

Samuel Han

Der »Geist« in den Saul- und Davidgeschichten des 1. Samuelbuches



ARBEITEN ZUR BIBEL UND IHRER GESCHICHTE

DER »GEIST« IN DEN SAUL- UND DAVIDGESCHICHTEN
DES 1. SAMUELBUCHES

Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte

Herausgegeben von
Beate Ego, Christof Landmesser, Rüdiger Lux und Udo Schnelle

Band 51

Samuel Han

DER »GEIST« IN DEN SAUL-
UND DAVIDGESCHICHTEN
DES I. SAMUELBUCHES



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Samuel Han, Dr. theol., studierte Theologie an der Hansei Universität in Korea und wurde 2014 an der Ruhr-Universität Bochum promoviert. Er ist tätig als Pastor in der Yoido Full Gospel Church sowie am International Theological Institute in Korea.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2015 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 7909

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Jochen Busch, Leipzig
Satz: Zacharias Bähring, Leipzig
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-04177-0
www.eva-leipzig.de

VORWORT

Die vorliegende Untersuchung über die Funktion und Bedeutung des Geistverständnisses für die Genese des Königtums in Israel in ihrer Darstellung in den Samuelbüchern wurde im Juli 2014 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum als Dissertation angenommen. Für den Druck wurde sie geringfügig überarbeitet.

Allen, die das Zustandekommen dieser Arbeit durch ihre freundliche Begleitung unterstützt haben, möchte ich herzlich danken.

An erster Stelle habe ich meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Winfried Thiel zu danken, denn ohne seine kritische Begleitung und Hilfe wäre diese Arbeit nicht entstanden, vor allem aber danke ich ihm auch für seine große Geduld.

Mein Dank gilt ebenfalls Frau Prof. Dr. Beate Ego, die nicht nur das Zweitgutachten der Dissertation verfasst hat, sondern als Herausgeberin der Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte auch dazu bereit war, meine Arbeit in diese Reihe aufzunehmen.

Für das Manuskript ist mir Herr Volker Sündermann-Gorland eine große Hilfe gewesen, ich danke ihm für die Mühen des Korrekturlesens.

Ebenfalls danke ich meiner Familie, meiner Mutter Pali Kim, die lange auf mich verzichten musste, und meiner Frau Aera Lee und unseren zwei Söhnen, Gnadell und Davidell, für ihre Liebe und Unterstützung. Auch Herr Yongkyu Ahn und Frau Shin Keumja müssen genannt werden, denn das Ehepaar hat unserer Familie unvergessliche Liebe gezeigt, sie sind uns während unseres langen Aufenthalts in Deutschland wie Priszilla und Aquila von Paulus (Rom 16:3) gewesen.

Last but not least danke ich meiner Yoido Full Gospel Church und Herrn Pastor Yonggi Cho und Herrn Young-Hoon Lee, die mir durch ihr Stipendium den Aufenthalt in Deutschland erst ermöglicht haben.

Seoul, den 26. April 2015.

INHALTSVERZEICHNIS

I. EINLEITUNG	11
1.1. Ausgangspunkt und Untersuchungsziel	11
1.2. Untersuchungsgegenstand	13
1.3. Methodischer Ansatz	13
2. SEMANTISCHE BEOBACHTUNGEN ZU רִיחַ	15
2.1. Etymologie	15
2.2. Das Bedeutungsfeld von רִיחַ	16
2.2.1. רִיחַ als Naturphänomen	17
2.2.2. רִיחַ des Menschen und der Lebewesen (Atem, Lebensmut, Gemüt, Geist)	18
2.2.3. רִיחַ Gottes (Wind, Lebensodem, Geist)	19
2.3. Die alttestamentliche רִיחַ-Vorstellung	26
3. DIE FORSCHUNGSGESCHICHTE	29
3.1. Religionsgeschichtlicher Ansatz	29
3.2. Philologischer Ansatz	35
3.3. Theologischer Ansatz	39
3.4. Neuere Ansätze	41
4. 1SAM 9,1–10,16	47
4.1. Vorbemerkung	47
4.1.1. Zum Vorkommen von רִיחַ im Alten Testament und in den Samuelbüchern	47
4.1.2. Die Verwendungsarten von רִיחַ	48
4.1.3. Die Verteilung von רִיחַ in den Samuelbüchern	48
4.1.4. Die Verwendungsformen von רִיחַ	49
4.2. Literarkritische Analyse	50
4.2.1. Tradition und Redaktion	51
4.2.2. Textspannungen und Redaktion	51
4.2.3. Literarkritische Beobachtungen	53
4.2.4. Überlieferung und Redaktion	76
4.2.4.1. Grunderzählung	76
4.2.4.2. Redaktion A (Pro Saul): 10,10–12.13.14–16	78
4.2.4.3. Redaktion B (Anti Saul): 9,15.16aβ.17; 10,5aβ.6aαb.8	79
4.2.4.4. Zusätze: 9,9.16b; 10,1b	81
4.3. רִיחַ in 1Sam 9,1–10,16	81

5. 1SAM 11,1–11	85
5.1. Vorbemerkung	85
5.2. Literarkritische Analyse	89
5.2.1. Literarkritische Beobachtungen.....	89
5.2.2. Überlieferung und Redaktion.....	97
5.2.2.1. Grunderzählung.....	97
5.2.2.2. Redaktion A: 11,2b.3aβ*.4aa*.7aa.....	99
5.2.2.3. Redaktion B: 11,7ba.....	101
5.2.2.4. Zusatz: 11,8.....	102
5.3. 1Sam 9,1–10,16 und 11,1–11	102
5.4. חַיָּה in 1Sam 11,1–11	106
5.4.1. חַיָּה in 1Samuel 11,1–11 und im Richterbuch.....	106
5.4.2. חַיָּה im Ammoniterfeldzug (1Sam 11,1–11).....	107
5.5. חַיָּה in Saulüberlieferungen (1Sam 9,1–10,16 und 11,1–11)	109
6. 1SAM 16,1–13	113
6.1. Vorbemerkung	113
Exkurs: Gibt es die sog. Aufstiegsgeschichte Davids?.....	117
6.2. Literarkritische Analyse	124
6.2.1. Der Anfang der Aufstiegsgeschichte Davids.....	124
6.2.2. Das Verhältnis von 1Sam 16,1–13 zu 1Sam 9,1–10,16.....	127
6.3. חַיָּה in 1Sam 16,1–13	132
7. 1SAM 16,14–23	139
7.1. Vorbemerkung	139
7.2. Literarkritische Analyse	140
7.2.1. Tradition und Redaktion.....	140
7.2.2. Literarkritische Beobachtungen.....	141
7.2.3. Überlieferung und Redaktion.....	151
7.2.3.1. Grunderzählung.....	152
7.2.3.2. Redaktion.....	154
7.3. חַיָּה in 1Sam 16,14–23	156
8. 1SAM 18,10–12	159
8.1. Vorbemerkung	159
8.2. Literarkritische Analyse	160
8.3. Überlieferung und Redaktion	163
8.4. חַיָּה in 18,10–12	165

