständnis des YHWH-Namens im Kontext der Midianiter/Keniter-Hypothese vom Ursprung des Namens bzw. der Streit um dessen Etymologie wird wohl nie zur Ruhe kommen. Vgl. neuerdings K. KOCH, (1998) 437-474, resümierend F.M. CROSS, (1973) 60-75; M. WEIPPERT, RLA 5 (1976-1980) 250-252; T.N.D. METTINGER, (1988) 14-49; W.H. SCHMIDT, (1988) 173f (169-179); ders., (1996) 84f (82-93); H.D. PREUSS, (1991) 158-164; M. GÖRG, (1992) 261f.264f; und grundlegend ders., (1989)[1976]) 180-187; W. GESENIUS, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch, hrsg. von H. DONNER, 2. Lfg., Ber-

grundlegend von den frühen Erwählungstraditionen her, als dankbare Bekenntnisaussage und als Zusage „er ist, er erweist sich“ konnotiert – nachweislich zumindest seit dem 8. Jh. v. Chr. In der monotheistischen Religion der nachexilischen Gemeinde Judas und Jerusalems war ein identifizierender Gottesname, mit dem Israel seine eigene Sonderexistenz unter den Völkern verband, weniger geeignet, die *universale* Wirklichkeit der Gottheit auszudrücken. Ein vertieftes Verständnis des Verbots, den Namen Gottes zu mißbrauchen und eine zunehmende Scheu vor dem heiligen Namen, taten das Ihre, die Verwendung des YHWH-Namens zurückzudrängen.⁶⁸ Und doch lebt der Name YHWH fort, grundlegend in dem, was er für Israel theologisch bedeutet: das personale göttliche Du für

lin u.a. ¹⁸1995, 447 s.v. YHWH Nr. 3. Die erst spätvorexilische Datierung (Joschija-Zeit) der sog. Langform YHWH, d.h. des Tetragramms, durch L. DELEKAT, (1971) 68f, und M. ROSE, (1978) 34-43, ist durch außerbiblische Belege des Tetragramms eindeutig widerlegt, vgl. z.B. H.D. PREUSS (s.o.) 161f Anm. 17 und 25, ebd. 164 mit Anm. 33. Da gewichtige Argumente für eine Herkunft YHWHs (und eine Lokalisierung des Sinai) im Südosten Palästinas bzw. in Nordwestarabien sprechen, gewinnt neuerdings wieder ein arabisches Etymon für YHWH an Attraktivität: A. KNAUF plädiert mit Vehemenz für ein etymologisches Verständnis des Namens YHWH als (wahrscheinliche) Langform der Präfixkonjugation von *HWY* mit beschreibendem Charakter in der Bedeutung „er weht“ (so schon J. WELLHAUSEN) – ein passender Name für einen als Wettergott verstandenen YHWH vom Hadad-Typ. Vgl. A. KNAUF, (1984) 467-471; ders., (1988) 43-48 (und zum Gottesberg in Midian, nicht Edom 48-62); ders., (1995) 803 (802-804). Gegen die Wettergottthese vgl. jedoch mit Recht K. KOCH, (1998) 443-445. - YHWH, etymologisch ein verbaler Einwortname (kein Hypokoristikon oder primärer Beiname), plausibel nach der Analogie altarabischer Präfixkonjugationsnamen (z.B. A. KNAUF; [1988] 44f), bezeichnet jedenfalls ursprünglich den Gott eines Berges (vgl. noch 1 Kön 20,23!). Mit alter Theophanietradition YHWHs (Dtn 33,2; Ri 5,4f; Ps 68,8f; Hab 3,3) könnte der Vorschlag M. GÖRGs, (1992) 261.265, kongruieren, den Namen etymologisch und semantisch mit einer Basis *HWY* „herabsteigen“ zu verknüpfen. Diese gegenüber der auch hebräisch belegten Bedeutung von *HWY* (I) „fallen“ modifizierte Bedeutung ist im Ägyptischen und Zentralschadischen für *H3Y* belegt, nach V.E. OREL und O.V. STOLBOVA, Hamito-Semitic Etymological Dictionary, Leiden u.a. 1995, 260 (Nr. 1163 **haw-/hay-* „fall“, S. 259f). Die für YHWH vorauszusetzende Verbalform */yahwī/* könnte außerhebräisch-„midianitisch“ jedoch nicht nur als Langform der Präfixkonjugation verstanden worden sein. Auch eine Deutung als primäre Kurzform ist möglich. Dafür könnte die Beobachtung sprechen, daß Verba III *Y* im Fröhenarabischen (anscheinend durchwegs) nach dem Muster des starken Verbs gebildet werden, vgl. W.W. MÜLLER, (1982) 20.21.22.24. Dann wäre als Langform */yahwiyu/*, als Kurzform */yáhwī/* zu erwarten. Letztere ist kompatibel mit der viel diskutierten Graphie *YHW* in einer ägyptischen Ortsnamenliste des 14. Jh. v. Chr. unter Amenophis III. im nubischen Soleb (und in einer Kopie zur Zeit Ramses II.; Belege bei E. EDEL, Die Ortsnamenlisten in den Tempeln von Aksha, Amarah und Soleb: BN 11 [1980] 63-79, ebd. 68). Hebr. *Yahwā* kann sehr wohl durch Tonverschiebung aus einer Kurzform */yáhwī/* entstanden sein. Der Ausfall von unbetontem auslautenden *-i/* in YHWH-haltigen theophoren Personennamen ließe sich von der Kurzform her gut erklären. Vgl. auch L. DELEKAT, (1971) 37 Anm. 20, zu einer möglichen primären Kurzform. Sie sollte dann jedenfalls präterital/perfektisch interpretiert werden (wie in den PK-Kurzformen von Personennamen): „er ist herabgestiegen“. Über eine Vermutung kommt freilich auch dieser Vorschlag nicht hinaus.

