



Kyunggoo Min

Geist und Tora

Zum Verhältnis von Geistbegabung
und Toratreue in der Schriftgelehrtentheologie
des Pentateuch und der Prophetenbücher

1. Fragestellung und Aufgabe der Untersuchung

Im Aufsatzsammelband „Gegenwart des Geistes: Aspekte der Pneumatologie“ von 1979, hat W. Kasper die Forschungssituation so zusammengefasst: „Immer wieder wird gegenwärtig die Geistvergessenheit, ja Geistlosigkeit der Theologie beklagt und eine Erneuerung der Theologie des Heiligen Geistes gefordert. Viele versprechen sich davon entscheidende Anstöße für das christliche und für das kirchliche Leben, für die ökumenische Annäherung der Kirchen und auch für den Dialog mit dem neuzeitlichen Denken.“¹ Doch abgesehen von der Dissertation von M. Dreytza² im Jahr 1990 sind Monographien über den Geist im AT weiterhin sehr rar geblieben. D. Wagner³ erinnert in seiner Dissertation von 2005 zwar nochmals an die Notwendigkeit sich diesem Thema zuzuwenden, allerdings beschränkt sich seine Arbeit auch nur auf die Samuelbücher.

Auch diese Untersuchung widmet sich einem speziellen Thema, nämlich der Rolle, die der Geist für die unterschiedlichen Traditionen bzw. Konzeptionen des Toragehorsams spielt. Der Toragehorsam hat seit der Auffindung des Torabuches und der Josiareformen große Bedeutung gewonnen, was sich z.B. daran zeigt, dass die Unvergleichlichkeit des Königs Josias durch seinen Gehorsam gegenüber der Tora erwiesen wird (2 Kön 23,25; vgl. Dtn 6,5).⁴ Und die folgenden zwei Fragen, die Dtn 30,12f gestellt werden, lassen erkennen, dass der Gesetzesgehorsam in der Nachexilszeit zu einem zentralen Thema geworden

-
- 1 W. Kasper, *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, Freiburg-Basel-Wien 1979, S. 7; allerdings hat M. Landrieux, *Le divin Méconnu*, Paris 1921, schon viel früher daran erinnert, dass der Heilige Geist in der katholischen Theologie der letzten Jahrhunderte fast gänzlich in Vergessenheit geraten ist, zitiert nach R. Koch, *Der Geist Gottes im Alten Testament*, Frankfurt a.M. 1991, S. 9.
 - 2 M. Dreytza, *Der theologische Gebrauch von RUAH im Alten Testament. Eine wort- und satzsemantische Studie*, Gießen-Basel, 1990.
 - 3 D. Wagner, *Geist und Tora: Studien zur göttlichen Legitimation und Delegitimation von Herrschaft im Alten Testament anhand der Erzählungen über König Saul*, ABG 15, Leipzig 2005.
 - 4 Vgl. M. Arneth, *Hiskia und Josia*, in: *Tora in der Hebräischen Bibel. Studien zur Redaktionsgeschichte und synchronen Logik diachroner Transformation*, hrsg. von R. Achenbach, M. Arneth und E. Otto, BZAR 7, Wiesbaden 2007, S. 290.

ist:⁵ *Wer wird für uns in den Himmel hinaufsteigen und es [das Gesetz] uns holen und es uns hören lassen, dass wir es tun? Wer wird für uns auf die andere Seite des Meeres hinüberfahren und es uns holen und es uns hören lassen, dass wir es tun?*

Ziel unserer Untersuchung ist es zu zeigen, dass insgesamt drei Formen des Toragehorsams zu unterscheiden sind, wobei der Geist für die zweite und dritte Form eine entscheidende Rolle übernimmt.

