



HENDRIK BIRUS

GESAMMELTE SCHRIFTEN

Band 2

Von Lessing bis Celan –
aus komparatistischer Sicht

Wallstein

Hendrik Birus
Gesammelte Schriften
Band 2

Münchener Universitätsschriften
Münchener Komparatistische Studien
Herausgegeben von Hendrik Birus
Band 13

Hendrik Birus

Gesammelte Schriften

Band 2

Von Lessing bis Celan –
aus komparatistischer Sicht



WALLSTEIN VERLAG

Inhalt

»Ich bin, der ich bin«: Über die Echos eines Namens (Ex. 3,13–15)	9
Vorschlag zu einer Typologie literarischer Namen, exemplifiziert an Heißenbüttels Namenspektrum	37
Zur Übersetzbarkeit literarischer Namen	58
Das Rätsel der Namen in Lessings »Nathan der Weise«	73
»Introite, nam et heic Dii sunt!« Einiges über Lessings Mottoverwendung und das Motto zum »Nathan«	107
Lessings Widmungen	150
Lessing und die Weltliteratur	183
Eine nahezu versunkene Bücherwelt: Lessings Erwerbungen für die Wolfenbütteler Bibliothek	199
Von Herders »Volksliedern« zu Goethes »Weltliteratur«: Ein Siegeszug des literarischen Elitismus?	202
Herders Begriff der »Humanität«: Von Benjamin Franklin und Friedrich dem Großen zurück zu den Römern und Homer	211
»Die Entführung aus dem Serail schlug alles nieder«: Wiener und Weimarer Klassik in Konkurrenz	223
»Größte Tendenz des Zeitalters« oder »ein Candide, gegen die Poësie gerichtet«? Friedrich Schlegels und Novalis' Kritik des »Wilhelm Meister«	236
»Reaction als Fortschritt«: Zum Kunstprogramm der Romantik	258
Wiederholung der Anfänge: Zur produktiven Rezeption des europäischen Dramas des 16./17. Jahrhunderts in der deutschen Romantik	270
Zum Konzept einer europäischen Romantik	288

6	Der ›Orientale‹ Jean Paul: Versuch über Goethes »Vergleichung« . . .	318
	Der ›Metaphoriker‹ Jean Paul	341
	Der Tod ein Traum: Zur Vor- und Nachgeschichte von Jean Pauls »Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei«	370
	Systematische Verschiebungen der Erzählperspektive in Jean Pauls früher Prosa	383
	Raabes Erzählanfänge aus komparatistischer Sicht	403
	Aus dem Deutschen ins Deutsche übersetzen: Überlegungen zu Karl Kraus' Lyrik-Übersetzungen	434
	»Nun weiß man doch, wie sich das alles in Wirklichkeit zugetragen hat!« Thomas Manns »Joseph und seine Brüder« als simulierte Mimesis	478
	Prousts Farben	511
	Dramentheorien in Goethes »Wilhelm Meisters theatralische Sendung« und in Joyces »Stephen Hero«	536
	Aufgegebene Werke: Goethes »Wilhelm Meisters theatralische Sendung« – Joyces »Stephen Hero« – Prousts »Jean Santeuil«, Ein komparatistischer Versuch	549
	Celan – wörtlich	626
	»Hommage à Quelqu'un«: Paul Celans »Hüttenfenster« – ein ›Wink‹ für Johannes Bobrowski? . .	676

Vier Celan-Kommentare

Sprachgitter	687
Es war Erde in ihnen	708
Zweihäusig, Ewiger	718
Hüttenfenster	728

Lobreden und Rückblicke

Laudatio auf Eberhard Haufe	751
Einführung zu einer Lesung von Ruth Klüger	759
Erinnerung an Ruth Klüger	765
Laudatio auf Grete Osterwald und Stefan Lorenzer	767
Laudatio auf Christa Krüger	773
Laudatio auf Martin Peiffer	779
From Ritual to Romance (and Beyond). Ein Rückblick	784

| 7

*Frühe Fingerübungen**Rezensionen im Referatenorgan »Germanistik«*

Antworten der Strukturalisten	789
Einführung in den Strukturalismus	789
Jean Piaget: Der Strukturalismus	790
Fritz J. Raddatz: Georg Lukács	791
Michail Bachtin: Literatur und Karneval	792
Michail Bachtin: Probleme der Poetik Dostoevskijs	792
Strukturelle Textanalyse	793
Autonomie der Kunst	794
Psychoanalyse und Literaturwissenschaft	795
Elmar Holenstein: Jakobsons phänomenologischer Strukturalismus	795
Gershom Scholem: Walter Benjamin	796
Pavel Medvedev: Die formale Methode in der Literaturwissenschaft	797
Karin Hüskens-Haßelbeck: Stil und Kritik	797
Theodor W. Adorno: Kulturkritik und Gesellschaft I/II	798
Roman Jakobson: Poetry of Grammar and Grammar of Poetry	799
Roman Jakobson: On Verse, Its Masters and Explorers	800
Nachweis der Erstpublikationen	801
Siglenverzeichnis	806
Abbildungsnachweise	811
Addenda und Corrigenda zu Band 1 der »Gesammelten Schriften«	812

Meinen Töchtern Katharina und Christiane

Soll ich dir die Gegend zeigen,
Mußt du erst das Dach besteigen.

Hikmet Nameh – Buch der Sprüche

»Ich bin, der ich bin«: Über die Echos eines Namens

(Ex. 3,13–15)

Einer ist keiner. Es muß ihn einer anrufen.

Brecht, *Mann ist Mann*

»*Ich bin Ich*.« Dies ist der Ausgangspunkt von Fichtes »Wissenschaftslehre von 1794«, und das meint: »Das Ich *setzt sich selbst*«. ¹ Mit diesem Einsatz hat Fichte Epoche gemacht wie kaum ein Denker vor ihm: und zwar sowohl in der Poetik der Frühromantik wie in der Philosophie des Spekultativen Idealismus, ja noch in deren Kritik durch die Junghegelianer. Andererseits ist diese Formel aber auch als Skandalon empfunden worden. Man denke nur an den bald entbrennenden Atheismusstreit oder an Friedrich Heinrich Jacobis Nihilismus-Vorwurf, der bis zu Dostoevskij und Nietzsche, ja noch weit darüber hinaus eine reiche Konjunktur erleben sollte; oder auch einfach an die mokanten Reaktionen der Weimarer, wie in Schillers Brief an Goethe (28.8.1794): Nach den mündlichen Äußerungen Fichtes sei »alle Realität [...] nur in dem Ich. Die Welt ist ihm nur ein Ball, den das Ich geworfen hat, und den es bey der Reflexion wieder fängt!! Sonach hätte er seine Gottheit wirklich declariert, wie wir neulich erwarteten«, ² oder in Goethes Brief an Christian Gottlob Voigt (10.4.1795), nachdem Verbindungsstudenten die Fensterscheiben in Fichtes Wohnung eingeworfen hatten:

Sie haben also das *absolute Ich* in großer Verlegenheit gesehen und freylich ist es von den Nicht Ichs, die man doch *gesetzt* hat, sehr unhöflich durch die Scheiben zu *fliegen*. Es geht ihm aber wie dem Schöpfer und Erhalter aller Dinge der, wie uns die Theologen sagen, auch mit seinen Creaturen nicht fertig werden kann. (WA IV 10, 250)

Die bedeutendste literarische Reaktion aus dieser Richtung ist Jean Pauls »Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana«: ³ nicht nur eine der gelungensten

1 Johann Gottlieb Fichte: Werke 1793–1795, hg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob, unter Mitw. v. Manfred Zahn, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965 (J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Reihe I, Bd. 2), S. 173–451, hier S. 259.

2 Schiller: Werke. Nationalausgabe, Bd. 27: Briefwechsel. Schillers Briefe 1794–1795, hg. v. Günter Schulz, Weimar 1958, S. 74.

3 Jean Paul: Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe, hg. v. Eduard Berend [u. a.], Weimar 1927 ff., Bd. 9, S. 457–501 (künftig nur unter Angabe der Paragrafenzahl zitiert).

Schriften Jean Pauls auf der Schwelle zwischen Dichtung und Philosophie, sondern auch eine der treffendsten Philosophensatiren der deutschen Literatur, der gegenüber Günter Grass' Heidegger-Parodien in den »Hundejahren«⁴ zur bloßen Kabarettnummer verblassen und mit der sich auch einschlägige Passagen aus Thomas Manns »Doktor Faustus«⁵ kaum messen können. Die Idee des »Clavis Fichtiana« (von Jean Paul stets maskulin gebraucht) ist mit wenigen Strichen vorgestellt: Schoppe (alias Leibgeber), der unglückliche Satiriker in Jean Pauls »Kardinalroman« »Titan« (1800–1803),⁶ hat sich so tief in Fichtes Philosophie hineinstudiert, daß er zu der Überzeugung gelangt, nur er allein existiere und Fichte mitsamt seiner »Wissenschaftslehre« sei bloß von ihm gesetzt. Sein Abriß der Wissenschaftslehre besteht aus 15 Paragraphen, beginnend mit »§. 1. *Was ist Wahrheit?*«, gefolgt von einer Aufzählung zentraler Fichtescher Begriffe in den Kurz-Paragraphen »3. *Ich, absolutes, reines*. Siehe Aseitas«, »4. *Immanentes Noumenon*. S. Aseitas«, »5. *Causa Sui, absolute Freiheit, unbedingte Realität*. S. Aseitas« und anschließend ihrer Erläuterung in § 6 durch eben den scholastischen Begriff der »Aseitas«:

Diese und absolutes oder reines Ich (§. 3) und unbedingte Realität (§. 5) und immanentes Noumenon (§. 4) sind Synonymen der Gottheit. Der Himmel – welches ich bin – gebe, daß ich faßlich werde. [...]