⁶⁸ Vgl. H. GESE, (1975) 88f.

das Volk, die Familie und den einzelnen Beter, transzendent und immanent zugleich, eine Zusage und Erfahrung des göttlichen Mitseins und wirksamen Gegenwärtigseins, bis hin zur in Psalmen bezeugten Gewißheit von einer innigen, tragenden Gottesgemeinschaft (z.B. Ps 16; 23; 73; 139 u.a.), und dies alles von Generation zu Generation, wie Ex 3,15 sagt. Wenn solche Glaubenserfahrung vieler Generationen nicht versanden soll, tut produktive Erinnerung und das Bewußtsein einer solidarischen Kontinuität der Generationen not.

- 3) YHWH zeigt in der Bibel verwirrend viele Gesichter, läßt sich nicht festlegen auf ein Bild, er behauptet sich gegen leicht zuhandene, falsche Identifikationen. Er läßt sich auch nicht durch seinen Namen determinieren, wie Ex 3,14 gerade in einer deutenden Anspielung auf diesen Namen unterstreicht. Beides gehört in diesem Gottesverständnis unzertrennlich zusammen: zum einen Gottes helfende Zuwendung zu den Bedrängten und zum anderen seine unverfügbare Freiheit aus souveräner Macht. Fehlt die Erfahrung und der Glaube an Gottes Zuwendung, so pervertiert seine Freiheit zur puren Willkürmacht, wie beim Ijob der Dialogreden (in Ijob 9,14-35, bes. V. 22 und 24). Will man aber die Spannung zwischen Erfahrungen von Gottes Macht und Ohnmacht auflösen und – nach Ausschwitz – nicht mehr von der Allmacht Gottes reden,⁶⁹ einem gewiß erklärungsbedürftigen Prädikat, so schwindet auch seine souveräne Freiheit und Selbstbestimmung zu Erbarmen und Hilfe und er hört auf, der unfaßbare und letzten Endes doch vertrauenswürdige Gott auch des Buches Ijob zu sein.
- 4) Die theologische Exegese in Ex 3,14 öffnet das Verständnis von Gottes sich erweisendem Sein für die Zukunft, weit über das erzählte Geschehen der Rettung aus Ägypten hinaus. Solche Exegese ist aus einem mühsamen geschichtlichen Lernprozeß des Glaubens erwachsen. Und sie begreift diesen Lernprozeß als durchaus unabgeschlossen und unabgeschlossenbar. Die Zukunftsorientiertheit und Lernfähigkeit des Gottesverständnisses befreien von nostalgischer Verhaftung im Vergangenen und Zeitbedingten, auch in der Kirche. Der Gott, von dem sinngemäß gilt: ‚Ich bin und werde mich erweisen, als der ich mich erweisen will‘, kann auch nach Jes 43,18-19 sagen: „Gedenkt nicht mehr an Früheres... Siehe, ich mache Neues, jetzt sproßt es, merkt ihr es nicht?“.