Der erste Teil der Arbeit untersucht die Bedeutung des Herzens (לבב/לב) für den Toragehorsam, wofür die oft verwendete Formulierung בבלי-לבב »mit ganzem Herzen« steht. Dabei zeigt sich, dass es Verbindungslinien des Motivs zu verschiedenen literarischen Schichten im Alten Testament gibt (Dtn 6,5; 2 Kön 23,25). Und das Herzenskonzept gewinnt in Dtn 30,6 noch eine ganz neue Dimension, weil der Gehorsam erst dann möglich sein wird, wenn das Herz durch Jahwe selbst beschnitten sein wird (vgl. Jer 4,4). Eine andere Form des individuellen Toragehorsams durch das Herz findet sich in Jer 31,31–34, wo er durch das „Einschreiben“ der Tora auf das Herz bewirkt wird. Somit hat die Redewendung ‚mit ganzem Herzen‘ im Dtn, DtrG und Jeremiabuch für den Gesetzesgehorsam große Relevanz. Daher sind Dtn 30,1–10 und Jer 31,31–34 zu untersuchen, um ihre inhaltlichen und literarischen Beziehungen zu erfassen.

Der zweite Teil analysiert eine ganz andere Form des Toragehorsams, der zur ersten Tradition im starken Gegensatz steht, denn im Jesajabuch wird er durch die Geistbegabung ermöglicht (נתתי חוּחִי עָלָיו Jes 42,1–4; vgl. Jes 28,6). Der Geist wird einerseits ganz Israel verliehen, um die Vermehrung des Volkes zu veranlassen, aber andererseits auch einem Auserwählten, dem Jahwe-Knecht, damit er das Recht auf Erden aufrichten kann (Jes 42,4). Darum spielt die besondere Geistbegabung eines Auserwählten für den Tora- bzw. Gesetzesgehorsam eine entscheidende Rolle. Dieser Gedanke wird in Jes 61 aufgenommen, wobei der Geistbegabte, der hier als Priester zu verstehen ist,⁶ auch wie ein König, Schriftgelehrter und Prophet agiert (vgl. Jes 59,21). In diesem Verständnis wird eine Gegenposition zur Tradition des Herzens deutlich, da der Toragehorsam nun nicht mehr direkt auf den Einzelnen zielt, weil er jetzt zu seiner Verwirklichung den geistbegabten Auserwählten benötigt, worin ein Vermittlungsmodell sichtbar wird. Durch dessen Tätigkeit wird die Tora dem Volk vermittelt, was der Tradition von Dtn (DtrG) und Jeremiabuch widerspricht, weil dort der Begriff ‚Geist‘ nicht relevant ist bzw. negativ akzentuiert wird. Statt des Herzens ist nun eine singuläre Geistbegabung

5 Zur Datierung von Dtn 30,11–14, s. u. Dtn 30,1–10 Einzelanalyse (2.3.4).

6 S. u. Jes 61 (2.1 und 2.2).

entscheidend, die den direkten Toragehorsam durch ein theokratisches Vermittlungsmodell ersetzt! Eine wichtige Verbindungslinie bildet dabei die Einsetzung Josuas zum Nachfolger Mose, da auch hier der Geist eine wichtige Rolle übernimmt (Dtn 34,9). Das Volk kann dem Befehl des Mose durch Vermittlung des Geistbegabten Josuas gehorchen, wodurch die Figur Josuas als Vermittler des Mosebefehls agiert (Dtn 34,9bß), was mit Jes 61; 59,21 vergleichbar ist, weshalb eine Verbindung der Josuafigur mit dem Geistbegabten in Jes 61 zu erwägen ist.

Der dritte Teil bildet quasi eine Synthese der beiden ersten Teile. In Num 11* werden die 70 Ältesten durch die Geistbegabung zur Torabelehrung befähigt und legitimiert. Durch ihre Teilhabe am Geist des Mose, des ersten Schriftgelehrten, können auch sie als Toralehrer wirken. Somit ist ihre Rolle einerseits mit der des Geistbegabten in Jes 59; 61 vergleichbar, und andererseits greift die erhoffte kollektive Geistbegabung, die als Wunsch des Mose geschildert wird (Num 11,29), den unvermittelten individuellen Toragehorsam, der im Dtn, DtrG und Jeremiabuch durch die Formel „mit ganzem Herzen“ ausgedrückt worden ist, wieder auf. Also ist eine Verbindung beider Formen des Toragehorsams in Num 11 zu beobachten. Die Vermittlung beider Traditionen ist bei Ezechiel sogar noch ausgeprägter, da bei ihm *Rûaḥ* und *נִבִּי* in Ez 36,26f miteinander identifiziert werden, wobei ihr Ziel zweifellos der Gesetzesgehorsam ist. Außerdem wird der Mosewunsch einer kollektiven Geistbegabung auch in Joel 3,1f aufgenommen, wobei er als göttliche Verheißung umformuliert wird. Insofern sind Num 11*; Ez 36*, Joel 3 und ihre Beziehungen zu untersuchen.