9. 1SAM 19,8–10	167
9.1. Vorbemerkung	167
9.2. Literarkritische Analyse	167
9.3. Überlieferung und Redaktion	173
9.3. רִיחַ in 19,8–10	176
10. 1SAM 19,18–24	179
10.1. Vorbemerkung	179
10.2. Literarkritische Analyse	181
10.3. Überlieferung und Redaktion	186
10.3.1. 19,18ff und 1Sam 10,10–12	186
10.3.2. 19,18ff und 1Sam 15,35aα.....	189
10.3.3. 19,18ff und 1Sam 16,1–13	192
10.4. רִיחַ in 1Sam 19,18ff	194
II. ZUSAMMENFASSUNG	199
11.1. Die רִיחַ-Vorstellung in den zwei Erzählkomplexen	199
11.1.1. Die רִיחַ-Vorstellung in der späteren Saulüberlieferung (1Sam 9,1–10,16; 11).....	199
11.1.2. Die רִיחַ-Vorstellung in der frühen Geschichte Davids (1Sam 16,1–13.14–23; 18,10–11; 19,9–10.18–24).....	201
11.2. Die Rolle der רִיחַ für die Legitimation und Delegitimation des frühen Königtums	202
11.3. Die רִיחַ-Vorstellung zwischen den beiden Rivalen Saul und David	204
11.4. Die Zeit und der Ort der רִיחַ-Vorstellungen in den Saul- und Davidüberlieferungen	206
11.5. Zur Begriffsgeschichte der רִיחַ-Vorstellung in der Saul- und Davidüberlieferung	209
LITERATURVERZEICHNIS	211

I. EINLEITUNG

I.1. AUSGANGSPUNKT UND UNTERSUCHUNGSZIEL

In der alttestamentlichen Forschungsgeschichte ist die Untersuchung von Bedeutung und Rolle des Geistes eigentlich immer ein Randthema gewesen, was sich rasch daran zeigt, dass die Zahl der Arbeiten in den letzten hundert Jahren sehr gering gewesen ist; somit ist es nicht übertrieben zu behaupten, dass die alttestamentliche Pneumatologie im Vergleich zu der des NT quasi als ein »Stiefkind« zu gelten hat. Die Tatsache, dass es mehr als 40 Jahre nach der 1910 veröffentlichten Monographie von P. Volz¹ keine weitere hervorstechende Monographie gegeben hat, spiegelt dies recht eindrücklich wider.² Allerdings gab es am Anfang der 90er Jahre eine positive Wendung, da das Thema ›Geist‹ (רוּחַ) im AT wieder an Aufmerksamkeit seitens der Forschung gewann, weshalb auch mehrere Monographien erschienen.³ Dennoch stellt dies noch keine grundsätzliche Abkehr vom traditionellen Desinteresse dar.⁴

¹ P. Volz, *Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschließenden Judentum*, Tübingen 1910. H. Gunkel hat zwar bereits zuvor in seiner Abhandlung »Die Wirkungen des heiligen Geistes: Nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus«, Göttingen 1888, 1899², 1909³, den Begriff des Geistes behandelt, aber ihr Schwerpunkt liegt auf dem NT.

² Seit 1950 sind einige Monographien erschienen: R. Koch, *Geist und Messias: Beitrag zur biblischen Theologie des Alten Testaments*, Wien 1950; J. H. Scheepers, *Die gees van God en die gees van die mens in die Ou Testament*, Kampen 1960; D. Lys, *Rûach. Le souffle dans l'Ancien Testament: Enquête anthropologique à travers l'histoire théologique d'Israël. Etudes d'histoire et de philosophie religieuses*, Paris 1962; L. R. Neve, *The Spirit of God in the Old Testament*, Tokyo 1972; L. J. Wood, *The Holy Spirit in the Old Testament*, Grand Rapids 1976.

³ M. Dreytza, *Der theologische Gebrauch von Ruah im Alten Testament: Eine wort- und satzsemantische Studie*, Basel/Gießen 1990; J. Rea, *The Holy Spirit in the Bible: All the major passages about the Spirit*, Lake Mary 1990; R. Koch, *Der Geist Gottes im Alten Testament*, Frankfurt a. M. 1991; H. Schüngel-Straumann, *Rûah bewegt die Welt: Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils*, SBS 151, Stuttgart 1992; W. Hildebrandt, *An Old Testament theology of the spirit of God*, Peabody 1995; L. R. McQueen, *Joel and the spirit: The cry of a prophetic hermeneutic*, *Journal of Pentecostal theology Supplement series 8*, Sheffield 1995.

⁴ D. Wagner, *Geist und Torā: Studien zur göttlichen Legitimation und Delegitimation von Herrschaft im Alten Testament anhand der Erzählungen über König Saul*, Leipzig 2005; J. M. Ragsdale, *rûah YHWH, rûah 'ēlōhîm: A case for literary and theological distinction in the Deuteronomistic History*, Marquette University (2007); D. G. Firth/P. D. Wegner, *Presence, power, and promise: the role of the spirit of God in the Old Testament*, Downers Grove 2011.

Zwar hat sich einst L. Köhler darüber beklagt, dass wir keine befriedigenden Einsichten zur Pneumatologie des AT haben und auch nicht erlangen können, weil es uns am zulänglichen Stoff fehle.⁵ Aber dieser Begründung ist vehement zu widersprechen, denn es fehlt nicht an Inhalten, sondern vielmehr an konkreten Untersuchungen zum Thema. Allerdings sind in der Forschung bis jetzt vor allem linguistische, semantische und hauptsächlich lexikalische Arbeiten zum Geist, die mitunter recht ausführlich sind, erschienen,⁶ was die wichtige Grundlage in jedem Forschungszweig bildet. Aber diese Arbeiten haben einen unvermeidbaren Schwachpunkt, insofern sie den jeweils besonderen Kontext der einzelnen Stellen, in denen das Wort רִיחַ verwendet wird, nicht umfassend berücksichtigen können. Das ist aber erforderlich, um den Begriff angemessen zu verstehen. Allerdings haben einige Untersuchungen diesen Anspruch für die Prophetenbücher eingelöst,⁷ für das deuteronomistische Geschichtswerk aber ist die Untersuchung von רִיחַ immer noch unbefriedigend.⁸ Das ist der Grund, warum ich das erste Buch Samuel zum Untersuchungsgegenstand gewählt habe, denn bis jetzt ist dieses Buch in der Forschungsgeschichte zu רִיחַ überraschenderweise weitgehend ignoriert worden, obwohl es die häufigsten Belege in dem sog. deuteronomistischen Geschichtswerk bietet.⁹ Außerdem

⁵ L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1966⁴, 97.

⁶ R. Albertz/C. Westermann, Art. רִיחַ rûḥ Geist, *THAT* II (1984), 726–753; W. H. Schmidt, Art. Geist/Heiliger Geist/Geistgaben I, *TRE* 12 (1984), 170–173; S. Tengström/H.-J. Fabry רִיחַ rûḥ, *ThWAT* VII (1993), 385–425; M. V. van Pelt/W. C. Kaiser, Jr./D. I. Block, רִיחַ, *NIDOTTE* Vol.3 (1997), 1073–1077; M. Oeming, Geist/Heiliger Geist, *GGG*⁴ 3 (2000), 564–565; D. J. A. Clines (Ed.), רִיחַ, *The Dictionary of Classical Hebrew* Vol. 7, Sheffield 2010, 427–440.

⁷ Jesaja: W. Ma, The Spirit (RUAH) of God in Isaiah 1–39, *AJTh* 3 (1989), 582–596; ders., Until the Spirit Comes: The Spirit of God in the Book of Isaiah, *JSOT.S* 271, Sheffield 1999; H. Schüngel-Straumann, Rûah bewegt die Welt: Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils, 85–95. Ezechiel: W. Zimmerli, רִיחַ im Buch Ezechiel, in: Ezechiel 25–48, *BK XIII/2*, Neukirchen-Vluyn 1979², 1262–1265; J. Woodhouse, The »Spirit« in the book of Ezekiel, in: B. G. Webb (Ed.), *Spirit of the Living God: Part One*, Homebush West 1991, 1–22; H. Schüngel-Straumann, Rûah bewegt die Welt, 37–69; dies., Rûah und Gender-Frage am Beispiel der Visionen beim Propheten Ezechiel, in: B. Becking/M. Dijkstra (Ed.), *On Reading Prophetic Texts: Gender-Specific and Related Studies in Memory of Fokkeli van Dijk-Hemmes*, Leiden 1996, 201–215; H. E. Hosch, Ruah in the Book of Ezekiel: A Textlinguistic Analysis, *Journal of Translation and Textlinguistics* 14 (2002), 77–125; T. John Wright, The Concept Ruach in Ezekiel 37, in: A. F. Campbell/M. A. O'Brien/H. N. Wallace (Ed.), *Seeing signals, reading signs: The art of exegesis: Studies in honour of Antony F. Campbell, SJ for his Seventieth Birthday*, *JSOT.S* 415, London/New York 2004, 142–158. Joel: L. R. McQueen, Joel and the Spirit, *Journal of Pentecostal Theology Supplement Series* 8, Sheffield, 1995.