⁶⁹ Zur Problematik der Allmachtsvorstellung, die der jüdische Philosoph Hans JONAS neu bewußt gemacht hat, vgl. z.B. W. HUBER, (1990) 607-617.

Anhang

Literarische Schichten in Ex 3,1-17 (Satzabgrenzung nach MT):

Grundschrift 1 = „Jahwist“ (J)

Grundschrift 2 = „Elohist“ (E), als Zusätze in „J“ eingearbeitet von „Je“

Redaktion 1 = „Jehowist“ (Je)

Redaktion 2 = theologische Deutung des Namens YHWH (Ex 3,14)

Redaktion 3 = „deuteronomistische“ Redaktion

<...> = Zusatz

| | J | <E> | Red. 1 | Red. 2 | Red. 3 |
|------|----------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------|---------------|---------------|
| Vers | | | | | |
| 1 | | ^{1a} Mose nun war (wieder einmal) dabei, das Kleinvieh Jitros, seines Schwiegervaters, <des Priesters von Midian> zu weiden. ^{1b} Da trieb er das Kleinvieh bis hinter die Steppe [[*] nach der Steppe hin], < ^{1c} und er kam zum Berg des GOTTES,> <zum Horeb>. | | | |
| 2 | | ^{2a} Da erschien ihm der Bote YHWHs in einer Feuerflamme mitten aus dem Dornbusch. ^{2b} Er schaute | | | |
| 3 | | hin, ^{2c} und siehe, der Dornbusch brannte im Feuer, ^{2d} aber der Dornbusch wurde nicht verzehrt. ^{3a} Da sagte (sich) Mose: ^{3b} Ich will doch (vom Weg) abbiegen ^{3c} und diese großartige Erscheinung ansehen, | | | |
| 4 | | ^{3d} warum der Dornbusch nicht verbrennt. ^{4a} Da sah YHWH, ^{4b} daß er abbog, um nachzusehen. < ^{4c} Da rief ihm GOTT zu, <mitten aus dem Dornbusch,> ^{4d} und sagte: ^{4e} Mose, Mose! ^{4f} Der sagte: ^{4g} Hier bin ich!> | | | |
| 5 | | ^{5a} Da sagte er: ^{5b} Tritt nicht näher heran, ^{5c} ziehe deine Sandalen von deinen Füßen, ^{5d} denn der Ort, auf dem du stehst, ist heiliger Erdboden. | | | |
| 6 | | < ^{6a} Da sagte er: ^{6b} Ich bin der Gott deines Vaters >, <der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs.> ^{6c} Da verbarg Mose sein Gesicht; < ^{6d} denn er fürchtete sich, zu dem GOTT hinzublicken.> | | | |
| 7 | | ^{7a} Da sagte YHWH: ^{7b} Gewiß habe ich die Unterdrückung meines Volkes, das in Ägypten ist, gesehen, ^{7c} und ihr Klagegeschrei habe ich gehört wegen seiner Antreiber. ^{7d} Ja, ich kenne seine Schmerzen. | | | |
| 8 | | ^{8a} So bin ich herabgestiegen, um es aus der Gewalt Ägyptens zu befreien und um es hinaufzuführen aus jenem Land in ein gutes und weites Land, <in ein Land, das von Milch und Honig fließt, in das Gebiet des Kanaaniters und des Hetiters und des Amoriters und des Perisiters und des Hiwiters und des Jebusiters>. | | | |