Der »Clavis« kulminiert im »§. 12. *Leibgeber*«, beginnend mit den Worten:

Es frappt mich selber (sagt' ich, als ich mein System während eines Fußbades flüchtig überblickte, und sah bedeutend auf die Fußzehen, deren Nägel man mir beschnitt), daß ich das All und Universum bin; mehr kann man nicht werden in der Welt als die Welt selber (§. 8) und Gott (§. 3) und die Geisterwelt (§. 8) dazu. [...]

und »§. 13. *Vielgötterei oder Viel-Icherei*« mit der satirisch-blasphemischen Tirade:

Andere Götter oder Ichs neben mir zu haben, verbietet der mosaische Dekalogus eben so scharf, als es der fichtische gebietet. Der Verfasser dieses Clavis muß es allen, die ihn lesen und rezensieren, rund heraus bekennen, daß er, als streng-konsequenter *Theoretiker*, unmöglich mehrere Wesen

4 Vgl. Günter Grass: Hundejahre. Roman (1963), Göttingen 2020 (Werke. Neue Göttinger Ausgabe, Bd. 8), bes. S. 398–401, 443–447, 501–506 u. 708–710.

5 Vgl. Thomas Mann: Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freunde (1947), hg. v. Ruprecht Wimmer, unter Mitarbeit v. Stephan Stachorski, Frankfurt a. M. 2007 (WBT 10.1), bes. S. 138–157.

6 Jean Paul (Anm. 3), Bd. 8 u. Bd. 9, S. 3–456.

glauben kann als sein eignes, weil durch dasselbe alles hinlänglich erklärt und produziert und integriert wird, worüber man fragte und focht [...].

| 11

Und dies mündet im abschließenden »§. 15. *Die Leiden eines Gottes im Gethsemane-Garten*« in die verzweifelte Klage:

Rund um mich eine weite versteinerte Menschheit – In der finstern unbewohnten Stille glüht keine Liebe, keine Bewunderung, kein Gebet, keine Hoffnung, kein Ziel – Ich so ganz allein, nirgends ein Pulsschlag, kein Leben, Nichts um mich und ohne mich Nichts als Nichts – Mir nur bewußt meines höhern Nicht-Bewußtseins – In mir den stumm, blind, verhüllt fortarbeitenden Dämogorgon, und ich bin er selber – So komm' ich aus der Ewigkeit, so geh' ich in die Ewigkeit – –

Und wer hört die Klage und kennt mich jetzt? – Ich. – Wer hört sie, und wer kennt mich nach der Ewigkeit? – Ich. –

Im »Titan« endet der Verfasser des »Clavis« schließlich im Wahnsinn und stirbt bei der Wiederbegegnung mit seinem ihm zum Verwechseln ähnlichen Freunde mit den Worten: »Ich auch, Ich gleich Ich«. ⁷ In Fichtes »Ich bin Ich« sind so für Jean Paul drei Perspektiven unauflöslich verschränkt: philosophischer Egoismus, theologische Selbstermächtigung und Wahnsinn als deren Resultat. Und das Gewahren dieser Mehrdeutigkeit ist ihm zugleich die Lösung des Rätsels der »Wissenschaftslehre«.

Den Vorwurf des erkenntnistheoretischen und ethischen Solipsismus instrumentiert Jean Paul durch einschlägige Wendungen aus Fichtes und Schellings Schriften – wozu allerdings Fichte in der Ankündigung einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (*»Allgemeine Zeitung«*, 24.1.1801) nur lakonisch bemerkte: »Dieser Schlüssel mag wohl nicht schließen; denn der Verfertiger desselben ist nicht hineingekommen.« ⁸ Indem Jean Paul die Schlüsselbegriffe des Subjektiven Idealismus zusätzlich mit theologischer Terminologie überblendet, erscheint das prometheische Pathos der Fichteschen Philosophie im Lichte des luziferischen »appetitus similitudinis Dei«, des »Strebens nach Gottähnlichkeit«, das Augustinus als »experimentum suae medietatis«, als »Versuch, sich selbst zum Mittelpunkt zu machen«, beschrieben hatte. Womit zugleich die Perspektive des Wahnsinns eröffnet ist: denn bei diesem Versuch, seine Selbstmächtigkeit zu erproben, stürzt der

⁷ Jean Paul (Anm. 6), Bd. 9, S. 428.

⁸ Johann Gottlieb Fichte: [Ankündigung:] Seit sechs Jahren (1801), in: Fichte: Werke 1800–1801, hg. v. Reinhard Lauth u. Hans Gliwitzky, unter Mitw. v. Erich Fuchs u. Peter K. Schneider, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988 (J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Reihe I, Bd. 7), S. 143–164, hier S. 158.

Mensch – Augustinus zufolge – gleichsam in sich selbst als Mittelpunkt, und statt die erhoffte Gottähnlichkeit zu erlangen, wird er vielmehr (wie in Psalm 49,13 beschrieben) dem unvernünftigen Vieh gleich.⁹

Doch Schoppes letzte Worte am Rande des Wahnsinns sind nicht allein durch den Einsatz der Fichteschen »Wissenschaftslehre« inspiriert, sondern Schoppe selbst macht noch einen anderen Präzedenzfall dafür namhaft: »die letzte Phrasis, die der wahnsinnige Swift [...] kurz vor seinem Tode sagte, hieß: ich bin ich – Philosophisch genug!«¹⁰

Freilich lauteten Swifts letzte Worte der Überlieferung gemäß gar nicht: »I am I«, sondern vielmehr: »I am what I am.«¹¹ Was also in Jean Pauls Roman als Präfiguration des Fichteschen »Ersten Grundsatzes« erscheint, ist in Wahrheit die Postfiguration eines sehr viel ehrwürdigeren Ausspruchs: nämlich von Jahwes Namensoffenbarung gegenüber Mose am Berge Horeb. Vom Zusammenhang beider Aussprüche – und dazu noch denen eines Shakespeareschen Komödienhelden sowie Schopenhauers – handelt eine kleine tiefsinnige Studie des argentinischen *poeta doctus* und Essayisten Jorge Luis Borges mit dem vielversprechenden Titel »Historia de los Ecos de un Nombre« (»Geschichte der Echos eines Namens«).¹²

In diesem Essay skizziert Borges einleitend verschiedene Interpretationsmöglichkeiten jenes (wie er sagt) »dunklen Ausspruchs«: So, daß Gott hier – im Sinne des »magischen« Namensverständnisses – Moses Frage nach seinem Namen aus dem Wege gehe und eine ausweichende Antwort gebe (dafür beruft sich Borges auf Martin Buber). Oder daß damit im Gegenteil eine ontologische Behauptung gemacht werde: etwa daß Gott allein existiere (so, Borges zufolge, die christliche Theologie) oder daß das Wort »ich« allein von ihm ausgesprochen werden könne (so der Maggid von Mesritsch).¹³

Doch wie es sich für einen guten Essay geziemt, wirft Borges hier mehr Fragen auf, als er beantwortet:

9 S. Aurelius Augustinus: De Trinitate Libri XV, cvra et stvdio W.J. Mountain, avx. Fr. Glorie, T. 1: Libri I–XII, Turnholt 1968 (Corpus Christianorum. Ser. Lat. 50: S. Aurelii Augustini Opera XVI/1), S. 370 f. (XII, 11); vgl. hierzu ferner Walter Rehm: Experimentum medietatis. Studien zur Geistes- und Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts, München 1947, bes. S. 7 ff.

10 Jean Paul (Anm. 6), Bd. 9, S. 396.

11 Vgl. E. Berends Anmerkung in: ebd., S. 582, sowie John Middleton Murry: Jonathan Swift. A Critical Biography, London 1954, S. 484.

12 Jorge Luis Borges: Obras Completas, hg. v. C.V. Prias, Buenos Aires 1974, S. 750–753; dt. Übs. v. Karl August Horst: Geschichte des Echos eines Namens, in: Jorge Luis Borges: Essays 1952–1979, München, Wien 1981 (Gesammelte Werke 5/II), S. 169–173.

13 Ebd., S. 751; dt. Übs., S. 170 f.

(1) Handelt es sich hierbei wirklich nur um »versprengte« Echos und Interpretationsversuche eines Bibelwortes, oder stehen diese untereinander in einem Traditionszusammenhang? Und wenn ja, gibt es eine einsichtige Abfolge von Stationen innerhalb dieser Tradition?

(2) Kann man, hinter diese Echos zurückgehend, etwas über die ursprüngliche Bedeutung jenes biblischen Ausspruchs selbst sagen? Denn offenkundig sind die von Borges angeführten Interpretationen – ausweichende Antwort Gottes oder aber Offenbarung eines Onto-Theologicums – nicht ohne weiteres miteinander verträglich.

(3) Inwiefern kann »Ich bin, der ich bin« überhaupt (wie dies Borges tut) als »sentenziöser Name Gottes« angesehen werden? (Zumindest hat es darauf in der Tradition sehr verschiedene Antworten gegeben.)