Somit besteht ein enges Verhältnis von Toragehorsam und Geist, doch es ist bislang noch nicht genauer untersucht worden, was das Ziel dieser Arbeit bildet. Zu fragen ist also, welche Funktion der Geist für den Toragehorsam hat, und seit wann ihre Verbindung zum Thema geworden ist, bzw. wer sich dafür eingesetzt hat. Weil im Dtn, DtrG und Jeremiabuch eine alternative Form des Toragehorsams zu finden ist, sind im Anschluss auch die Beziehungen zum Jesajabuch zu erläutern. Die Untersuchung des Ezechiel- und Numeribuches sowie Joel zeigt, dass die dort konzipierte kollektive Geistbegabung für den Toragehorsam quasi eine Synthese der beiden früheren Gehorsamsformen darstellt, wodurch ihr Gegensatz überwunden wird. Der Toragehorsam, der zunächst direkt auf das Herz des Einzelnen zielte, wird in einer zweiten Phase indirekt durch einen geistbegabten Vermittler ermöglicht, bis er schließlich durch die kollektive Geistbegabung aller bewirkt wird. Die Exegese der Texte will auch ihre Verbindungen, Konflikte und Rezeptionsrichtungen aufzeigen, wobei sich erweisen wird, dass der Toragehorsam gerade auch als verbindendes Element von Pentateuch und Prophetenbüchern dient.

Nach einer Einleitung, die einen Forschungsüberblick zum alttestamentlichen Herz-, Geist- und Toraverständnis bietet, untersuche ich deshalb folgende Texte: Dtn 30 und Jer 31 im I. Teil; Jes 61 und Dtn 34 im II. Teil; Num 11; Ez 36 und Joel 3 im III. Teil. Die Exegese zur Genese und Entwicklung der Traditionen versucht anschließend in einem zweiten Schritt die Interdependenzen zwischen den verschiedenen Schulen und die innerjüdischen Diskurse über Legitimität und Kanonizität der Toralehre aufzudecken. Zudem soll in dieser Untersuchung versucht werden, die Entwicklung des Geistverständnisses aufzuzeigen und die Frage beantwortet werden, wie die Tora zu Israel gekommen ist, indem die Formen des Toragehorsams analysiert werden.

2. Einleitung

2.1 Forschungsstand

Angesichts der wenig umfangreichen Literatur bildet noch immer die Monographie von P. Volz zum Geist Gottes aus dem Jahr 1910,⁷ die die geschichtliche Entwicklung der Geistvorstellung im AT und im Judentum bis in die Zeit des frühen Christentums analysiert hat, einen unverzichtbaren Ausgangspunkt. P. Volz unterscheidet fünf Entwicklungsphasen im Geistverständnis: 1. Rûaḥ als Dämon, 2. Geistwesen, 3. Fluidum / Element, 4. Religiös-sittliche Kraft Jahwes, 5. Ausgeprägte Geisthypostase. Der Geist wird ursprünglich als Dämon verstanden, doch später verleiht er als göttliche Gabe politisches oder prophetisches Charisma, und in der Exils- und Nachexilszeit gilt er schließlich gar als religiös-sittliche Lebenskraft (S. 73–77). Rûaḥ wird später mit der Rûaḥ Jahwes identifiziert, wodurch Jahwe zum einzigen Inhaber der Gottheits-Rûaḥ wird, da der Geist nun einzig ihm untersteht. Rûaḥ als religiös-sittliche Lebenskraft prägt besonders das Ezechielbuch, weil „das sittliche Leben des Menschen in der Mitteilung der sittlichen Rûaḥ Jahwes begründet worden“ ist.⁸ In dieser Aussage verbirgt sich bereits ein Hinweis auf das Verhältnis von Geist und Gesetz, da das Volk im verheißenen Land dem Gesetz gehorchen wird, da „das Göttliche das sittliche Leben [ist]“ (S. 75; vgl. Ez 39,29). Ein weiterer Entwicklungsschritt in der Geschichte der Rûaḥ zeigt sich in Ez 36,26f, wo die Verheißung einer künftigen Geistbegabung aller Menschen durch Jahwe erfolgt.