- 9 ^{9a} Und nun,
 <siehe, das Schreien der Israeliten („Söhne Israels“) ist zu mir gekommen. ^{9b} Und ich
 10 habe auch die Drangsal gesehen, mit der die Ägypter sie bedrängen. ^{10a} Und nun, geh,
^{10b} und ich will dich zum Pharao senden, ^{10c} und führe mein Volk, die Israeliten, aus
 11 Ägypten heraus! ^{11a} Da sagte Mose zu dem GOTT: ^{11b} Wer bin ich, ^{11c} daß ich zum
 12 Pharao gehen ^{11d} und daß ich die Israeliten aus Ägypten herausführen könnte? ^{12a} Er
 sagte: ^{12b} **Ja, ich werde mit dir sein!** ^{12c} Und dies ist dir das Zeichen, ^{12d} daß *ich* (sel-
 ber) dich gesandt habe: ^{12e} Hast du das Volk aus Ägypten herausgeführt, werdet ihr
 dem GOTT auf diesem Berg dienen.>
- 13 <^{13a} Da sagte Mose zu dem GOTT: ^{13b} Siehe, da komme ich zu den
 Israeliten ^{13c} und sage ihnen: ^{13d} Der Gott eurer Väter hat mich zu
 euch gesandt, ^{13e} und sie sagen mir dann: ^{13f} Was ist sein Name? -
^{13g} Was soll ich zu ihnen sagen?>
- 14 ^{14a} Da sagte GOTT zu Mose:
 <^{14b} **Ich bin (werde/will sein, d.h. mich erweisen),**
^{14c} **der ich [unverfügbar] bin (sein werde/will, d.h.**
 als der ich mich erweisen werde/will). ^{14d} Und er
 sagte: ^{14e} **So sollst du den Israeliten sagen: ^{14f}**
'Ich bin (werde/will sein, d.h. mich erweisen)' hat
mich zu euch gesandt.>
- 15 ^{15a} Da sagte GOTT weiter zu Mose:>
^{15b} So sollst du zu den Israeliten sagen: ^{15c} YHWH, der Gott eurer
 Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, hat
 mich zu euch gesandt. ^{15d} Das ist mein Name für immer, ^{15e} und das
 ist mein Gedenken, Geschlecht für Geschlecht.>
- 16 ^{16a} Geh, ^{16b} und versammle die Ältesten Israels ^{16c} und sage zu ihnen: ^{16d} YHWH, der Gott eurer Väter
 ist mir erschienen,
 <der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs,>
 indem er sagte: ^{16e} Gewiß habe ich auf euch geachtet und auf das, was euch in Ägypten angetan worden
 17 ist. ^{17a} So habe ich (mir) gesagt: ^{17b} Ich will euch aus der Unterdrückung Ägyptens heraufführen
 <in das Land des Kanaaniters
 und des Hetiters und des Amori-
 ters und des Perisiters und des
 Hiwitisers und des Jebusiters, in
 ein Land, das von Milch und
 Honig fließt.>