⁸ Hierzu ist nur die Dissertation von J. M. Ragsdale, rûah YHWH, rûah 'ëlohîm zu nennen. Aber seiner Arbeit fehlt eine genauere Textanalyse, da er viele Passagen zu schnell der dtr. Hand zurechnet.

⁹ Im sog. deuteronomistischen Geschichtswerk wird רִיחַ insgesamt 49-mal erwähnt, wovon 19 Belege auf die Samuelbücher entfallen; 16 in 1Sam, 3 in 2Sam.

ist seit langem die Tatsache vernachlässigt worden, dass רִיָּה im 1 Samuelbuch historisch in der frühen Königszeit Israels und literarisch in den Saul-Überlieferungen (1Sam 9,1–10,16; 11,1–15) und in der sog. Aufstiegsgeschichte Davids (1Sam 16,1–2Sam 5)¹⁰ eine zentrale Größe darstellt. Diese auffällige Verteilung ist ein wichtiges Indiz, dass der Begriff רִיָּה in 1 Samuel historisch und literarisch in dem begrenzten Kontext der Entwicklung des frühen Königtums Israels gedeutet werden sollte. Dieser Sachverhalt berechtigt zur These, dass die רִיָּה-Vorstellung in der frühen Königszeit eine wichtige Rolle gespielt hat. Daher ist es Aufgabe dieser Untersuchung zu fragen, welche Rolle der Geist für den Anfang des Königtums gespielt hat.

1.2. UNTERSUCHUNGSGEGENSTAND

Für das genannte Ziel untersucht diese Arbeit den רִיָּה-Begriff in der Saul- und David-Überlieferung, indem dessen Belege in ihrem jeweiligen Kontext umfassend analysiert werden. Deshalb werden folgende sieben zentrale Überlieferungsstücke in 1 Samuel, in denen רִיָּה eine wichtige Rolle spielt, untersucht: 1Sam 9,1–10,16; 11,1–11; 16,1–13; 16,14–23; 18,10–12; 19,8–10; 19,18–24.

1.3. METHODISCHER ANSATZ

Zur Behandlung des Themas müssen die einzelnen Überlieferungen exegetisch untersucht werden; doch seit den letzten Jahrzehnten hat die Wissenschaft verstärkt über die Methodik, mit der das Alte Testament angemessen interpretiert werden kann, diskutiert.¹¹ Einerseits hat diese Debatte das Verstehen der vielfältigen Seiten des Alten Testaments erleichtert, da nun verschiedene Zugangswege zu den Texten möglich sind und es somit nicht mehr die einzig richtige Methode gibt. Doch andererseits haben die stark differierenden exegetischen Methoden auch das Verstehen der Leser erschwert, denn bis jetzt hat sich kein Modell für die Exegese des alttestamentlichen Textes als in allen Belangen überzeugend erwiesen. Zurzeit beherrschen zwei konträre methodische Ansätze die Bibelwissenschaft, nämlich die diachrone und die synchrone Analyse. Dabei wird mitunter eingewendet, dass die diachrone Methode exklusiv nur von einer

¹⁰ Zur Frage nach dem Umfang der Aufstiegsgeschichte Davids siehe Kap. 6. 1Sam 16,1–13 (S. 113ff).

¹¹ Einen Überblick zur Forschungsgeschichte und aktuellen Situation zu 1 Samuel bieten: J. Vette, *Samuel und Saul: Ein Beitrag zur narrativen Poetik des Samuelbuches*, Münster 2005, 87–107; *Tendenzen neuester Forschung an den Samuelbüchern*, in: C. Schäfer-Lichtenberger (Hg.), *Die Samuelbücher und die Deuteronomisten*, BWANT 188 = Folge 10, Heft 8, Stuttgart 2010, 9–15. Für die Forschungsmethode ist besonders wichtig: W. Dietrich/T. Naumann, *Die Samuelbücher*, EdF 287, Darmstadt 1995, 47–50.64–66.

Minderheit der Exegeten¹² verwendet wird, da sie lediglich in der deutschsprachigen Welt dominiert.¹³ Trotzdem ermöglicht einzig sie Erkenntnisse über die Genese und Entwicklung historischer Vorstellungen.

Die diachrone Methode umfasst verschiedene Methoden wie Überlieferungs-, Literar- und Redaktionskritik. Man benutzt sie, wenn es in einem Text voneinander abweichende Vorstellungen gibt oder wenn man sich für die Entstehungsgeschichte des Textes interessiert.

In Gegensatz dazu steht die synchrone Methode. Sie interessiert sich nur für die kanonisiert vorliegende Endgestalt des Textes. Sie fragt deshalb nicht nach dem geschichtlichen Hintergrund des Textbestandes, sondern beschäftigt sich primär mit dem literarischen Aspekt der biblischen Texte, also der Sprachkunst, dem Stil und den narrativen Strategien.

In der vorliegenden Untersuchung wird jedoch vor allem die erste Methode, d. h. die historisch-kritische Analyse, verwendet, obwohl beide Ansatzweisen je spezifische Vorteile bieten. Doch weil der Schwerpunkt dieser Studie die Funktion von מֶלֶךְ in unterschiedlichen Situationen ist, um so die Entwicklungsgeschichte des Begriffes zu rekonstruieren, ist zugleich die Analyse der Textentwicklung unabdingbar, da gerade in 1Sam verschiedene Überlieferungen und Bearbeitungsstufen erkennbar sind. Dabei wird sich zeigen, dass in dieser Geschichte מֶלֶךְ gewissermaßen ein umkämpfter Begriff ist, denn in seiner jeweiligen Deutung geht es um Strategien zur Legitimierung oder Delegitimierung von Herrschaftsansprüchen des frühen Königtums in Israel bzw. um die Interpretation des Konflikts zwischen Saul und David.

Folgende Fragen gilt es daher zu beantworten: Welche Rolle spielt die מֶלֶךְ für die Entstehung des frühen Königtums in Israel? Bestehen Differenzen in der מֶלֶךְ-Vorstellung vor und nach der Einsetzung des Königtums? Und kann man eventuell eine Wandlungsgeschichte des מֶלֶךְ-Begriffes in den Überlieferungen eruieren?

¹² C. Schäfer-Lichtenberger, a. a. O., 10.

¹³ J. Vette, a. a. O., 87.