7 Vgl. P. Volz, *Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschließenden Judentum*, Tübingen 1910.

8 P. Volz, *Der Geist Gottes*, S. 74; vgl. E. Kalt, Art. Geist, in: *Bibl. Reallexikon I/2*, Paderborn 1938, S. 627. „Schon im Alten Testament finden sich Spuren der Erkenntnis, daß der Geist Gottes auch als sittliche Lebenskraft im Menschen bleibend wirkt.“ Aber H. Gunkel behauptet, dass Sittlichkeit im AT nichts mit dem Geist des Herrn zu tun hätte, da erst Paulus das sittliche Leben mit dem Gottesgeist in Verbindung setzt. (Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus, Göttingen ³1909, S. 9.78. (Gunkel und Kalt sind nach R. Koch, *Der Geist Gottes im Alten Testament*, Frankfurt a.M. 1991, S. 71 zitiert.)

Nach der Monographie von P. Volz ist das Thema in der Forschung leider weitgehend in Vergessenheit geraten. R. Koch⁹ unterscheidet in seiner Arbeit „Der Geist Gottes im Alten Testament“ von 1950 drei Entwicklungsphasen im Geistverständnis: 1. Rûaḥ als Wind in den ältesten Texten, 2. Der ‚Odem‘ oder ‚Atem‘ von Mensch und Tier und 3. Die Rûaḥ Jahwes (S. 14.19.31). Dabei zeigt er, dass in älterer Zeit nur einzelne, episodenhaft auftretende Einzelgestalten zu Geistträgern werden, nämlich Richter, Krieger, Ekstatiker, Künstler und Wundertäter, sowie einige Könige.¹⁰ Andererseits stellt Koch aber auch eine bleibende Geistbegabung dar: „So wurde Mose für eine kluge Staatsführung und eine weise Gesetzgebung mit dem Geist Jahwes erfüllt.“ (S. 53) Und die Texte Jes 63,10–14; Ps 51,13; 143,10; Neh 9,20, die in die nachexilische Epoche zu datieren sind, lassen eine „moralische Wirksamkeit der Rûaḥ“ (S. 71) erkennen. Und dieser Geist wirkt vor allen in den singulären Figuren der messianischen Heilszeit (S. 127ff), wobei die Geistbegabung in der Exils- und Nachexilszeit mit dem Toragehorsam verknüpft ist (vgl. Jes 59,21). R. Koch unterscheidet dabei zwei verschiedene Ziele der Geistbegabung: eine „rein *charismatische* (Joel)“ und eine „*religiös-sittliche* (Ezechiel und Jeremia)“ (S. 127).

F. Baumgärtel¹¹ betont in seinem Artikel über den Geist Gottes dessen dynamische Wirkung, da er die Wüste in ein Paradies verwandeln kann, wodurch sie zur

9 R. Koch, *Der Geist Gottes im Alten Testament*, S. 9. Seine Arbeit ist ursprünglich bereits im Jahr 1950 unter dem Titel „Geist und Messias“ erschienen.