Literatur

- ALBERTZ, R., Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit: GAT 8/1, Göttingen 1992.
- ALBREKTSON, B., On the Syntax of אֱשֶׁר אֱדִיָּה in Exodus 3:14, in: ACKROYD, P.R. / LINDARS, B. (Hrsg.), Words and Meanings. FS D.W. THOMAS, Cambridge 1968, 15-28.
- AURELIUS, E., Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament: CB.OT 27, Stockholm 1988.
- AVIGAD, N., The Contribution of Hebrew Seals to an Understanding of Israelite Religion and Society, in: MILLER, P.D. u.a. (Hrsg.), Ancient Israelite Religion, FS F.M. CROSS, Philadelphia 1987, 195-208.
- BARTELMUS, R., *HYH*. Bedeutung und Funktion eines hebräischen »Allerweltswortes« - zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempussystems: ATS 17, St. Ottilien 1982.
- BERGE, K., Reading Sources in a Text. Coherence and literary criticism in the call of Moses. Models – Methods – Micro-analysis: ATS 54, St. Ottilien 1997.
- BLUM, E., Studien zur Komposition des Pentateuch: BZAW 189, Berlin u.a. 1990.
- CHILDS, B.S., The Book of Exodus: OTL, London 1974.
- COATS, G.W., Moses in Midian: JBL 92 (1973) 3-10.
- CROATTO, J.S., Yo soy el que estoy (contigo). La interpretación del nombre de «YAHVE» en Ex 3,13-14, in: COLLADO, V. / ZURRO, E. (Hrsg.), El misterio de la Palabra. FS L. ALONSO-SCHÖKEL, Madrid 1983, 147-159.
- CROATTO, J.S., Die Relecture des Jahwe-Namens. Hermeneutische Überlegungen zu Ex 3,1-15 und 6,2-14: EvTh 51/1 (1991) 39-49.
- CROSS, F.M., Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel, Cambridge (Mass.) 1973.
- CROSS, F.M., The Seal of Miqnešaw, servant of Yahweh, in: GORELICK, L. / WILLIAMS-FORTE, E. (Hrsg.), Ancient Seals and the Bible, Malibu/Calif. 1983, 55-63.
- DEISSLER, A., Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Völlig überarb. u. erw. Neuausgabe, Freiburg 1995.
- DELCOR, M., La signification de l'E delphique et Exode 3,14-15, in: ders., Environment et tradition de l'Ancien Testament: AOAT 228, Neukirchen-Vluyn 1990, 82-89.
- DELEKAT, L., Yáho-Yahwáe und die alttestamentlichen Gottesnamenkorrekturen, in: JEREMIAS, G. (Hrsg.), Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. FS K.G. KUHN, Göttingen 1971, 23-75.
- DIETRICH, W., Der Eine Gott als Symbol politischen Widerstands. Religion und Politik im Juda des 7. Jahrhunderts, in: ders. / KLOPFENSTEIN, M.A. (Hrsg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte. 13. Kolloquium der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften 1993, Freiburg/Schw. 1994, 463-490.
- DOHMEN, C., „Eifersüchtiger ist sein Name“ (Ex 34,14). Ursprung und Bedeutung der alttestamentlichen Rede von Gottes Eifersucht: ThZ 46 (1990) 289-304.
- DOHMEN, C., Der Sinaibund als Neuer Bund nach Ex 19-34, in: ZENGER, E. (Hrsg.), Der Neue Bund im Alten. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente: QD 146, Freiburg u.a. 1993, 51-83.
- DOHMEN, C., Wenn Texte Texte verändern. Spuren der Kanonisierung der Tora vom Exodusbuch her, in: ZENGER, E. (Hrsg.), Die Tora als Kanon für Juden und Christen: HBS 10, Freiburg u.a. 1996, 35-60.