2. SEMANTISCHE BEOBACHTUNGEN ZU רוּחַ

2.1. ETYMOLOGIE

Unumstritten ist die These, dass רוּחַ wahrscheinlich ein onomatopoetisches Wort ist, d. h. ein lautmalerisches Schallwort, das das Geräusch des Windes oder Atmens nachahmt,¹⁴ aber die Wortetymologie ist unklar. Einerseits wird es als verbale Ableitung, die auf רוּח zurückgeht, gedeutet;¹⁵ doch andererseits wird es auch als ein Primärnomen verstanden.¹⁶ Die Differenz der Positionen geht auf unterschiedliche Antworten auf die Frage zurück, ob das ו als Konsonant oder Vokal zu lesen ist. Denn nur wenn man es als Konsonanten versteht, ist רוּחַ vom Verb רוּח ableitbar. Eine eindeutige Entscheidung, welche Position richtig ist, kann jedoch nicht gefällt werden, da sie nur auf Grund von Rückschlüssen möglich wäre, über die jedoch kein Konsens zu erreichen ist. Diese Schwierigkeit spiegelt sich auch in der vor kurzem erschienenen, neu bearbeiteten 18. Auflage von »Wilhelm Gesenius Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament« wider. Hier werden beide Möglichkeiten (verbale Ableitung oder Primärnomen) erwogen,¹⁷ aber das Wörterbuch fällt keine eigene Entscheidung, sondern gibt lediglich den strittigen Forschungsstand wieder.

Obwohl es also verschiedene Vorschläge zum Wortursprung gibt, ist es bislang nicht gelungen, eine überzeugende Wurzel für רוּח im Hebräischen zu belegen. Deswegen wenden wir uns jetzt dem Vergleich mit verwandten Sprachen zu, um den Worthintergrund zu klären. Für רוּחַ lassen sich Entsprechungen im ganzen westsemitischen Sprachgebiet finden:¹⁸ Ugaritisch *rh* »Hauch, Atem,

¹⁴ Vgl. R. Albertz/C. Westermann, Art. רוּחַ rūḥ Geist, THAT II (1984), 727; S. Tengström/H.-J. Fabry, Art. רוּחַ, ThWAT VII (1993), 388; M. Dreytza, Der theologische Gebrauch von Ruah im Alten Testament, 38; H. Schüngel-Straumann, Rûah bewegt die Welt, 9.

¹⁵ Vgl. P. Haupt, The Hebrew Stem Nahal to Rest, AJSL 22 (1906), 198; J. H. Scheepers, Die gees van God en die gees van die mens in die Oud Testament, 308f; H. Cazelles, Prologomène à une étude de l'Esprit dans la Bible, in: W. C. Delsman u. a. (Hg.), Von Kanaan bis Kerala, Festschrift J. P. M. van der Ploeg, Neukirchen-Vluyn 1982, 75-90; H. Schüngel-Straumann, Rûah bewegt die Welt, 9-12.

¹⁶ Vgl. M. Dreytza, a. a. O., 38; S. Tengström/H.-J. Fabry, a. a. O., 388.

¹⁷ W. Gesenius/R. Meyer/H. Donner, Wilhelm Gesenius Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin/Heidelberg/Dordrecht/London/New York 2013¹⁸, 1225. In der 17. Auflage wird allerdings nur die Möglichkeit der verbalen Ableitung erwähnt, vgl. W. Gesenius/F. Buhl, Wilhelm Gesenius hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1962¹⁷, 748.

¹⁸ Vgl. R. Albertz/C. Westermann, a. a. O., 726; S. Tengström/H.-J. Fabry, a. a. O., 389f; M. Dreytza, Der theologische Gebrauch von Ruah im Alten Testament, 37.

Wind und Duft«;¹⁹ Punisch *rḥ* »Wind, Atem, Lebensodem, Geist«;²⁰ Arabisch *rauḥ* »Seele«,²¹ *rūḥ* »Geist, Lebensodem, Seele«,²² *rīḥ* »Wind, Duft, Geruch«;²³ Aramäisch *rwh* »Wind, Odem, Geist«;²⁴ Äthiopisch *rwh I, rōḥa*, »fan, make a breeze by fanning, fächeln«;²⁵ Syrisch *rūhā* »Wind, Hauch, Geist, Atem«.²⁶

Auffällig aber ist es, dass diese Wurzel im ostsemitischen Sprachgebiet völlig fehlt.²⁷ Dazu bemerkt J. Hehn, dass »das Akkadische und das Westsemitische in den Bezeichnungen für Geist und Leben völlig auseinander gehen«.²⁸

Der etymologischen Übersicht ist unschwer zu entnehmen, dass רִיחַ ein vieldeutiges Wort ist, das im Allgemeinen mit Naturphänomenen verbunden ist. Es ermöglicht Verbindungen zwischen Natur, Mensch und Gott, weshalb es gut geeignet ist, um die dynamische Relation zwischen Gott und Mensch zu beschreiben.

2.2. DAS BEDEUTUNGSFELD VON רִיחַ

רִיחַ wird in drei verschiedenen Bedeutungsfeldern benutzt:

- 1.) רִיחַ bezeichnet **Naturphänomene** wie Wind oder Sturm
- 2.) רִיחַ bezeichnet beim **Menschen** (und den Lebewesen überhaupt) den Atem und Lebensmut oder das Gemüt sowie auch den Geist
- 3.) רִיחַ bezeichnet **Gottes** Wind, Geist und Lebenskraft.

¹⁹ Vgl. M. Dreytza, a. a. O., 37; R. Albertz/C. Westermann, a. a. O., 726; W. Gesenius/R. Meyer/H. Donner, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 1224.

²⁰ Vgl. J. Hoftijzer/K. Jongeling, Dictionary of the north-west semitic inscriptions, Leiden/New York/Köln 1995, 1065f; M. Dreytza, a. a. O., 32.

²¹ Vgl. M. Dreytza, a. a. O., 37.

²² Vgl. W. Gesenius/R. Meyer/H. Donner, a. a. O., 1225; L. Koehler/W. Baumgartner, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament Bd. 2, Leiden/Boston 2004, 1117.

²³ Vgl. L. Koehler/W. Baumgartner, a. a. O.; W. Gesenius/R. Meyer/H. Donner, a. a. O.; R. Albertz/C. Westermann, a. a. O., 726.

²⁴ Vgl. M. Dreytza, a. a. O., 26.37.

²⁵ Vgl. W. Leslau, Comparative dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic): Ge'ez-English/English-Ge'ez with an index of the Semitic roots, Wiesbaden 1991, 264; R. Albertz/C. Westermann, a. a. O.

²⁶ Vgl. L. Koehler/W. Baumgartner, a. a. O.

²⁷ Vgl. R. Albertz/C. Westermann, a. a. O., 726f; M. Dreytza, a. a. O., 37; L. Koehler/W. Baumgartner, a. a. O.

²⁸ J. Hehn, Zum Problem des Geistes im Alten Orient und im Alten Testament, 213.

2.2.1. רוּחַ als Naturphänomen

Im ersten Bedeutungsfeld beschreibt רוּחַ Naturerscheinungen; hier benennt es als meteorologischer Begriff den Wind. Dessen Kraft ist sehr unterschiedlich: Sie verweht die leichte Spreu (Ps 1,4; 35,5; Jes 17,13; 41,16; Jer 13,24; Hi 21,18), aber sie kann sogar einen Menschen hinweg tragen (1Kön 18,12; 2Kön 2,16) oder große Mengen Heuschrecken herbeiführen (Ex 10,13.19). Daher bezeichnet רוּחַ auch den kräftigen Wind oder gar Sturm (1Kön 19,11; Ps 55,9; 107,25; Jes 25,4; Ez 1,4; 13,11.13; Jon 1,4). Der »kräftige Wind« wird adjektivisch oder adverbial ausgedrückt: »großer Wind« (רוּחַ גָּדוֹלָהּ Jon 1,4; Hi 1,19), »starker Wind« (רוּחַ עֲזָהּ Ex 14,21), »Wind stärker als diese« (רוּחַ מְלֵא מְאֹלָהּ Jer 4,12).²⁹

In den klimatischen Verhältnissen Palästinas kommt der jeweiligen Windrichtung (Ost, West, Nord, Süd, alle Winde) jeweils eine besondere Bedeutung zu:

Der Ostwind heißt רוּחַ הַקָּדִים (Ex 10,13; Ez 17,10; 19,12; 27,26) bzw. קָדִים רוּחַ (Ex 10,13; 14,21; Jer 18,17; Ps 48,8; Jon 4,8). Er wird auch als Wüstenwind (רוּחַ מִדְבָּר) bezeichnet (Jer 13,24; vgl. 4,11; Hos 13,15; Hi 1,19), da er aus der Wüste hereinbricht. Er tritt im Frühjahr (April und Mai) und Herbst (September und Oktober) auf. Er ist mit dem Schirokko zu identifizieren, der Temperaturen bis zu 40°C bewirken kann, was die Vegetation erschaffen und verdorren lässt.³⁰ Er ist oft mit dem Gedanken des Strafgerichts JHWHs verbunden, weil er durch seine Heftigkeit schwere Schäden anrichtet (Jes 27,8; Jer 4,12; 13,24; 18,17; Ez 27,26; Hos 13,15).³¹

Der Westwind, auch als רוּחַ יָם (Meereswind) bezeichnet (Ex 10,19), wird sehr selten im Alten Testament erwähnt. יָם (Meer) kann vor der Landnahme in Kanaan an sich keine westliche Richtung bedeuten.³² Doch nach ihr hat יָם vielleicht die sekundäre Bedeutung von »Westen« gewonnen, weil das Meer geographisch gesehen im Westen Palästinas liegt. Der West- bzw. Meereswind ruft die Wolken und den Regen (1Kön 18,45) hervor, doch er kann auch die Heuschrecken (Ex 10,19) und Wachteln (Num 11,31) herantragen.

Auch der Nord- (רוּחַ צָפוֹן) Prov 25,23) und Südwind (רוּחַ תֵּימָן Ps 78,26) kommen im Alten Testament nur selten vor. Sie werden einmal auch zusammen genannt, allerdings dienen sie in Hld 4,16 als Liebesmetapher.³³

רוּחַ dient aber auch als Sammelbegriff für die vier Himmelsrichtungen: רוּחַ כָּל-רוּחַ (Jer 49,32; Ez 5,10.12; 12,14; 17,21) oder אַרְבַּע רוּחוֹת (1 Chr 9,24; Jer 49,36; Ez 37,9; Sach 2,10; 6,5; Dan 7,2; 8,8; 11,4). In dieser Verwendung verliert sich die ursprüngliche Bedeutung von Wind als Naturerscheinung. Dieser Gebrauch findet sich besonders in Ez 42,16–20.

²⁹ Vgl. S. Tengström/H.-J. Fabry, a. a. O., 395.

³⁰ Vgl. M. Noth, Die Welt des Alten Testaments: Einführung in die Grenzgebiete der alttestamentlichen Wissenschaft, Berlin 1962⁴, 29f; R. Albertz/C. Westermann, a. a. O., 728f.

³¹ Vgl. S. Tengström/H.-J. Fabry, a. a. O., 401.

³² Vgl. G. Hort, The Plagues of Egypt, ZAW 70 (1958), 51.

³³ Vgl. S. Tengström/H.-J. Fabry, a. a. O.

רוּחַ wird oftmals aber auch metaphorisch benutzt. Ein erschrecktes oder verängstigtes Herz wird durch vom Wind geschüttelte Bäume dargestellt (Jes 7,2). Als Synonym zu Nichtigkeit benennt das Wort die Sinnlosigkeit und Nutzlosigkeit des menschlichen Lebens (Prov 11,29; Koh 1,14.17; 4,16; Jes 26,18; 41,29), Wissens (Hi 15,2) und Redens (Hi 16,3). Auch für falsche Propheten (Mi 2,11) und Götzen (Jes 41,29; vgl. 57,19) wird רוּחַ verwendet.³⁴ Als Metapher bezeichnet es auch Assur als Feind Israels (Hos 8,7; 12,2).³⁵ רוּחַ als vernichtender Sturm kann bildlich auf den Zorn JHWHs verweisen und ist dann mit seiner Strafe verbunden (Ez 13,11ff, vgl. Jer 23,19ff; 30,12f.). Der mächtige Wind wird anthropomorph dargestellt (Ex 15,8; 2Sam 22,16; Ps 8,16).

2.2.2. רוּחַ des Menschen und der Lebewesen (Atem, Lebensmut, Gemüt, Geist)

רוּחַ benennt den »Atem« des Menschen bzw. aller Lebewesen. Alles Lebendige hat den »Atem des Lebens« (רוּחַ הַיִּים) in sich (Gen 6,17; 7,15.22), aber dieser kommt von JHWH, weil er ihn selbst in den Menschen gebracht hat (Sach 12,1). Was das Lebendige vom Unbelebten unterscheidet, ist die רוּחַ (Ez 37,6.8–10.14).³⁶ Deswegen sind die Götzenbilder, in denen es keine רוּחַ gibt, tot; denn sie haben keine Lebenskraft (Jer 10,14; Hab 2,19), weshalb diejenigen, die auf unbelebte Götzenbilder vertrauen, beschämt dastehen werden (Jer 51,17, vgl. Jer 2,5).

In Parallele zu רוּחַ steht נְשָׁמָה (Hauch, Atem). JHWH bläst dem Menschen נְשָׁמָה הַיִּים, den Atem des Lebens, ein (Gen 2,7). Dabei verweist נְשָׁמָה הַיִּים wie auch רוּחַ auf den Lebensodem und Atem.³⁷ Die נְשָׁמָה ist das Kennzeichen des lebendigen Menschen (Hi 27,3),³⁸ denn ohne sie wäre er tot. Die Versuche, zwischen den Bedeutungen von רוּחַ und נְשָׁמָה zu unterscheiden,³⁹ sind nicht überzeugend, und auch der Versuch, die semantische Entwicklung beider Termini zu differenzieren, scheint aussichtslos zu sein.⁴⁰

Die menschliche רוּחַ hat auch mit dem Lebensmut zu tun. Bei Durst und Hunger kann die menschliche רוּחַ ausgehen und nach Beseitigung des Mangels zurück-

³⁴ Vgl. M. Dreytza, Der theologische Gebrauch von Ruah im Alten Testament, 72.128; S. Tengström/H.-J. Fabry, a. a. O., 395f; R. Albertz/C. Westermann, a. a. O., 389.

³⁵ Vgl. S. Tengström/H.-J. Fabry, a. a. O., 402.

³⁶ Vgl. S. Tengström/H.-J. Fabry, a. a. O., 396.

³⁷ Vgl. H. Lamberty-Zielinski, Art. נְשָׁמָה n^ešāmāh, ThWAT V (1986), 670.

³⁸ Vgl. H. W. Wolff/B. Janowski, Anthropologie des Alten Testaments, 102.

³⁹ N. H. Snaith, The Distinctive Ideas of Old Testament, London 1947³, 144: Das Wort רוּחַ bedeutet einen gewalttätigen Wind, נְשָׁמָה aber einen ruhigen Wind. C. Westermann, Geist im Alten Testament, EvTh 41 (1981), 224: רוּחַ bezeichnet den Aspekt der dynamischen Vitalität, während נְשָׁמָה nur den normalen, ruhigen Atem meint. Vgl. S. Tengström/H.-J. Fabry, a. a. O., 398f; H. Lamberty-Zielinski, a. a. O., 670f.