(4) Muß man nicht über den isolierten Ausspruch als solchen hinausgehen, um aus seinem biblischen Kontext – den Borges schlicht als bekannt voraussetzt – Aufschluß über seine wahre Bedeutung zu gewinnen? Ich werde versuchen, ausgehend von der letzten auch die drei anderen Fragen wenigstens skizzenhaft zu beantworten.

Die »geheimnisvollen Worte« (so Borges) stehen im 3. Kapitel des 2. Buchs Mose, des *Exodus*-Buchs – in der jüdischen Tradition überschrieben *Šemōt* (»die Namen«). »Wir lesen da«, schreibt Borges lakonisch, »daß der Schafhirte Moses, der Verfasser und die Hauptfigur des Buchs, Gott nach seinem Namen fragte und dieser antwortete: *Ich bin, der ich bin.*«¹⁴ Doch diese Zusammenfassung verschweigt mehr, als sie mitteilt. Denn die Kundgabe des Gottesnamens ist nicht etwa ein isolierter Akt, sondern sie ist der Höhepunkt eines weitgespannten Dialogs, in dem Mose einerseits durch die unverkennbare Analogie zu den Gottesoffenbarungen an Jakob in Bethel (als »Gott zu Bethel« – Gen. 31,11–13) und in Beerscheba (als »Gott deines Vaters« – Gen. 46,2–4) mit der Patriarchentradition verknüpft wird, durch das Schema aber von »Sendung – Einwand – Beistandsversprechen« und durch die »Botenformel« mit der Tradition der Retter und Propheten (mit Saul: 1. Sam. 9,16ff.; Gideon: Ri. 6,14–16; Jeremia: Jer. 1,6–8).¹⁵

¹⁴ Borges (Anm. 12), S. 750; dt. Übs., S. 169.

¹⁵ Vgl. Wolfgang Richter: Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte. Eine literaturwissenschaftliche Studie zu 1 Sam 9,1–10, 16, Ex 3f. und Ri 6,11b–17, Göttingen 1970 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 101), bes. S. 50 u. 113; sowie schon Hugo Greßmann: Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen, Göttingen 1913, bes. S. 31ff., und Georg Fohrer: Überlieferung und Geschichte des Exodus. Eine Analyse von Ex 1–15, Berlin 1964 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 91), bes. S. 37ff.

Unmittelbar voraus geht zu Beginn des 3. Exodus-Kapitels die Erscheinung Gottes am Gottesberg, in einem Zusatz »Horeb« genannt (Ex. 3,1), sein Anruf Moses (v. 4) und seine Selbstvorstellung als »der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs« (v. 6); auf Gottes Sendungsauftrag Moses zum Pharao (v. 9 f.) antwortet Mose mit einem Einwand (v. 11), den Gott mit der Versicherung seines Beistands: *'əhyəḥ 'immāk* »Ich werde mit dir sein« und der Ankündigung eines Zeichens (v. 12) zum Schweigen gebracht glaubt. Trotzdem wagt es Mose, nochmals das Wort zu ergreifen (und ich übersetze die folgenden Sätze so wörtlich wie möglich):

v. 13: *wayyōmar mōšə 'əl-hā'ələḥim* »Und Mose sagte zu Gott:«

hinnē 'ānōkī bā 'əl-be'nē yisrā'el wə'āmartī lāhəm »Siehe, wenn ich zu den Israeliten komme, und ich sage zu ihnen:«

'ələḥē 'əḥōtēkəm šelāḥanī 'ələkəm »Der Gott eurer Väter sendet mich zu euch.«

wə'āmərū-lī ma-šēmō »Und sie fragen mich: Was ist sein Name?«

mā 'ōmar 'ələhəm. »Was soll ich ihnen sagen?«

Auf diese vorsichtshalber dem Volk Israel in den Mund gelegte Bitte um den Namen Gottes als Autorisierung seiner Botschaft heißt es nun:

v. 14: *wayyōmar 'ələḥim 'əl-mōšə* »Und Gott sagte zu Mose:«

'əhyəḥ 'āšər 'əhyəḥ »Ich werde dasein, als der ich dasein werde.« (Oder gemäß der traditionellen Übersetzung: »Ich bin, der ich bin.«)

wayyōmar kō tōmar libnē yisrā'el »Und er sagte: So sollst du zu den Israeliten sagen:«

'əhyəḥ šelāḥanī 'ələkəm. »Ich bin da: sendet mich zu euch.«

Darin mag man durchaus einen »Anflug von Unmut und Ungehaltenheit«¹⁶ spüren, denn tatsächlich nennt Gott hier ja *nicht* (wie gewünscht) seinen eigentlichen Namen, mit dem er etwa in Not angerufen oder im Glück gepriesen werden könnte. Allerdings darf man auch nicht den wörtlichen Anklang des *'əhyəḥ* (»ich werde dasein/ich bin da«) an das unmittelbar vorausgegangene Beistandsversprechen in v. 12: *'əhyəḥ 'immāk* (»Ich werde mit dir sein«) überhören.

16 Otto Eißfeldt: Jahwe, der Gott der Väter, in: Eißfeldt: Kleine Schriften, Bd. 4, hg. v. Rudolf Sellheim u. Fritz Maass, Tübingen 1968, S. 79–91, hier S. 81.

Vor allem ist dies aber noch nicht das Ende von Gottes Antwort, sondern der Bericht fährt fort:

| 15

v. 15: *wayyōmar 'ōd 'ēlōhīm 'ēl-mōšə* »Und wiederum sagte Gott zu Mose:«

kō tōmar 'ēl-be'nē yiśrā'el »So sollst du zu den Israeliten sagen:«

YHWH 'ēlōhē 'abōtēkəm »Jahwe, der Gott eurer Väter,«

'ēlōhē 'abrāhām 'ēlōhē yi šḥāq 'ēlōhē ya'aqōb šelāhanī 'alēkəm »der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, sendet mich zu euch.«

zə-šəmi l'ōlām wəzə zikrī l'qōr dōr. »Dies ist für immer mein Name, und dies ist meine Anrufung von Geschlecht zu Geschlecht.«

Das heißt: dieser Dialog kulminiert nicht etwa in unserer rätselhaften Formel, sondern vielmehr in der folgenden Offenbarung des Namens *Yahwē* und in seiner feierlichen (also keineswegs selbstverständlichen) Identifikation mit dem bisher namenlosen »Gott der Väter«, dem »Gott Abrahams«, dem »Gott Isaaks« und dem »Gott Jakobs«, die ihrerseits in noch früherer Zeit selbständige Sippen- oder Stammesgottheiten gewesen sein mögen.¹⁷

Was ist dann aber die Funktion des »Ich bin, der ich bin«? Es ist nicht der Höhepunkt von Gottes Selbstexplikation, sondern lediglich ein vorbereitender Schritt dahin. Und es ist nicht etwa der Name Gottes selbst, sondern eine der vielen etymologischen oder volksetymologischen Namenerklärungen, wie *Adam* von »Erde« oder wie die 14 wortspielerischen Namendeutungen der Jakobssöhne (Gen. 29,31–30,24), wo beispielsweise *Joseph* sowohl von der Wurzel *SP* »wegnehmen« als auch von *YSP* »hinzufügen« abgeleitet wird (Gen. 30,23 f.) – Namendeutungen, die in keinem Buch der Weltliteratur so zahlreich sein sollen wie im Pentateuch.¹⁸

Was der Name *Yahwē* ursprünglich bedeutet, ist bis heute nicht mit Sicherheit geklärt, zumal er wahrscheinlich vor-israelitischen Ursprungs ist – bezeichnenderweise wird er Mose im Gebiet seines midianitischen (also aus-

17 Vgl. Albrecht Alt: Der Gott der Väter, in: Alt: Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, Bd. 1, 4. Aufl., München 1968, S. 1–78, bes. S. 9 f.; vgl. dagegen bes. Bernd Diebner: Die Götter des Vaters. Eine Kritik der »Vätergott«-Hypothese Albrecht Alts, in: Dielheimer Blätter zum Alten Testament 9, 1975, S. 21–51, sowie Eberhard Ruprecht: Die Religion der Väter. Hauptlinien der Forschungsgeschichte, in: Dielheimer Blätter 11, 1976, S. 2–29.

18 F[rantz] Dornseiff: Antikes zum Alten Testament (1), in: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums N. F. 11 [52], 1934, S. 57–75, hier S. 60.

ländischen) Schwiegervaters offenbart. Dessenungeachtet (oder: gerade deshalb) ist die Etymologie des Jahwe-Namens geradezu zu einem Tummelplatz der alttestamentlichen, ja darüber hinaus der vorderorientalischen Onomastik geworden, die hier aber nur ganz kurz gestreift werden soll. So hat man inzwischen Ableitungen von *ḥāyā* 'leben' vorgeschlagen: »Gott der Lebensschaffende«; oder von *ḥāyā* »fallen«: als ein Gott, der sich in Himmelserscheinungen wie Meteoren und Gewittern manifestiert;¹⁹ oder von der aus dem Arabischen bekannten semitischen Wurzel *HWY* »leidenschaftlich sein«.²⁰ Vor allem aber hat man seit längerem immer wieder versucht, *Yahwē* als eine Hifil-(d. i. Kausativ-)Form von *HWH/HYH* »sein« zu interpretieren: »er lässt sein«, im Sinne des »Schöpfers«.²¹ – Doch das Wahrscheinlichste ist noch immer die Deutung, die in unserem Text nahegelegt wird, *'əhyeh 'āšer 'əhyeh* »ich werde sein, der ich sein werde/ich bin, der ich bin« und die Kurzform *'əhyeh* »ich werde dasein/ich bin« – diese Selbstaussagen fungieren hier nämlich unverkennbar als wortspielerische, genauer: als paronomastische Vorausdeutungen auf den anschließend offenbarten Namen *Yahwē*, der so als 3. Pers. Sg. Impf. des Grundstamms Qal von *HWH* (einer archaischen Form von *HYH* »sein«) erscheint: nämlich »er ist / er wird dasein«. Unsere rätselhafte Formel ist somit lediglich eine Transposition dieser Deutung des Jahwe-Namens in die 1. Pers. Sg.: statt »er ist/er wird dasein« – »ich bin / ich werde dasein«.²² Diese ursprüngliche Funktion als »a kind of wordplay on the divine name יהוה«²³ macht auch verständlich, warum das *'əhyeh 'āšer 'əhyeh* nur

19 Vgl. Die Heilige Schrift des Alten Testaments, Bd. 1, hg. v. Alfred Bertholet, übers. v. Emil Kautzsch, 4. Aufl., Tübingen 1922, S. 103.