- ENGEL, H., Das Buch der Weisheit: Neuer Stuttgarter Kommentar AT 16, Stuttgart 1998.
- FISCHER, G., Jahwe unser Gott. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3-4): OBO 91, Freiburg/Schw. Göttingen 1989.
- FLOSS, J.P., Verbfunktionen der Basis *HYH*: BN 30 (1985) 35-101.
- FLOSS, J.P., „Ich bin mein Name“. Die Identität von Gottes Ich und Gottes Namen nach Ex 3,14, in: GROSS, W. / IRSIGLER, H. / SEIDL, T. (Hrsg.), Text, Methode und Grammatik. FS W. RICHTER, St. Ottilien 1991, 67-80.
- FOHRER, G., Überlieferung und Geschichte des Exodus: Eine Analyse von Ex 1-15: BZAW 91, Berlin 1964.
- FREEDMAN, D.N. / O'CONNOR, P., Art. יהוה, JHWH: ThWAT III (1982) 533-554.
- GESE, H., Der Name Gottes im Alten Testament, in: STIETENCRON, H. VON (Hrsg.), Der Name Gottes, Düsseldorf 1975, 75-89.
- GNUSE, R.K., No Other Gods. Emergent Monotheism in Israel: JSOT.S 241, Sheffield 1997.
- GÖRG, M., Jahwe – ein Toponym?, in: ders., Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels. Dokumente – Materialien – Notizen: ÄAT 2, Wiesbaden 1989, 180-187 (=BN 1 [1976] 7-14).
- GÖRG, M., Art. Jahwe: NBL, Lfg. 7 (1992) 260-266.
- GROSS, W., Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund: SBS 176, Stuttgart 1998.
- HOSSFELD, F.-L., Der Pentateuch, in: SITARZ, E. (Hrsg.), Höre Israel! Jahwe ist einzig. Bausteine für eine Theologie des Alten Testaments: Biblische Basisbücher 5, Stuttgart u.a. 1987, 11-68.
- HUBER, W., Allmacht und Ohnmacht. Die Gottesfrage nach Auschwitz und Hiroshima, in: BLUM, E. (Hrsg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS R. RENDTORFF, Neukirchen-Vluyn 1990, 607-617.
- JACOB, B., Das Buch Exodus, hrsg. im Auftrag des LEO BAECK Institus v. S. MAYER unter Mitwirkung von J. HAHN und A. JÜRGENSEN, Stuttgart 1997.
- JENNI, E., Art. יהוה Jhwh Jahwe: THAT I (1971) 701-707.
- JEREMIAS, J., Der Prophet Hosea: ATD 24/1, Göttingen 1983.
- KEEL, O. / UEHLINGER, C., Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen: QD 134, Freiburg u.a. 1992.
- KILWING, N., Noch einmal zur Syntax von Ex 3,14: BN 10 (1979) 70-79.
- KINYONGO, J., Origine et signification du nom divin YAHVÉ à la lumière de récents travaux et de traditions semitico-biblique (Ex 3,13-15 et 6,2-8): BBB 35, Bonn 1970.
- KNAUF, E.A., YAHWE: VT 34 (1984) 467-471.
- KNAUF, E.A., Midian: Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr. ADPV, Wiesbaden 1988.
- KNAUF, E.A., Art. Midian und Midianiter, in: NBL, Lfg. 10 (1995) 802-804.
- KOCH, K., Jahwäs Übersiedlung vom Wüstenberg nach Kanaan. Zur Herkunft von Israels Gottesverständnis, in: DIETRICH, M. / KOTTSIEPER, I. (Hrsg.), unter Mitwirkung von SCHAUDIG, H., „Und Mose schrieb dieses Lied auf.“ Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. FS Oswald LORETZ, Münster 1998, 437-474.
- KOHATA, F., Jahwast und Priesterschrift in Exodus 3-14: BZAW 166, Berlin u.a. 1986.
- KRATZ, R.G., Erkenntnis Gottes im Hoseabuch: ZThK 94 (1997) 1-24.
- MCCARTHY, D.J., Ex 3:14: History, Philology and Theology: CBQ 40 (1978) 311-322.