⁴⁰ Vgl. S. Tengström/H.-J. Fabry, a. a. O., 394.399.

kehren (1Sam 30,12; vgl. Gen 45,27). Simson lebt wieder auf, nachdem sein Durst gestillt ist (Jdc 15,19), und auch der fast verhungerte Ägypter lebt wieder auf (1Sam 14,27). Auch bei starkem Ärger (1Kön 21,5), Verzweiflung (Jos 2,11) und Erstaunen (1Kön 10,5) kann der Lebensmut weichen. Physische und psychische Faktoren können die menschliche רוּחַ beeinflussen.

Die רוּחַ wird als Sitz des Gemüts und der Gefühle verstanden.⁴¹ Das menschliche Gemüt kann durch Näherbestimmung der רוּחַ genauer beschrieben werden: Ein kurzer Geist (קָצֵר-רוּחַ) bezeichnet die Ungeduld (Ex 6,9; Hi 21,4; Prov 14,29) und ein langer Geist (אָרְךָ-רוּחַ) hingegen die Geduld (Koh 7,8). Ein niedriger Geist (שָׁפָל-רוּחַ) bedeutet die Demut (Prov 29,23), ein hoher Geist (גִּבְהַ רוּחַ) dagegen den Hochmut (Prov 16,18; Koh 7,8). Das Gefühl des Menschen oder sein Stimmungszustand kann auch durch רוּחַ ausgedrückt werden: »zerschlagener Geist« (רוּחַ נִבְּאָה, Prov 17,22; 18,14; דִּבְאֵי-רוּחַ, Ps 34,19), »zerbrochener Geist« (רוּחַ נִבְּקָה-רוּחַ, Jes 66,2; רוּחַ נִשְׁבְּרָה, Ps 51,19), »Bekümmertheit des Geistes« (רוּחַ מֵרַת, Gen 26,35). In diesen Bedeutungen deckt sich רוּחַ »Geist« mit לֵב »Herz« (1Sam 1,15; Prov 15,13; Jes 57,15). Menschlicher Unmut und Zorn können jedoch auch ohne weitere Attribute direkt mit רוּחַ ausgedrückt werden (Jdc 8,3; Prov 29,11; Koh 10,4).

רוּחַ wird als Geist-, Willens- und Aktionszentrum des Menschen verstanden:⁴² »Geist der Hurerei« (רוּחַ זְנוּנִים, Hos 4,12; 5,4), »Geist der Eifersucht« (רוּחַ-קִנְאָה, Num 5,14), »Geist der Weisheit« (רוּחַ חֵכְמָה, Ex 28,3), »Geist der Verwirrung« (רוּחַ עֵינַיִם, Jes 19,14), »Geist des tiefen Schlafens« (רוּחַ תְּרֻמָּה, Jes 29,10). Die Lebenshaltung bzw. geistige Einstellung wird auf den Geist zurückgeführt, der dann spezifische Aktionen veranlasst. Als Grund der Inspiration oder Erregung kann die רוּחַ auch von JHWH selbst erweckt werden, um zu einer Handlung anzutreiben (2Chr 21,16; Jer 51,11; Esr 1,1,5; Hag 1,14). Die רוּחַ äußert sich in Fähigkeiten, moralischen Tugenden, Leidenschaften, Erregungen und Gemütszuständen.⁴³

2.2.3. רוּחַ Gottes (Wind, Lebensodem, Geist)

רוּחַ ist häufig direkt mit den Gottesbezeichnungen verbunden: רוּחַ אֱלֹהִים begegnet 16-mal,⁴⁴ aramäisch רוּחַ-אֱלֹהֵינּי 5-mal,⁴⁵ רוּחַ אֱלֹהֵי 1-mal (Hi 27,3), רוּחַ-אֱלֹהֵי 1-mal (Hi 33,4). רוּחַ אֱלֹהֵינּי begegnet 27-mal,⁴⁶ רוּחַ אֱדֹנָי יְהוָה 1-mal (Jes 61,1). Hierzu

⁴¹ Vgl. W. H. Schmidt, Art. Geist/Heiliger Geist/Geistgaben I, TRE 12, 170; S. Tengström/H.-J. Fabry, a. a. O., 397.

⁴² Vgl. R. Albertz/C. Westermann, a. a. O., 741; S. Tengström/H.-J. Fabry, a. a. O., 396.

⁴³ S. Tengström/H.-J. Fabry, a. a. O., 398, 410.

⁴⁴ Gen 1,2; 41,38; Ex 31,3; 35,31; Num 24,2; 1Sam 10,10; 11,6; 16,15.16; 16,23; 18,10; 19,20.23; 2Chr 15,1; 24,20; Ez 11,24.

⁴⁵ Dan 4,5.6. 15; 5,11.14.

⁴⁶ Ri 3,10; 6,34; 11,29; 13,25; 14,6.19; 15,14; 1Sam 10,6; 16,13.14; 19,9 ; 2Sam 23,2; 1Kön 18,12; 22,24; 2Kön 2,16; 2Ch 18,23; 20,14; Jes 11,2; 40,7.13; 59,19; 63,14; Ez 11,5; 37,1; Hos 13,15; Mi 2,7; 3,8.

sind auch noch die Stellen zu rechnen, in denen רוּחַ durch ein personales Suffix auf Gott bezogen wird.⁴⁷

Die mit den Gottesbezeichnungen bzw. Suffixen verbundene רוּחַ kann zuerst als »mächtiger Wind« verstanden werden (Gen 1,2; Ex 15,10; Ps 147,18; Jes 11,15; 27,8; 40,7; 59,19; Hos 13,15). Der Wind wirkt als Instrument der Schöpferkraft JHWHs (Gen 1,2; Ps 147,18) oder als sein Strafgericht (Jes 27,8; 40,7; Hos 13,15; vgl. Jes 27,8; Jer 13,24; 18,17; Ez 27,26; Hos 13,15). Aber er bewirkt auch Rettung und Heil (Ex 15,10; Jes 11,15; Jes 59,19), denn der von JHWH bewirkte Wind (רוּחַ מְצַחַת יְהוָה) brachte z.B. auch die Wachteln vom Meer (Num 11,31).

Es gibt jedoch einige Fälle, wo die Bedeutung von רוּחַ nicht eindeutig ist (1Kön 18,12; 2Kön 2,16; Ez 3,12.14; 8,3; 11,1.24; 43,5). In der Elija-Elischa-Überlieferung ist die Bedeutung eindeutig, es ist der Sturmwind, der den Propheten an einen anderen Ort versetzen kann (1Kön 18,12; 2Kön 2,16; vgl. 2Kön 2,1). Bei Ezechiel bleibt es unklar, ob es um eine reale physische Versetzung oder ein nur visionäres Ereignis geht (Ez 3,12.14; 8,3; 11,1.24; 37,1; 43,5).⁴⁸ Dies zeigt, dass die Bedeutung von רוּחַ zwischen Wind und Geist changieren kann.

Neben der Bedeutung »mächtiger Wind« hängt die göttliche רוּחַ mit dem Lebensodem zusammen, der für das menschliche Leben konstitutiv ist (Gen 6,3; Hi 33,4; 34,14). Solange die רוּחַ Gottes noch in der Nase des Menschen ist, hat er noch seinen Lebensodem (Hi 27,3). Aber wenn Gott sie von ihm zurückzieht, wäre er tot und zerfiele wieder zu Staub (Hi 34,14f; Ps 104,29). Die רוּחַ Gottes ist die belebende רוּחַ, während die menschliche רוּחַ die belebte רוּחַ ist. Deswegen ist die menschliche Vitalität absolut abhängig von Gott, der als der Schöpfer allem Fleisch den Lebensodem (רוּחַ) verleiht (vgl. Num 16,22; 27,16; Sach 12,1) und ihn zugleich bewahrt (Hi 10,12).