20 Vgl. S[hlomo] D[ov] Goitein: YHWH the Passionate. The Monotheistic Meaning and Origin of the Name YHWH, in: *Vetus Testamentum* 6, 1956, S. 1–9.

21 Vgl. William Foxwell Albright: Yahweh and the Gods of Canaan. A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths, London 1968 (Jordan Lectures in Comparative Religion 7), S. 147 ff.

22 Vgl. Max Reisel: The Mysterious Name of Y. H. W. H. The Tetragrammaton in Connection with the Names of EHYEH *ašer* EHYEH – Hühā – and Šem Hamm^ophôraš, Assen 1957 (Studia Semitica Neerlandica 2); ferner Raymond Abba: The Divine Name Yahweh, in: *Journal of Biblical Literature* 80, 1961, S. 320–328.

23 Bertil Albrektson: On the Syntax of *אֲשֶׁר אֵלֶּיָּהּ אֵלֶּיָּהּ* in Exodus 3:14, in: *Words and Meanings, Essays presented to David Winton Thomas*, ed. by P. R. Ackroyd and B. Lindars, Cambridge 1968, S. 15–28, hier S. 27; kritisch gegen diese Interpretationsrichtung z. B. Martin Buber: *Moses*, Heidelberg 1952, S. 66, u. Johannes Lindblom: Noch einmal die Deutung des Jahwe-Namens in Ex. 3, 14, in: *Annual of the Swedish Theological Institut* 3, 1964, S. 4–15, hier S. 4.

ein einziges Mal im Alten Testament vorkommt und auch kein einziges Echo (außer einer möglichen Anspielung in Hos. 1,9) im ganzen Text findet.²⁴

| 17

Wie aber konnte dieser Satz dann in der christlichen Tradition zu einem zentralen Theologumenon des Alten Testaments avancieren und von Augustin bis Schelling eine ununterbrochene Kette von Explikationen zur Folge haben? Soviel kann hier vorweggenommen werden: Eine Schlüsselstellung gewann jene Selbstaussage Gottes erst durch das Unkenntlichwerden ihres ursprünglichen Kontexts, besonders durch die Übersetzung des Alten Testaments ins Griechische, und dann im Zuge der darauf fußenden Bibelexegese mit den begrifflichen Mitteln der abendländischen Philosophie. Denn einzig an dieser Stelle glaubte man, dem Alten Testament ein der griechischen Metaphysik äquivalentes Onto-Theologicum entnehmen zu können – und noch dazu als direkt von Gott offenbartes.

Vorbereitet wurde diese mehr als tausendjährige metaphysische Interpretationsgeschichte unserer Formel allerdings durch tiefgreifende Verschiebungen im traditionellen jüdischen Verständnis des hier erörterten Exodus-Abschnitts:

(i) Lag sein Sinn wesentlich in der Verknüpfung heterogener Traditionselemente: nämlich von *Jahwe* als einer ursprünglich an den Horeb oder Sinai gebundenen Gottheit mit dem lokal nicht fixierten *Gott der Väter* (seinerseits wohl einem Verschmelzungsprodukt früherer Gottheiten partikulären Charakters),²⁵ dann mußte gerade das Gelingen dieser Integration und die künftig selbstverständliche Antwort »Jahwe = Gott der Väter = Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs« die ihr vorausgegangene Frage nach deren wechselseitigem Verhältnis zum Verschwinden bringen.

(ii) Indem zunehmend das Aussprechen des Gottesnamens *Yahwē* vermieden und er stattdessen – wie noch heute von frommen Juden – als *'adōnāy* (»Herr«) gelesen wurde, begann die wortspielartige Beziehung des »Ich bin, der ich bin« auf den Gottesnamen unkenntlich zu werden. Diese Entwicklung kulminierte in der Septuaginta, der griechischen Übersetzung des Alten Testaments aus dem 3. Jahrhundert v. Chr., wo der Eigenname *Yahwē* generell durch den Gemeinnamen *Kόπιος* (»der Herr«) ersetzt wird:²⁶ Nur so konnte die bloß vorbereitende paronomastische Namenmotivierung

24 Vgl. Oskar Grether: Name und Wort Gottes im Alten Testament, Gießen 1934 (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 64), S. 9.

25 Vgl. hierzu auch Werner H. Schmidt: Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, Neukirchen-Vluyn 1975 (Neukirchener Studienbücher 6), bes. S. 16–29 u. 58–65.

26 Vgl. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 3, hg. v. Gerhard Kittel [u. a.], Stuttgart 1938, S. 1038–1098: s. v. »kyrios [...]«, bes. S. 1056 ff.

als die eigentliche Antwort auf die Frage nach Gottes Namen (wie bei Augustin²⁷ und Thomas)²⁸ oder aber als Antwortverweigerung (wie bei Philo von Alexandrien)²⁹ mißverstanden werden.

(iii) Die Übersetzung ins Griechische veränderte entscheidend den Bedeutungsgehalt des *ʾehyeh ʾašer ʾehyeh*. Und zwar weniger, weil hebr. *HYH* (»sein«) im Gegensatz zu griech. εἶναι (»sein«), verstanden als »reine Existenz« oder »Sein an sich«, etwa stets ein »dynamisches Wirksamsein« bedeutete (wie in den letzten Jahrzehnten gern behauptet worden ist)³⁰ – denn dies trifft so weder für das Hebräische noch für das Griechische zu –, sondern weil die weitgehend abstrakte Bedeutung dieser Formel im hebräischen Urtext durch die wörtliche Übereinstimmung mit den beiden flankierenden, mit *ʾehyeh ʾim* beginnenden Beistandsversprechen – Ex. 3,12 »ich werde mit dir sein« und Ex. 4,12 »ich werde mit deinem Munde sein« – konkretisiert wird,³¹ während in der griechischen Übersetzung der Septuaginta diese verbale Verklammerung um der Verständlichkeit willen vollständig preisgegeben wird: Ex. 3,12: Ἐσομαι μετὰ σοῦ, Ex. 3,14: Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, 4,12: ἐγὼ ἀνοίξω τὸ στόμα σου. – Ferner: weil das präsensisch wie futurisch übersetzbare alt-hebräische Imperfekt hier – ganz im Sinne der klassischen griechischen Ontologie – durch das Präsens wiedergegeben wird. – Und schließlich: weil

27 St. Aurelius Augustinus: Opera Omnia, T. 4, P. 2: Enarrationes in Psalmum, hg. v. J.-P. Migne, Paris 1841 (Patrologiae Cursus Completus. Ser. Lat. 37), Sp. 1622 (Ps. 71,5).

28 Vgl. Thomas von Aquin: Summa theologiae (Dt.-Lat.), Bd. I, Salzburg [o.J.], S. 303 (I 13,11).

29 Vgl. Philo: De mutatione nominum, in: Philo von Alexandria: Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 6, hg. v. Leopold Cohn [u.a.], Berlin 1962, S. 102–162, hier S. 110 ff. (§ 11 ff.).

30 Vgl. etwa Carl Heinz Ratschow: Werden und Wirken. Eine Untersuchung des Wortes *hajah* als Beitrag zur Wirklichkeitserfassung des Alten Testaments, Berlin 1941 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 70), S. 81 f.; Theodor C. Vriezen: *ʾEhje ʾašer ʾehje*, in: Walter Baumgartner [u.a.] (Hg.): Festschrift Alfred Bertholet zum 50. Geburtstag, Tübingen 1950, S. 498–512, hier S. 508; Das zweite Buch Mose. Exodus, übs. v. Martin Noth, 6. Aufl., Göttingen 1978 (Das Alte Testament Deutsch 5), S. 31; Georg Fohrer: Geschichte der israelitischen Religion, Berlin 1969, S. 65. Kritisch dazu James Barr: Biblexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft (The Semantics of Biblical Language), übs. v. Erhard Gerstenberger, Geleitwort v. Hans Conzelmann, München 1965, S. 76.

31 Vgl. Buber, Moses (Anm. 23), S. 58; Richter, Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte (Anm. 15), S. 70; sowie Dieter Vetter: Jahwes Mit-Sein – ein Ausdruck des Segens, Stuttgart 1971 (Arbeiten zur Theologie, 1. Reihe, Bd. 45), bes. S. 10.

die zwischen Indetermination und Intensivierung ambivalente hebräische Relativkonstruktion identischer Glieder *'əhyəh 'ašer 'əhyəh*³² von den Übersetzern der Septuaginta in eine massive ontologische Aussage über das wahrhaft Seiende verwandelt worden ist: Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν (»Ich bin der Seiende«). Die späteren jüdischen Übersetzer Aquila und Theodotion haben dies durch die möglichst wörtliche Übersetzung: ἔσομαι (ὅς) ἔσομαι zu korrigieren versucht³³ – freilich um den Preis weitgehender Unverständlichkeit.