- MCEVENEUE, S., The Speaker(s) in Ex 1-15, in: BRAULIK, G. / GROSS, W. (Hrsg.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*. FS N. LOHFINK, Freiburg u.a. 1993, 220-236.
- METTINGER, T.N.D., *In Search of God. The Meaning and Message of the Everlasting Names*, Philadelphia 1988.
- METZ, J.B., *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz 1997.
- MÜLLER, A.R., *Martin Bubers Verdeutschung der Schrift*: ATS 14, St. Ottilien 1982.
- MÜLLER, H.-P., *Der Jahwe-Name und seine Deutung Ex 3,14 im Licht der Textpublikationen aus Ebla*: *Bibl* 62 (1981) 305-327.
- MÜLLER, W.W., *Das Fröhenordarabische*, in: FISCHER, W. (Hrsg.), *Grundriß der Arabischen Philologie*, Bd. I: Sprachwissenschaft, Wiesbaden 1982, 17-29.
- NICCACCI, A., *Esodo 3,14a: „Io sarò quello che ero“ e un parallelo egiziano*: LASBF 35 (1985) 7-26.
- NOTH, M., *Das zweite Buch Mose. Exodus*: ATD 5, Göttingen 1968.
- OTTO, E., *Kritik der Pentateuchkomposition*: ThR 60 (1995) 163-191.
- OTTO, E., *Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus*, in: VERVENNE, M. (Hrsg.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation*: BETHL 126, Leuven 1996, 61-111.
- OTTO, E., *Die Ursprünge der Bundestheologie im Alten Testament und im Alten Orient*: ZAR 4 (1998) 1-84.
- PHILLIPS, A., *A Fresh Look at the Sinai Pericope*: VT 34 (1984) 39-52.
- PHILLIPS, A., / PHILLIPS, L., *The Origin of „I Am“ in Exodus 3.14*: JSOT 78 (1998) 81-84.
- PHILONIS ALEXANDRINI, *Opera Quae Supersunt*, Vol. IV: *Vita Mosis I*, 74f., hrsg. von L. COHN, Berlin 1902.
- PREUSS, H.D., *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1: *JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln*, Stuttgart u.a. 1991.
- RAD, G. VON, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München 1966.
- RECHENMACHER, H., *"Außer mir gibt es keinen Gott!"*. Eine sprach- und literaturwissenschaftliche Studie zur Ausschließlichkeitsformel: ATS 49, St. Ottilien 1997.
- RECHENMACHER, H., *Jahwe allein! Namenkundliche Überlegungen zur Monotheismusdebatte*, in: WEITLAUFF, M. (Hrsg.), *Für euch Bischof – Mit euch Christ*. FS FR. KARDINAL WETTER, St. Ottilien 1998, 37-52.
- RENAUD, B., *La figure prophétique de Moïse en Exode 3,1-4,17*: RB 93 (1986) 510-531.
- RICHTER, W., *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte. Eine literaturwissenschaftliche Studie zu 1Sam 9,1-10,16; Ex 3f. und Ri 6,11b-17*: FRLANT 101, Göttingen 1970.
- ROSE, M., *Jahwe. Zum Streit um den alttestamentlichen Gottesnamen*: ThSt(B) 122, Zürich 1978.
- RÖSEL, M., *Theologie der griechischen Bibel zur Wiedergabe der Gottesaussagen im LXX-Pentateuch*: VT 48 (1998) 49-62.
- RUPPERT, L., *Jahwe, Israels Gott, als Gott der Geschichte*, in: HEMMERLE, K. (Hrsg.), *Die Botschaft von Gott. Orientierungen für die Praxis*. Freiburg u.a. 1974, 94-111.
- RUPPERT, L., *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar*. 1. Teilband: *Gen 1,1-11,26*: FzB 70, Würzburg 1992.

- SÆBØ, M., Offenbarung oder Verhüllung? Bemerkungen zum Charakter des Gottesnamens in Ex 3,13-15, in: JEREMIAS, J. / PERLITT, L. (Hrsg.), Die Botschaft und die Boten. FS H.W. WOLFF, Neukirchen-Vluyn 1981, 268-287.
- SCHMIDT, L., Bemerkungen zu Hos 1,2-9 und 3,1-5, in: HAUSMANN, J. / ZOBEL, H.-J. (Hrsg.), Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie. FS H.D. PREUSS, Stuttgart u.a. 1992, 155-165.
- SCHMIDT, L., Zur Entstehung des Pentateuch. Ein kritischer Literaturbericht: VF 40 (1995) 3-28.
- SCHMIDT, L., Diachrone und synchrone Exegese am Beispiel von Exodus 3-4, in: ders., Gesammelte Aufsätze zum Pentateuch: BZAW 263, Berlin u.a. 1998, 224-250.
- SCHMIDT, W.H., Der Jahwe-Name und Ex 3,14, in: GUNNEWEG, A.H.J., (Hrsg.), Textgemäß. Aufsätze und Beiträge zur Hermeneutik des Alten Testaments. FS E. WÜRTHWEIN, Göttingen 1979, 123-138.
- SCHMIDT, W.H., Exodus, Sinai und Mose. Erwägungen zu Ex 1-19 und 24: EdF 191, Darmstadt 1983.
- SCHMIDT, W.H., Exodus. BK II/1, Neukirchen-Vluyn 1977/1988.
- SCHMIDT, W.H., Alttestamentlicher Glaube, 8., vollständig überarb. u. erw. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1996.
- SCHMITT, A., Weisheit: NEB, Würzburg 1989.
- SCHMITT, H.-C., Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie. Beobachtungen zur Bedeutung der „Glaubens“-Thematik innerhalb der Theologie des Pentateuch: VT 32 (1982) 170-189.
- SCHMITT, H.-C., Die Erzählung von der Versuchung Abrahams Gen 22,1-19* und das Problem einer Theologie der elohistischen Pentateuchtexte: BN 34 (1986) 82-109.
- SCHMITT, H.-C., Der Kampf Jakobs mit Gott in Hos 12,3ff. und in Gen 32,23ff. Zum Verständnis der Verborgenheit Gottes im Hoseabuch und im Elohistischen Geschichtswerk, in: DIEDRICH, F. / WILLMES, B. (Hrsg.), Ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil (Jesaja 45,7). Studien zur Botschaft der Propheten. FS L. RUPPERT: FzB 88, Würzburg 1998, 397-430.
- SCHREINER, J., Soll man Ex 3,14 als unbedingtes Heilswort übersetzen?, in: DEGENHARDT, J.J. (Hrsg.), Die Freude an Gott – unsere Kraft. FS O.B. KNOCH, Stuttgart 1991, 37-46.
- SCHREINER, J., Kein anderer Gott! Bemerkungen zu Ex 34,11-26, in: KOTTSEPER, I. u.a. (Hrsg.), „Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?“ Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels. FS O. KAISER, Göttingen 1994, 199-213.
- SETERS, J. VAN, The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers, Louisville, Kentucky 1994.
- SIEBERT-HOMMES, J.C., „Ich werde sein“ oder „ich werde da sein“. Eine Untersuchung zu Ex 3,14, in: DEURLOO, K.A. / DIEBNER, J. (Hrsg.), YHWH – Kyrios – Antitheism or Power of the Word. FS R. ZUURMOND: DBAT Beiheft 14, Amsterdam Heidelberg 1996, 59-67.
- SMEND, R., Theologie im Alten Testament, in: ders., Die Mitte des Alten Testaments: Gesammelte Studien, Bd. 1, München 1986, 104-117.
- SODEN, W. VON, Jahwe „Er ist, Er erweist sich“: WO III/3 (1966) 177-187.
- SPIECKERMANN, H., „Barmherzig und gnädig ist der Herr...“: ZAW 102 (1990) 1-18.
- STRECK, M.P., Name, Namengebung. E. Amurritisch, in: RLA 9-1/2 (1998) 127-131.
- STRECK, M.P., Der Gottesname „Jahwe“ und das amurritische Onomastikon, erscheint in: WO 30 (1999).