Die göttliche רוּחַ als Geist der Weisheit kann einer Person besondere Fähigkeiten verleihen. Joseph hat zum Beispiel die Träume des Pharaos gedeutet (Gen 41,1f), und Daniel hat den Traum des Königs Nebukadnezar (4,1ff) gedeutet und dem König Belsazar die rätselhafte Schrift entschlüsselt (Dan 5,1ff). Die göttliche רוּחַ verleiht Joseph und Daniel die durch Weisheit ausgerüstete Führungsqualität (נְבוּן וְחָכָם in Gen 41,39f; חֵקְמָה וְיִתְיָרָה in Dan 5,14). Und auch der Pharao und die Könige haben ihre besondere Fähigkeit auf den Geist, der in ihnen ist, zurückgeführt (Gen 41,38; Dan 4,5.6.15; 5,11.14).

Eine ähnliche Vorstellung ist im israelitischen Volk verbreitet. Seine Führer oder Ältesten werden in der Frühzeit als Geistträger verstanden (Num 11,17; Dtn 34,9). Doch auch auf dem künftigen messianischen König wird die רוּחַ ruhen (Jes 11,2).⁴⁹ Mit ihrer Hilfe kann er Gerechtigkeit für die Armen schaffen

⁴⁷ 1. Sing.: Gen 6,3; Prov 1,23; Jes 30,1; 42,1; 44,3; 59,21; Ez 36,27; 37,14; 39,29; Joel 3,1.2; Hag 2,5; Sach 4,6; 6,8. 2. Sing.: Ex 15,10; Neh 9,20.30; Ps 104,30; 139,7; 143,10. 3. Sing.: Num 11,29; Hi 26,13; 34,14; Ps 147,18; Jes 11,15; 27,8; 30,28; 34,16; 48,16; Sach 7,12.

⁴⁸ Vgl. S. Tengström/H.-J. Fabry, a. a. O., 415.

⁴⁹ R. Albertz/C. Westermann, a. a. O., 750, behaupten, dass der Geist dem verheißenen messianischen König »die Fähigkeiten für seine ganz und gar unpolitische Regierung«

und den Elenden des Landes zu ihrem Recht verhelfen (Jes 11,4). Die politisch ideale Regierung wird von dem König, der von der רוּחַ Gottes beherrscht wird, verwirklicht (Gen 41,38; Jes 42,1).

Die רוּחַ als Geist der Weisheit ist auch mit handwerklichem Sachverstand verbunden (Ex 28,3; 31,3; 35,31),⁵⁰ was besonders für die Herstellung der heiligen Kultgegenstände gilt. Die Handwerker sollen mit dem Geist Gottes ausgerüstet werden, um die priesterlichen Kleider (Ex 28,3) oder heiligen Tempelgeräte anzufertigen (Ex 31,3; 35,31).⁵¹

Wenn רוּחַ mit Gottesbezeichnungen verbunden ist, spielt sie eine spezifische Rolle für zwei Personengruppen: das charismatische Führertum und die ekstatische Prophetie.⁵²

Im Führertum »überfällt« sie einen Menschen, um ihn dazu zu befähigen, eine besondere Aktion durchzuführen. Diese Wirkung erscheint besonders in der Frühzeit Israels häufig. In den kriegerischen Aktionen der großen Richter spielt die רוּחַ die entscheidende Rolle. In Notlagen Israels⁵³ wirkt die רוּחַ als Triebkraft charismatischen Führertums auf die Person, die JHWH für die Rettung seines Volkes erwählt hat. Und die so angetriebene Person führt die Rettungsstat erfolgreich aus (Jdc 3,10; 6,34; 14,19; 15,14; 1Sam 11,6). Die Kraft kann aber nicht vererbt werden, weil sie nur temporär für das bestimmte Ereignis verliehen wird. Erst in der frühen Königszeit wird für David die Vorstellung des dauerhaften Aufenthalts des Geistes Gottes berichtet (1Sam 16,13). Es gibt zwei Stellen, in denen es um die Weitergabe des Geistes geht: Die Ältesten Israels sollen auch Anteil am Geist Moses bekommen, um ihn zu entlasten (Num 11,17), und Elischa bittet um einen Anteil von Elijas Geistbegabung (2Kön 2,9).

In der ekstatischen Prophetie besteht die Funktion der רוּחַ darin, ekstatische Zustände, die auf die Anwesenheit Gottes im Menschen hindeuten,⁵⁴ hervorzu-rufen. Die רוּחַ kann über eine Gruppe kommen und sie in Verzückerung geraten

verleiht. Aber die von Gott kommende Weisheit verleiht eindeutig politische Fähigkeiten, wie das Beispiel Salomos zeigt (1Kön 3,12), »dessen Weisheit keineswegs unpolitisch war« (J. Schreiner, Wirken des Geistes Gottes in alttestamentlicher Sicht, ThGl 81 (1991), 24).

⁵⁰ S. Tengström/H.-J. Fabry, a. a. O., 398, behaupten einen grundlegenden Bedeutungsunterschied zwischen לֵב חָכָם (Ex 36,1; 1Kön 3,12; Hi 9,4; Prov 2,10; 14,33; 16,21) und רוּחַ חָכְמָה (Ex 28,3; Dtn 34,9; Jes 11,2). Aber diese Behauptung scheint grundlos zu sein, weil es keinen inhaltlichen Unterschied gibt: Führungsqualität bzw. Königscharisma (רוּחַ חָכְמָה Dtn 34,9; Jes 11,2; לֵב חָכָם 1Kön 3,12), Sachverstand (רוּחַ חָכְמָה Ex 28,3; vgl. 31,3; 35,31; חָכְמָה־לֵב Ex 35,10; 31,6; 36,1. 2. 8). Man kann stattdessen lediglich eine Genusdifferenz feststellen: רוּחַ חָכְמָה (Jes 11,2) ist feminin, לֵב חָכָם ist maskulin.

⁵¹ Vgl. A. H. J. Gunneweg, Aspekte des alttestamentlichen Geistverständnisses, in: ders., Sola Scriptura: Beiträge zur Exegese und Hermeneutik des Alten Testaments, Göttingen 1983, 101.

⁵² Vgl. W. H. Schmidt, Alttestamentlicher Glaube, Neukirchen-Vluyn 2011¹¹, 154.

⁵³ Vgl. C. Westermann, Geist im Alten Testament, 225.

⁵⁴ Vgl. I. M. Lewis, Art. Ekstase, RGG⁴ 2 (1999), 1186.

lassen (Num 11,25; 1Sam 19,20), und sie kann nicht nur die direkten Beteiligten überfallen, sondern sogar nahe Unbeteiligte anstecken (Num 11,26f). Diese ekstatische Wirkung wird meistens mit der Hitpael-Form⁵⁵ von נָבַח beschrieben (Num 11,25ff; 1Sam 10,5.10.13; 19,20ff). Diese Verbform bedeutet »sich wie ein Prophet zu gebärden«. ⁵⁶ In Erscheinungsberichten ekstatischer Phänomene geht es nicht um Reden des Betroffenen, sondern um äußere Wirkungen⁵⁷ wie Verzückung, Rausch, Trance, Besessenheit, Enthusiasmus, die durch Musik verstärkt werden können (1Sam 10,5f; vgl. 2Kön 3,15). Deswegen wird in diesen Berichten gerade auch kein göttliches Wort mitgeteilt.⁵⁸

Es ist seit langem bekannt, dass sich die Schriftprophetie des 8. und 7. Jh. niemals auf den Geist beruft.⁵⁹ Aber einige Stellen aus den Prophetenbüchern werden dennoch immer wieder dafür angeführt, um zu zeigen, dass die Propheten sich doch auf den Geist Gottes berufen: Hos 9,7; Jes 30,1; 31,3; Mi 3,8.⁶⁰ Deswegen ist es nötig, diese näher zu betrachten.