Die an die kanonischen Übersetzungen der Septuaginta und später der lateinischen Vulgata (und das heißt: eben nicht an den hebräischen Urtext) anknüpfende Interpretationsgeschichte des »Ich bin, der ich bin« läßt sich geradezu als historischer Musterfall des hermeneutischen Wechselverhältnisses von Frage und Antwort verstehen. Denn indem die ursprünglich motivierende Frage nach dem Verhältnis zwischen Jahwe und dem Gott der Väter dank deren in unserem Text geleisteter vollständiger Identifikation künftig überhaupt nicht mehr als fragwürdig erscheinen konnte und indem ferner das wortspielerische Band zwischen Namenoffenbarung und Namensdeutung unkenntlich geworden war, mußten hinfort alle Auslegungsbe mühungen des »Ich bin, der ich bin« darauf gerichtet sein, diese göttliche Selbstexplikation als Antwort auf die Frage nach dem höchsten Seienden im Horizont der abendländischen Metaphysik zu begreifen. Man kann diese Auslegungen allesamt als eine Folge von Mißverständnissen charakterisieren. Gleichwohl sind sie in höchstem Maße produktive Mißverständnisse gewesen, da im Zuge einer vermeintlichen Ausfaltung des im biblischen Text Verborgenen in Wahrheit die Verknüpfung disparater Traditionen erst geleistet worden ist.

Die entscheidende Transposition der biblischen Namenoffenbarung in den Kontext der antiken Metaphysik erfolgt bereits in der Septuaginta – und zwar nicht etwa durch kommentierende Zusätze, sondern einfach durch ihre sprachliche Prägung. Denn im Gegensatz zur möglichen futurischen Bedeutung der biblischen Beistandsversprechen (im Hebräischen steht in allen drei Fällen das Imperfekt Qal) ist die Wahl des griechischen Präsens für die Aussage von Gottes Sein (»ich bin der Seiende«) durchaus an der antiken Ontologie orientiert, in deren Rahmen »Sein« den Sinn von »Anwesenheit« hat, »d. h. es ist mit Rücksicht auf einen bestimmten Zeitmodus, die »Gegenwart«, verstanden«.³⁴ Anselm von Canterbury artikuliert bloß diese implizite onto-

32 Vgl. Vriezen, *'Ehje 'ašer 'ehje* (Anm. 30), S. 498 u. 505.

33 In: Origenes: *Hexaplorum quae supersunt* [...], hg. v. Frederick Field, T. 1, Oxford 1875, S. 85.

34 Martin Heidegger: *Sein und Zeit* (1927), hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 1977 (Gesamtausgabe, I. Abt., Bd. 2), S. 34 (§ 6).

logische Prämisse, wenn er im »Proslogion« in Anknüpfung an Ex. 3,14 von Gott sagt: »nee habes fuisse aut futurum esse, sed *tantum praesens* esse«. ³⁵ Nikolaus von Kues' Formulierung im »Dialogus de Possest«: Gott habe gesagt »ego sum entitas«, was »in unseren Büchern *übersetzt*« sei mit »ego sum qui sum«, ³⁶ ist dann nur ein extremer Ausdruck dieser generellen Ontologisierungstendenz.

Schon Augustinus hatte ja unter Berufung auf Ex. 3,14 Gott als »essentia« charakterisiert, denn »ab eo quod est esse dicta est essentia«: ³⁷ alles habe sein Sein »von Ihm, der nicht auf irgendwelche Weise ist, sondern – was er ist – Ist«; ³⁸ er allein könne »essentia« genannt werden, denn er sei unwandelbar; ³⁹ er sei immer in derselben Weise, er sei ewig. ⁴⁰ – Diese Wesensbestimmungen halten sich zwar in einer gewissen Nähe zu alttestamentlichen Preisungen Jahwes, ihr Ursprung liegt aber eindeutig in der platonistischen Tradition. Die in solcher Entlehnung gelegene Problematik versucht Augustinus durch den Hinweis auf Ex. 3,14 zu entschärfen: Hier habe Gott dem Mose bedeutet, »daß verglichen mit ihm, der wahrhaft ist, weil er unwandelbar ist, alles, was wandelbar geschaffen ist, nicht ist. Eben dies hat Plato mit größter Entschiedenheit vertreten und nachdrücklichst eingeschärft, und ich weiß nicht, ob es sich irgendwo in den Schriften von Vorgängern Platos findet«. ⁴¹ Da es aber bereits im 2. Buch Mose zu finden ist, sieht sich Augustinus zu dem Schluß berechtigt: »Plato müsse jene [biblischen] Bücher gekannt haben«. ⁴²

Die weitere Interpretationsgeschichte von Ex. 3,14 ist dann zugleich eine Geschichte der Aneignung der Aristotelischen Metaphysik und ihrer Verschmelzung mit bereits rezipierten platonistischen Traditionsbeständen. Dabei war Moses Maimonides' Auslegung des *'ahyeh 'ašer 'ahyeh* von größter Bedeutung: die Wiederholung des *'ahyeh* wird hier nämlich als Ausdruck

35 Anselm von Canterbury: Proslogion. Lat.-Dt., übers. v. Franciscus Salesius Schmidt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962, S. 122 (cap. 22) [Kursivierung von mir].

36 Nikolaus von Kues: Philosophisch-theologische Schriften, Bd. 2, hg. v. Leo Gabriel, übers. v. Dietlind u. Wilhelm Dupré, Wien 1966, S. 267–359, hier S. 346 f. [Kursivierung v. mir].

37 Augustinus, De Trinitate (Anm. 9), S. 207 f. (V, 2).

38 Augustinus: Confessiones / Bekenntnisse. Lat.-Dt., übers. v. Joseph Bernhart, München 1955, S. 833 (XIII 31, 46).

39 Augustinus, De Trinitate (Anm. 9), S. 261 (VII, 5).

40 Augustinus, Enarrationes in Psalmum (Anm. 27), S. 1622.

41 Aurelius Augustinus: Vom Gottesstaat, Bd. 1, übers. v. Wilhelm Thimme, Zürich 1955 (Werke 3), S. 431 (VIII, 12).

42 Ebd., S. 430.

der (aristotelisch gefaßten) Identität von Dasein und Eigenschaft in Gott ge-
deutet – er ist das »notwendig Seiende«.⁴³ – Bezeichnenderweise gibt es bei
Aristoteles noch nicht diesen Begriff des »ens necessarium«. Gott ist bei ihm
lediglich als ἐντελέχεια (›vollendete Wirklichkeit‹) gefaßt,⁴⁴ wogegen sich al-
les übrige Seiende nie gänzlich dem Bereich bloßer Potentialität zu entringen
vermag. Erst durch die Identifikation dieses Aristotelischen »unbeweglichen
ersten Bewegenden« mit dem biblischen »Schöpfer Himmels und der Erden«
wird die Welt zum kontingenten Faktum depotenziert und Gott zu ihrem
»principium« im strikten Sinne. Dieser Gedanke eines höchsten Wesens, das
nicht ohne Dasein gedacht werden kann, ist dann aber die entscheidende
Voraussetzung für den ontologischen Gottesbeweis.⁴⁵

Im Anschluß an Moses Maimonides liegt der Kern der mittelalterlichen
Auslegungen von Ex. 3,14 in der Deutung der paronomastischen Satzkonst-
ruktion des *'əhyəh 'əšer 'əhyəh* als Behauptung der Identität von Sein und
Wesen, Materie und Form, Subjekt und Prädikat in Gott und ineins damit
als absolute Bekräftigung von Gottes Dasein. So Meister Eckharts »Expositio
libri Exodi«,⁴⁶ die diesen metaphysischen Bestimmungen ausführliche Me-
ditationen über die Bedeutung der einzelnen Worte und der grammatischen
Konstruktion des »*Ego sum qui sum*« vorausschickt: *Ego* bezeichne die reine
Substanz, *qui* habe die Bedeutung von Unbegrenzt- und Unermeßlichsein,
sum sei »substantivisches (Zeit-)Wort« (»verbum« im Sinne von Joh. 1,1,
»substantivum« im Sinne von Hebr. 1,1) – alle drei Bestimmungen aber paß-
ten auf Gott allein. Bezeichne das *sum* in »*Ego sum*« das »lautere Sein« und
also die »Identität von Wesenheit und Sein, die allein Gott zukommt«,
so zeige die Wiederholung des *sum* in »*sum qui sum*« (in Abhebung vom
bloßen »*ego sum*«) »die Lauterkeit der Bejahung unter Ausschluß jeder Ver-
neinung von Gott« an.⁴⁷ Vor allem bedeute sie aber »eine Art Rückwendung

43 Vgl. Mose ben Maimon: Führer der Unschlüssigen, Bd. 1, übers. v. Adolf Weiss,
Leipzig 1923, S. 237 (I, 63). – Überhaupt sei die Bedeutung aller Gottesnamen, wie
besonders des Tetragrammaton: »Dasein« (ebd., S. 239).

44 Vgl. Aristoteles: Metaphysica, hg. v. Werner Jaeger, Oxford 1963, 1074a36 f. (A 8).

45 Vgl. Dieter Henrich: Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine
Geschichte in der Neuzeit, Tübingen 1960, S. 263.