- TIGAY, J.H., You shall Have no other God. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions: HSS 31, Atlanta 1986.
- VRIEZEN, T.C., 'Ehje 'Ašer 'Ehje, in: BAUMGARTNER, W. (Hrsg.), FS A. BERTHOLET, Tübingen 1950, 498-512.
- WAMBACQ, B.N., 'Eł' yeh "šer 'eł' yeh: Bib 59 (1978) 317-338.
- WEIMAR, P., Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte der Pentateuch: BZAW 146, Berlin u.a. 1977.
- WEIMAR, P., Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23-5,5: OBO 32, Freiburg/Schw. Göttingen 1980.
- WEIMAR, P., Art., Jehowist: NBL, Lfg. 7 (1992) 281-284.
- WEIPPERT, M., Art., Jahwe: RLA 5 (1978-1980) 246-253.
- WELLHAUSEN, J., Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin 41963 (zuerst 1876 und 1877).
- WOLFF, H.W., Dodekapropheten 1. Hosea: BK XIV/1, 2. verbess. u. erg. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1965.
- WYATT, N., The Development of the Tradition in Exodus 3: ZAW 91 (1979) 437-442.
- ZENGER, E., Das Buch Exodus: GSL.AT 7, Düsseldorf 1987.
- ZENGER, E. u.a., Einleitung in das Alte Testament, 3. neu bearb. u. erw. Aufl.: Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1, Stuttgart u.a. 1998.
- ZIMMERLI, W., Ich bin Jahwe, in: ders., Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze: TB 19, München 1963a, 11-40.
- ZIMMERLI, W., Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel. Eine theologische Studie, in: ders., Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze: TB 19, München 1963b, 41-119.
- ZIMMERLI, W., Das Wort des göttlichen Selbsterweises (Erweiswort), eine prophetische Gattung, in: ders., Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze: TB 19, München 1963c, 120-132.
- ZOBEL, H.J., Der frühe Jahwe-Glaube in der Spannung von Wüste und Kulturland: ZAW 101 (1989) 342-365.