Wichtig ist der Hinweis von W. Ma: »It is true that the usage is significantly rare among the pre-exilic prophets, but it is premature to claim nonexistence.«⁶¹ Zwar hat L. Köhler schon früher angenommen, dass Jesaja als einziger vorexilischer Prophet vom Geist Gottes geredet hat.⁶² Man dürfe aber dabei nicht die Tatsache ignorieren, dass Jesaja den Geist Gottes erwähnt, »ohne seine prophe-

⁵⁵ Vgl. A. Jepsen, NABI, 7f. und R. R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia 1984, 138. Sie unterscheiden die Bedeutungen der Hitpael-Form und der Niphal-Form und behaupten, dass die Niphal-Form viel stärker direkt mit der Prophetie zusammenhängt, während die Hitpael-Form »rasen« (Jepsen) oder »to exhibit the behavior characteristic of a *nābīk*« (Wilson) bedeutet. Besonders S. B. Parker, *Possession Trance and Prophecy in pre-exilic Israel*, VT 28 (1978), 274, vertritt, dass die Hitpael-Form und Niphal-Form zusammen »to be in, or to fall into, a possession trance« bedeuten, und nichts mit »prophecy« oder »divination« zu tun hätten.

⁵⁶ Vgl. H.-P. Müller, Art. נָבִי *nābī*, ThWAT V (1986), 146.

⁵⁷ Vgl. H. Wißmann, Art. Ekstase, TRE 9 (1982), 489.

⁵⁸ Vgl. C. Westermann, a. a. O., 225f. Die Hitpael-Form ist aber auch an einigen Stellen mit der Wortvermittlung verbunden: 1Kön 22,8.18=2Chr 18,7.17; Jer 26,20.

⁵⁹ Vgl. F. Giesebrecht, *Die Berufsbegabung der alttestamentlichen Propheten*, 136–143; P. Volz, *Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschließenden Judentum*, 62–69; S. Mowinkel, *The »spirit« and the »word« in the pre-exilic reforming prophets*, JBL 53 (1934), 199–227; R. Albertz/C. Westermann, *נָבִי rû^{ah} Geist*, 746; A. S. Kapelrud, *The Spirit and the Word in the Prophets*, ASTI 11 (1978), 40–47; C. Westermann, *Geist im Alten Testament*, 226; W. H. Schmidt, Art. *Geist/Heiliger Geist/Geistgaben I*, TRE 12, 171; ders., *Alttestamentlicher Glaube*, 155; S. Tengström/H.-J. Fabry, a. a. O., 393; A. H. J. Gunneweg, *Aspekte des alttestamentlichen Geistverständnisses*, 103; J. Jeremias, *Der Prophet Hosea*, ATD 24/1, Göttingen 1983, 118; W. Ma, *Until the Spirit Comes: The Spirit of God in the Book of Isaiah*, 14.

⁶⁰ Vgl. R. Albertz/C. Westermann, a. a. O., 747.

⁶¹ W. Ma, *Until the Spirit Comes*, 49.

⁶² Vgl. L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, 103.

tische Inspiration mit der Gabe des Geistes in Beziehung zu setzen⁶³. Daraus ergibt sich, dass Jesaja den Geistbegriff zwar benutzt, aber seine prophetische Verkündigung niemals mit ihm verbindet. Darum beurteilt C. Westermann Jes 30,1 und 31,3 als Ausnahmen des Geistbegriffs Jesajas.⁶⁴

In Hosea kommt das Wort רוּחַ insgesamt 7-mal vor (4,12.19; 5,4; 8,7; 9,7; 12,2; 13,15), doch nur der Vers 9,7 verknüpft den Propheten mit dem Geist, und hier wird er als ein verrückter Mann des Geistes bezeichnet. W. Rudolph hat in seinem Kommentar deshalb behauptet, dass רוּחַ hier nur den göttlichen Geist, der den Propheten inspiriert, bedeuten kann, weshalb der Ausdruck von Hosea sicher nicht beanstandet würde.⁶⁵ Aber 9,7 ist keine Selbstäußerung Hoseas, sondern eine Formulierung derjenigen, die den Propheten beschimpfen. Die Worte sind also kein Bekenntnis des Propheten, daher kann die Stelle nicht als Beleg dafür dienen, dass Hosea sich auf den Geist Gottes beruft.⁶⁶ Berechtigt ist aber die Annahme, dass das Volk die Propheten als Menschen, in denen der Geist wirkt, betrachtet hat (vgl. 2Kön 9,11; Jer 29,26).⁶⁷

In Micha wird das Wort רוּחַ insgesamt dreimal gebraucht (Mi 2,7.11; 3,8). Aber nur 3,8 hat eindeutig die Bedeutung von Geist JHWHs. Denn רוּחַ in 2,11 bedeutet »Wind« im Sinne von Nichtigkeit. Und רוּחַ in 2,7 als Constructus-Verbindung⁶⁸ mit dem Gottesnamen יהוה יְהוָה kann sowohl den »Geist JHWHs«⁶⁹ als auch »Atem Jahwes«⁷⁰ bedeuten. Auch wenn man den Ausdruck »רוּחַ יְהוָה« mit »Geist JHWHs« übersetzt, darf man nicht behaupten, dass sich der Prophet auf den

⁶³ L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, 103f. Vgl. W. Ma, *Until the Spirit Comes*, 49. R. Albertz/C. Westermann, a. a. O., 748, verstehen »die Stellen Jes 30,1; 31,3 nicht von der Prophetie her, sondern von den Jahwekriegen her«.

⁶⁴ Vgl. C. Westermann, *Geist im Alten Testament*, 226.

⁶⁵ Vgl. W. Rudolph, *Hosea*, KAT XIII/1, Gütersloh 1966, 178.

⁶⁶ Vgl. J. Scharbert, *Der »Geist« und die Schriftpropheten*, in: R. Mosis/A. Deissler (Hg.), *Der Weg zum Menschen*, Freiburg 1989, 89.

⁶⁷ K.-D. Schunck, *Wesen und Wirksamkeit des Geistes nach der Überlieferung des Alten Testaments*, in: ders., *Altes Testament und Heiliges Land: Gesammelte Studien zum Alten Testament und zur biblischen Landeskunde Bd. I*, BEAT 17, Frankfurt a.M. 1989, 143.

⁶⁸ Vgl. W. Rudolph, *Micha-Nahum-Habakkuk-Zephania: Mit einer Zeittafel von Alfred Jepsen*, KAT XIII/3, Berlin 1975, 57. רוּחַ hat in Verbindung mit קָצַר die Bedeutung von »kurzzeitig«, die im Gegensatz zu »langmütig, אָרֶךְ-רוּחַ« (Koh 7,8; Sir 5,11) steht. Vgl. J. M. P. Smith/W. H. Ward/J. A. Bewer, *A critical and exegetical commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, New York 1911, 52; J. Jeremias, *Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha*, ATD 24,3, Göttingen 2007, 152.

⁶⁹ A. S. Kapelrud, *The Spirit and the Word in the Prophets*, 42; R. L. Smith, *Micah – Malachi*, WBC 32, Dallas 1984, 26; K. L. Barker/D. W. Bailey, *Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, *The new American commentary Vol. 20*, Nashville 1998, 65; F. I. Andersen/D. N. Freedman, *Micah: A new translation with introduction and commentary*, AncB 24, New York 1974, 52; L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, NICOT, Grand Rapids 1994², 292.

⁷⁰ A. Weiser, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten I*, ATD 24, Göttingen 1985⁸, 247; H. W. Wolff, *Dodekapheton 4. Micha*, BK XIV/4, Neukirchen-Vluyn 1982, 51.