46 Vgl. Meister Eckhart: Expositio libri Exodi, in: Meister Eckhart: Die lateinischen
Werke, Bd. 2, hg. u. übers. v. Heribert Fischer, Josef Koch u. Konrad Weiß, Stutt-
gart 1992, bes. S. 20–25.

47 Ebd., S. 20 f. Vgl. hierzu auch die unterschiedlichen Bezugnahmen auf das »*Ego
sum qui sum*« in Meister Eckhart: Quaestiones Parisienses cum Quaestione Ma-
gistri Consalvi 1. Utrum in deo sit idem esse et intelligere (1302/03), hg. u. übers.
v. Bernhard Geyer, in: Meister Eckhart: Lateinische Werke, Bd. 5, hg. v. B. Geyer,

[*reflexiva conversio*] des Seins zu sich und auf sich selbst und ein Verharren oder Feststehen in sich, ferner aber gleichsam ein Aufwallen oder Sichselbstgebären – (das Sein ist) in sich brausend und in sich und auf sich fließend und wallend, *Licht*, [...] das sich selbst ganz durchdringt, das von allen Seiten ganz auf sich selbst zurückfließt und -strahlt« – schließlich *Leben*: »Leben nämlich bedeutet eine Art Überquellen, wodurch etwas in sich selber anschwillt und sich zuerst ganz und gar in sich selbst ergießt, jedes Teilchen mit sich selbst durchdringend, bevor es sich ausgießt und überwallt«. ⁴⁸

Durch diese Auslegung Gottes als »Licht« und »Leben« (entsprechend der Logos-Spekulation im Prolog des Johannes-Evangeliums) wird die Abstraktheit der ontologischen Interpretation des »sum qui sum« aufgesprengt. Doch selbst diese Konkretisierung hat bereits eine Entsprechung im Aristotelischen Verständnis Gottes nicht nur als ›ersten Bewegers‹, sondern auch als ›Geist‹: in seiner Tätigkeit gefaßt als *Leben*,⁴⁹ in seiner Beziehung zur Welt als Analogon zum *Licht*.⁵⁰ In Anlehnung an die Aristotelische Konzeption der reinen Selbstgegenwärtigkeit Gottes als νόησις νοήσεως (›Denken des Denkens‹)⁵¹ erblickt Meister Eckhart nun in der zirkulären grammatischen Struktur des »sum qui sum« vor allem eine Akzentuierung von Gottes Selbstbezogenheit (›in se ipsum et super se ipsum reflexiva conversio«).⁵² Doch wie schon die Konzeption Gottes als Ursprungs aller Bewegung, so erfährt auch die Behauptung seiner absoluten Selbstbezogenheit durch die Einfügung in den biblischen Rahmen eine grundlegende Bedeutungsveränderung. Denn hier ist Gott eben nicht bloß als Denken bestimmt, sondern ebenso sehr als Wollen und Handeln; und er macht nicht bloß alle Dinge präsent, sondern er ist ihr Schöpfer:

Indem die Hochscholastik den biblischen Gott mit den Kategorien des aristotelischen »sich selbst denkenden Denkens«, des unbewegten Bewegers, des *actus purus*, auszulegen und zu systematisieren suchte, mußte sie jeden Schritt des ihr als Offenbarung verbindlichen göttlichen Interesses

Josef Koch, Erich Seeberg u. Loris Sturlese, Stuttgart 2006, S. 37–48, hier S. 45; und später in seiner ›Rechtfertigungsschrift‹ (Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326, hg. u. übs. v. Otto Karrer u. Herma Piesch, Erfurt 1927, S. 86 u. 113).

48 Eckhart, *Expositio libri Exodi* (Anm. 46), S. 21 f. [Kursivierung v. mir].

49 Vgl. Aristoteles, *Metaphysica* (Anm. 44), 1072b27 ff. (Λ 7).

50 Vgl. Aristoteles: *De anima*, hg. v. William David Ross, 2. Aufl., Oxford 1961, 430a15 ff. (Γ 5); ferner ebd., 418b8 ff. (B 7), sowie Aristoteles: *De sensu*, in: Aristoteles: *Parva naturalia*, hg. v. W.D. Ross, Oxford 1955, 439a18.

51 Vgl. Aristoteles, *Metaphysica* (Anm. 44), 1074b33 ff. u. 1075a10 (Λ 9).

52 Meister Eckhart, *Expositio libri Exodi* (Anm. 46), S. 21.

am Menschen in den geschlossenen Reflexionskreis jenes absoluten Selbst-denken und der absoluten Selbstbezogenheit der Gottheit zurücknehmen [...].⁵³

Das führte zu – für das biblische wie für das aristotelische Gottesverständnis – befremdlichen Konsequenzen wie der, daß Gott die Welt nur *ἐν παρέργῳ* (als Nebensache) geschaffen habe.

Schon Augustinus hatte mit der Behauptung, Gott sei überhaupt »non relative *ad aliquid*«, die wesentliche Beziehung des Schöpfers auf seine Geschöpfe bestritten.⁵⁴ Im Alten Testament dagegen ist Gott – ungeachtet seiner Macht und seiner Einzigkeit – stets auf ein Gegenüber bezogen: darum hat er einen Bund mit dem Volk Israel geschlossen; darum hat er seinen Namen (*šēm*) offenbart, daß ihm eine »Anrufung« (*zēkar*) sei von ›Geschlecht zu Geschlecht‹; und ›um seines Namens willen‹ gewährt er Israel – trotz dessen Bundbrüchigkeit – seinen Beistand.

Mit der Tilgung dieses dialogischen Moments schuf die scholastische Theologie eine wichtige Grundlage für die Entstehung der neuzeitlichen Metaphysik. Denn nur ein derart abstrakter Gottesbegriff konnte im ontologischen Gottesbeweis Descartes' fungieren. Ging es diesem doch nicht mehr darum, sich Gottes als möglichen Partners und Beistands unserer Handlungen zu vergewissern, sondern vielmehr als Garanten der Richtigkeit unserer Erkenntnis gegen die irritierende Möglichkeit eines ›genius malignus‹.⁵⁵ Dieses Ziel war erreicht, sofern nur die Existenz Gottes als des allervollkommensten – und das impliziert auch: des allerwahrhaftigsten – Wesens bewiesen werden konnte.⁵⁶

Aber nicht nur Descartes' Gottesbegriff, sondern auch sein Ausgang vom »cogito sum« ist aus dem Kontext der Spätscholastik zu verstehen. Jedenfalls haben seine Kritiker sogleich die Entsprechung zwischen der Schlüsselstel-

53 Hans Blumenberg: Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt a. M. 1974, S. 206.

54 Augustinus, De Trinitate (Anm. 9), S. 261 (VII, 5).

55 Vgl. Jacques Derrida: Cogito und Geschichte des Wahnsinns (1963), übers. v. Ulrich Köppen, in: Derrida: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a. M. 1976, S. 53–101, S. 84f.; dagegen Michel Foucault: Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer (1972), in: Foucault: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, hg. v. Daniel Defert u. François Ewald, unter Mitarb. v. Jacques Lagrange, übers. v. Michael Birschhoff, Hans-Dieter Gondek u. Hermann Kocyba, Frankfurt a. M. 2001–2005, Bd. 2, S. 300–331, hier S. 326–328.

56 Vgl. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen (1827), in: Schelling: Werke, hg. v. Manfred Schröter, Hauptbd. 5, München 1965, S. 71–270, bes. S. 83.

lung von Gottes absoluter Selbstbezogenheit in der scholastischen Theologie und andererseits der cartesianischen Verankerung der Philosophie in der Selbstreflexion des Ego bemerkt. Die beiden zentralen Momente des spätscholastischen Gottesbegriffs sind so bei Descartes auf zwei Instanzen verteilt: Der methodische Ausgangspunkt der Meditationen, das Erkenntnis-subjekt, hat den Charakter der *Selbstreflexivität*; ihr Endpunkt, Gott, ist absolutes *Prinzip*. – Die Geschichte der von Descartes ausgehenden Philosophie kann als schrittweise Aufhebung dieses Dualismus beschrieben werden, an deren Abschluß das »Ich« auch als »Princip der Philosophie«⁵⁷ proklamiert werden sollte. In seiner Polemik gegen den Subjektiven Idealismus hat Jean Paul im »Clavis Fichtiana« durchaus einen guten Spürsinn für solche geistesgeschichtlichen Filiationen verraten.⁵⁸

Die vehementeste Reaktion auf diese von Descartes eröffnete Perspektive zeigt Pascal, indem er einerseits Augustinus' Verwerfung des »experimentum suae medietatis« aktualisiert: »Le moi est haïssable. [...] parce qu'il est injuste, qu'il se fait centre du tout.«⁵⁹ Und zugleich polemisiert er heftig gegen den Gott des Cartesianischen Gottesbeweises, der – abgesehen von der Allwahrhaftigkeit – aller menschlich bedeutsamen Züge beraubt ist. Ein Gott, der nicht »sensible au cœur, non à la raison«⁶⁰ ist, scheint ihm des Beweises nicht wert, und er setzt dagegen: »*Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob*. Non des philosophes et des savans.«⁶¹

Einer bedrohlich erscheinenden theologischen Entwicklung soll so durch eine Scheidung der Geister und durch eine entschiedene Rückkehr zur »historisch-gediegene[n], einmüthige[n] Religion der Väter«⁶² Einhalt geboten

57 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen (1795), in: Schelling: Werke 2: Vom Ich als Princip der Philosophie (1795). De Marcione (1795), hg. v. Hartmut Buchner u. Jörg Jantzen, unter Mitw. v. Adolf Schurr u. Anna-Maria Schurr-Lorusso, Stuttgart 1980 (Hist.-krit. Ausg., Reihe I: Werke, Bd. 2), S. 1–175.

58 Vgl. Jean Paul, Clavis Fichtiana (Anm. 3), bes. S. 26 (§ 6).

59 »Das Ich ist zu hassen. [...] weil es unrecht ist, daß es sich zum Mittelpunkt von allem macht« (Blaise Pascal: *Pensées*, Texte établi par Léon Brunschvicg, hg. v. Dominique Descotes, Paris 1976, S. 179 [Nr. 455]; dt. Übs. v. Ewald Wasmuth: Über die Religion und über einige andere Gegenstände [*Pensées*], Heidelberg 1963, S. 212 f.).

60 »Gott spürbar im Herzen und nicht der Vernunft.« (Ebd., S. 128 [Nr. 278]; dt. Übs., S. 141.)

61 »Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jacobs«, nicht der Philosophen und Gelehrten.« (Ebd., S. 43 [Le Mémorial, 23.II.1654]; dt. Übs., S. 248.)

62 So Jacobis vergebliche Sehnsucht im Brief an Karl Leonhard Reinhold (8.10.1817), in: Friedrich Heinrich Jacobi: Auserlesener Briefwechsel, Bd. 2, hg. v. Friedrich Roth, Leipzig 1827, S. 475. – In seinem berühmten Antwortschreiben (30.3.1818)

werden; wobei sich solche theologischen Rückgriffe zumeist am Modell einer ursprünglichen religiösen Substanz und einer ihr von außen widerfahrenden Überfremdung und Verderbnis zu orientieren pflegen, die es nun entschlossen abzuschütteln gelte. Doch gerade die Frühgeschichte des Jahwe-Glaubens zeigt die Fragwürdigkeit dieses dualistischen Modells. Denn der Glaube an Jahwe, den Gott der Väter, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, ist kein historisches Urgestein, das von heterogenen Sedimenten bloß überlagert worden ist, sondern er ist selbst wesentlich das Ergebnis der Integration und Rationalisierung partikulärer religiöser Überlieferungen. Dem Jahwe-Glauben ist Aufklärung immanent. – Und andererseits ist auch die Identifikation des »Gottes der Väter« mit dem »Gott der Philosophen« aus der inneren Logik der Entwicklung des Christentums selbst zu begreifen und kann nicht als bloßer Irrweg rückgängig gemacht werden. Daher konnten solche theologischen Restaurationsversuche keine allgemeine Verbindlichkeit gewinnen; was so für Pascal – wie später für Kierkegaard – einzig bleibt, ist ein Leben in der Form des Paradoxes.

Die historische Bedeutung des um eine Generation jüngeren Fénelon liegt darin, daß er gerade den positiven Sinn zu artikulieren sucht, der in dem für die cartesianische Philosophie charakteristischen Verlust der Unmittelbarkeit unserer Gottesbeziehung verborgen ist. Während sein Gegenspieler Bossuet den Vorgang der Säkularisierung zu ignorieren oder aber rhetorisch zu überspielen sucht und während sich Pascal überhaupt von der geschichtlichen Welt abwendet, wird von Fénelon in dieser Situation ausdrücklich die »Frage nach der Möglichkeit christlicher Existenz unter den Bedingungen der Entfremdung gestellt«. ⁶³ Obwohl auch er den cartesianischen Ausgang vom Subjekt als eine Spielart des »experimentum suae medietatis« ansieht, setzt er dem doch nicht pathetischen Selbsthaß entgegen, sondern fordert lediglich eine Selbstrelativierung des Ich: »Il faut réduire ce *moi* dans son petit coin, comme une foible parcelle du bien emprunté.« ⁶⁴

hat dagegen Schleiermacher die »jetzige Rückkehr zum Buchstaben im Christentum« strikt abgelehnt, denn: »wenn man nun nach *Tieck's* vortrefflichem Ausdruck das Stück zurückschrauben will, so ist dadurch der geschichtliche Zusammenhang nur auf eine entgegengesetzte Weise aufgehoben« (abgedruckt bei Martin Cordes: Der Brief Schleiermachers an Jacobi. Ein Beitrag zu seiner Entstehung und Überlieferung, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 68, 1971, S. 195–212, hier S. 208–211, bes. S. 209).

63 Robert Spaemann: Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon, Stuttgart 1963, S. 14.

64 »Wir müssen dieses *Ich* zurückstellen in seine kleine Ecke, wie ein schwaches geliehenes Etwas.« (François Fénelon: Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion, in: Fénelon: Œuvres, T. 1–22, Paris 1820–1824, hier T. 1, S. 285–462,

26 | Und Fénelon untermauert dies nicht von ungefähr mit einer Meditation über Ex. 3,14:

O Dieu! il n'y a que vous. Moi-même, je ne suis point [...] Vous êtes *Celui qui est*. [...] Je ne suis pas, ô mon Dieu, ce qui est: hélas! je suis presque ce qui n'est pas. Je me vois comme un milieu incompréhensible entre le néant et l'être: je suis celui qui a été; je suis celui qui sera; je suis celui qui n'est plus ce qu'il a été; je suis celui qui n'est pas encore ce qu'il sera: et dans cet entre-deux que suis-je? un je ne sais quoi qui ne peut s'arrêter en soi, qui n'a aucune consistance [...]; un je ne sais quoi qui finit dans l'instant même où il commence; en sorte que je ne puis jamais un seul moment me trouver moi-même fixe et présent à moi-même pour dire simplement, *Je suis*. Ainsi ma durée n'est qu'une défaillance perpétuelle.⁶⁵

Daher bezweifelt Fénelon, daß die Selbstbeziehung des Subjekts als »fundamentum inconcussum« der Metaphysik und Ethik dienen könne, da sie nur ein Derivat der Selbstbeziehung und Selbsterhaltung Gottes sei: »puisque c'est de lui que je tiens ce moi. Sans lui je ne serais pas moi-même«.⁶⁶

Obwohl Pascals glänzende Paradoxien eine unmittelbarere polemische Kraft gegen den Cartesianismus hatten, waren Fénelons maßvolle Einwände gegen die Reflexionsphilosophie gleichwohl eine wichtige Orientierung für die ein Jahrhundert späteren Kritiker des Transzendentalen Idealismus ge-

bes. S. 326; auszugsweise dt. Übs. v. Peter Manns: Brief über Fragen der Metaphysik und der Religion, in: Fénelon: Geistliche Werke, Einleitung u. Textauswahl v. François Varillon, Düsseldorf 1961, S. 135–140, hier S. 137.)

65 »O Gott, eigentlich bist nur Du! Ich selbst dagegen bin nicht. [...] Du bist »Der, der ist«. [...] O mein Gott, ich bin nicht der, der ist! Ach, – ich bin fast der, der nicht ist. Ich erfasse mich als ein unbegreifliches Mittelding zwischen dem Nichts und dem Sein: ich bin der, der gewesen ist; ich bin der, der sein wird; ich bin der, der nicht mehr ist, was er gewesen; ich bin der, der noch nicht ist, was er sein wird; und was bin ich wirklich in diesem Zwischen? Ein Ich-weiß-nicht-Was, das in sich selbst nicht bleiben kann, das keinen Bestand hat [...]; ein Ich-weiß-nicht-Was, das in demselben Augenblick aufhört, in dem es beginnt. So kommt es, daß ich mich mir selbst keinen einzigen Augenblick so sichern und vergegenwärtigen kann, um einfach zu sagen: *ich bin*. Meine Dauer ist also nichts als eine ständige Ohnmacht.« (François Fénelon: Traité de l'existence et des attributs de Dieu, in: Fénelon, Œuvres [Anm. 64], T. 1, S. 1–284, hier S. 244 u. 253 f.; dt. Übs.: Traktat über die Existenz und die Attribute Gottes, in: Fénelon, Geistliche Werke [Anm. 64], S. 129–134, hier S. 132 u. 133.)

66 »[...] denn nur von ihm habe ich ja mein Ich. Ohne ihn wäre ich nicht Ich-Selbst« (Fénelon, Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion [Anm. 64], S. 307; dt. Übs., S. 135).

wesen. Die programmatischen Fénelon-Motti zu Herders Swift-Gedicht (»Point de retour à soi-même«)⁶⁷ und zum Sendschreiben »Jacobi an Fichte« (1799) (»Nous sommes trop élevés à l'égard de nous mêmes, et nous ne saurions nous comprendre. Fenelon nach Augustinus«)⁶⁸ sind dafür deutliche Indizien.

Ursprünglich hatte Jacobi in »Allwills Briefsammlung« die Moralität als eine Weise der Selbstbeziehung interpretiert und betont, man gründe sein Vertrauen zu einem anderen »auf den Bund, den er mit sich selbst hat, wodurch er ist der er seyn wird.«⁶⁹ Und parallel dazu heißt es in Jacobis »Woldemar«: »*Ich bin!* Diese Ueberzeugung ist ein *unmittelbares Wissen*, und alles andre Wissen wird an ihm geprüft, mit ihm gemessen, nach ihm geschätzt.«⁷⁰ – Eben diese Selbst-Evidenz ist Angelpunkt der »Wissenschaftslehre« von 1794, und an sie muß nach Fichtes Überzeugung auch unsere Vorstellung von Gott anknüpfen: Vom »praktischen Reflexionspunkt« aus werde »das reine Ich [...] außer uns gesetzt, und heißt Gott. Wie kämen wir auch sonst zu den Eigenschaften, die wir Gott zuschreiben, und uns absprechen, wenn wir sie nicht doch in uns selbst fänden, und nur in einer gewissen Rücksicht (als Individuum) sie uns absprächen?«⁷¹ In seiner Frühschrift »Vom Ich als Princip der Philosophie« verkündet Schelling sogar triumphierend:

Im Ich hat die Philosophie ihr *Ἐν καὶ πάν* gefunden, nach dem sie bisher als dem höchsten Preise des Siegs gerungen hat. [...] Auf meinem Ich

67 Johann Gottfried Herder: Das Mitgefühl. Ein Gegenstück zu Swifts Versen über seinen Tod, in: Herder: Sämtliche Werke, Bd. 27, hg. v. Bernhard Suphan, Berlin 1881, S. 383.

68 Friedrich Heinrich Jacobi, Werke. Gesamtausgabe, Bd. 2,1: Schriften zum Transzendentalen Idealismus, unter Mitarb. v. Catia Goretzki hg. v. Walter Jaeschke u. Irmgard-Maria Piske, Hamburg, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, S. 187–258, hier S. 188 f.; zum Kontext des Fénelon-Zitats vgl. den Kommentar in: ebd., Bd. 2,2: Anhang, S. 641.

69 Friedrich Heinrich Jacobi: Eduard Allwills Briefsammlung (1792), in: Jacobi: Gesamtausgabe, Bd. 6,1: Romane I: Eduard Allwill, hg. v. Carmen Götz u. Walter Jaeschke, Hamburg, Stuttgart-Bad Cannstatt 2006, S. 81–244, hier S. 229.

70 Friedrich Heinrich Jacobi: Woldemar. Th. 1, neue verb. Ausg. (1796), in: Jacobi: Gesamtausgabe, Bd. 7,1: Romane II: Woldemar, unter Mitarb. v. Dora Tsatoura hg. v. Carmen Götz u. Walter Jaeschke, Hamburg, Stuttgart-Bad Cannstatt 2007, S. 203–467, hier S. 270.

71 Johann Gottlieb Fichte an Friedrich Heinrich Jacobi, 30.8.1795, in: Fichte: Briefwechsel 1793–1795, hg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob, unter Mitw. v. Hans Gliwitsky u. Manfred Zahn, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970 (J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Briefe, Bd. 2), S. 392.

ruht alles Daseyn: mein Ich ist alles, in ihm und zu ihm ist alles, was ist: ich nehme mein Ich hinweg und alles, was ist, ist nichts.⁷²

Diese Fortführung seiner eigenen Denkanstöße nötigte Jacobi zu einer schrittweisen Distanzierung – und zwar in Anlehnung an Fénelon: der Mensch könne sich nur zugleich mit Gott finden; »so bald er sich *in sich allein* begründen will«, löse sich ihm zunehmend alles in sein eigenes Nichts auf.⁷³ Und ganz im Sinne Fénelons führt er gegen die idealistische Philosophie ins Feld, daß eigentlich nur Gott allein den Machtspruch »*Ich bin, der ich bin*« sagen könne, während unser endliches Selbstbewußtsein nur »*das von dem Ewigen uns eingedrückte Sigill*« sei.⁷⁴ – In diesem Sinn schreibt auch Jean Paul an Jacobi: »Gott ist das wahreste und einzige Subjekt«;⁷⁵ oder noch drastischer in einer aphoristischen Aufzeichnung:

Ich kenne nur Ein Ich, dieß ist Gott – das übrige sind Hunde. Wir sollten uns ordentlich des Ichs, das er uns geschenkt, schämen wenn wir es nicht zu dem besten Zwecke opfern. Das Thier hat keines.⁷⁶

Obwohl der Jacobische Vorwurf einer bloß subjektiven Philosophie, ja des Nihilismus, großen Eindruck auf Fichte gemacht hat, ist die seit dem »Atheismusstreit« datierende Umwendung seiner Philosophie doch vor allem aus immanenten Motiven zu erklären. Denn es war die Thematisierung der Subjektivität selbst, durch die die Frage nach ihrem Grund hervorgetrieben wurde: weder konnte das Ich als »causa sui« beschrieben werden, noch durfte es in einer bloß äußerlichen Beziehung zu seinem Grunde stehen, wie es die Jacobischen Gleichnisse für das aller Reflexion vorausliegende Unbedingte nahelegten. Vielmehr war »die Selbstbeziehung des subjektiven Lebens so zu denken, daß die Vergegenwärtigung ihres unvordenklichen Grundes nicht als ein zweites neben ihr zu stehen kam, sondern innerhalb der Selbstbeziehung und als Moment von deren eigenem Wesen begriffen

72 Schelling, Vom Ich als Princip der Philosophie (Anm 57), S. 119 (§ XII).

73 Jacobi an Fichte (Anm. 68), S. 220.

74 Friedrich Heinrich Jacobi: Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung (1811), hg. v. Walter Jaeschke, Hamburg, Stuttgart-Bad Cannstatt 2000 (Werke. Gesamtausgabe, Bd. 3), S. 112 f.; ferner Jacobi: Ueber eine Weissagung Lichtens, in: ebd., S. 7–31, hier S. 15.

75 Jean Paul, Sämtliche Werke (Anm. 3), 3. Abt., Bd. 3: Briefe 1797–1800, hg. v. Eduard Berend, Berlin 1959, S. 316 (1.4.1800).

76 Jean Paul: [Vita-Buch], hg. v. Winfried Feifel, in: Jean Paul: Sämtliche Werke (Anm. 3), 2. Abt.: Nachlaß, Bd. 6: Dichtungen, Merkblätter, Studienhefte, Schriften zur Biographie, Libri legendi, T. 1: Text, hg. v. Götz Müller unter Mitarb. v. Janina Knab, Weimar 1996, S. 679–771, hier S. 711 (Nr. 244).

werden konnte«.77 Der späte Fichte hat diesen letzten Grund in Anlehnung an die Tradition »Gott« genannt, wie sich überhaupt die Theorie des Absoluten am Beginn der »Wissenschaftslehre von 1804« der Sprache des ontologischen Gottesbeweises bedient.78

Ganz ähnlich ist auch die Spätphilosophie Schellings motiviert, in der die mehr als tausendjährige Auslegungstradition des *'əhyəh 'əšəer 'əhyəh* eine abschließende Steigerung erfahren sollte. Im Zuge seiner Wiederaufnahme und Verwandlung des ontologischen Gottesbeweises betont Schelling, daß Gott gerade nicht als »ens necessarium« begriffen werden könne: als solches wäre er nur »das blindlings Existierende«, ein toter Gott.79 In Jahwes Namenoffenbarung sieht Schelling einen biblischen Beleg für seine Überzeugung, daß Gott »nicht das *nothwendig* Seyende [...], sondern *Herr* des Seyns« ist.80

'əhyəh 'əšəer 'əhyəh war von der Septuaginta bis über Fénelon hinaus stets präsentisch übersetzt worden, da man diesen Satz – gemäß der traditionellen Orientierung des Zeitbegriffs am »Jetzt«⁸¹ – als Bekundung der ständigen Präsenz Gottes aufgefaßt hatte. Demgegenüber beharrt Schelling nun auf der Möglichkeit einer futurischen Übersetzung als Ausdruck dafür, daß Gottes Potentialität nicht durchaus in aktuelles Sein umgeschlagen ist: »der wahre Gott ist der, der *seyn wird*, das ist sein Name.«⁸² Daher übersetzt

77 Dieter Henrich: Kunst und Kunstphilosophie der Gegenwart. (Überlegungen mit Rücksicht auf Hegel), in: Immanente Ästhetik – ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne. Kolloquium Köln 1964, hg. v. Wolfgang Iser, München 1966 (Poetik und Hermeneutik 2), S. 11–32, hier S. 19; vgl. auch Dieter Henrich: Selbsterhaltung und Geschichtlichkeit, in: Hans Ebeling (Hg.): Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne, Frankfurt a. M. 1976, S. 303–313, bes. S. 311 ff.

78 Vgl. Johann Gottlieb Fichte: Die Wissenschaftslehre. [II. Vortrag im Jahre 1804], hg. v. Reinhard Lauth u. Hans Gliwitsky, unter Mitw. v. Erich Fuchs, Erich Ruff u. Peter K. Schneider, Stuttgart-Bad Cannstatt 1985 (J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 2. Abt.: Nachgelassene Schriften, Bd. 5), S. 2–16 (1. Vortrag).

79 Schelling, Zur Geschichte der neueren Philosophie (Anm. 56), S. 90.

80 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Philosophie der Mythologie, Erstes Buch: Der Monotheismus, in: Schelling, Werke, hg. v. Manfred Schröter, Hauptbd. 6, München 1965, S. 255–387, hier S. 289.

81 Vgl. Heidegger, Sein und Zeit (Anm. 34), bes. S. 570 (§ 82)

82 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Einleitung in die Philosophie der Mythologie, Erstes Buch: Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie, in: Schelling, Werke, Hauptbd. 6 (Anm. 80), S. 1–254, hier S. 173. – Die Behauptung des »Vorrangs der Zukunft« (Heidegger, Sein und Zeit [Anm. 34], S. 435 f., § 65) ist eine der wichtigsten Verbindungslinien zwischen Heidegger und dem späten Schelling.