10 Die Verbindung von Prophetie und Geist gehört für R. Koch nicht mehr in die vor-exilische Zeit (S. 55); was bereits P. Volz und S. Mowinckel vertreten haben. P. Volz urteilt so: „So verstehen wir auch die höchst bedeutsame Tatsache, daß die großen vorexilischen Propheten der Rûaḥ so gut wie ablehnend gegenüberstehen und vor allem in ihren Selbstaussagen über ihren prophetischen Besitz und ihre prophetischen Äußerungen, so viel wir sehen, die Ruḥ nirgends erwähnen.“ (Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschließenden Judentum, S. 62ff.) S. Mowinckel, *The Spirit and the Word in the Pre-Exilic Reforming Prophets*, JBL 53, 1934, S. 199, behauptet: „The pre-exilic reforming prophets never in reality express a consciousness that their prophetic endowment and powers are due to possession by or any action of the spirit of Jahwe.“ Auch für R. Albertz und C. Westermann spielt die Geistverleihung für die vorexilische Prophetie keine Rolle: „Sie fehlt völlig in der Schriftprophetie von Amos bis Jeremia. Erst in nachexilischer Zeit wird die Prophetie selbstverständlich als Wirken des göttlichen Geistes verstanden.“ (R. Albertz und C. Westermann, *Art. רוח*, THAT II, München-Zürich 1976, S. 746).

11 F. Baumgärtel, *Art. Geist im Alten Testament*, ThWNT VI, 1959, S. 357–366.

„Stätte von *מִשְׁפָּט* und *צְדָקָה*“¹² wird, was den Geist zur ethischen Größe macht. Den Ausdruck *רוח יהוה* versteht er als religiös-sittliche Macht, worin sich das personhafte Willenswirken ausdrückt.¹³ Im Gegensatz zu P. Volz setzt er das Dämonische jedoch extrem spät an, denn er knüpft den Ursprung des Dämonischen an die Voraussetzung, dass es erst entstehen kann: „wenn das AT die kosmischen und die irdischen Gewalten und Mächte entmächtigt hat.“¹⁴

J. Scharbert¹⁵ leistet einen Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie, wobei sich seine Arbeit auf den Pentateuch konzentriert. Er analysiert die Bedeutungsgeschichte der drei Begriffe Fleisch, Geist und Seele, wobei er der Chronologie der Pentateuchquellen nach der Urkundenhypothese Wellhausens,¹⁶ also J, E, D und P, folgt.¹⁷ Er beschreibt den jeweiligen Charakter der Quellen, doch weil die Urkundentheorie seit einiger Zeit sehr umstritten ist, sind seine Zuschreibungen der Texte und ihre Datierungen heute recht fraglich geworden.¹⁸

R. Albertz und C. Westermann¹⁹ haben im Theologischen Handwörterbuch zum Alten Testament einen nach begriffsgeschichtlichen Aspekten verfassten Artikel über *רוח* veröffentlicht. Grundlegend ist ihre Trennung zweier Epochen: In der Frühzeit bewirkt der Geist charismatisches Führertum und ekstatische Prophetie,²⁰ doch die *רוח* „fehlt völlig in der Schriftprophetie von Amos bis Jeremia.

12 F. Baumgärtel, Art. *Geist*, S. 363.

13 F. Baumgärtel, Art. *Geist*, S. 363.

14 F. Baumgärtel, Art. *Geist*, S. 366.

15 J. Scharbert, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch: Ein Beitrag zur Anthropologie der Pentateuchquellen*, SBS 19, Stuttgart 1966.

16 „J ist in die Zeit Salomos oder wenig später (10. Jh.), E etwa in das 9. Jh., Dtn in das 8. oder 7. Jh., und P in die Zeit des Exils (6. Jh.) zu datieren.“ (J. Scharbert, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*, S. 10). Vgl. W. H. Schmidt, *Einführung in das Alte Testament*, Berlin-New-York 1995, S. 47. Zu beachten ist jedoch, dass seine Untersuchung erschienen ist, bevor die Frage nach den Pentateuchquellen neu gestellt worden ist, vgl.: J. van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven 1975; H. H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist*, Zürich 1976; R. Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, BZAW 147, Berlin-New-York 1977; J. C. Gertz und K. Schmid, *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, BZAW 315, Berlin 2002.

17 J. Scharbert, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*, S. 15.

18 Zum Beispiel weist er Num 27,18 und Dtn 34,9 der P-Schrift, Num 11 hingegen der jahwistischen Schicht zu.

19 Vgl. R. Albertz und C. Westermann, Art. *רוח*, THAT II, S. 726–753.

20 Vgl. R. Albertz und C. Westermann, Art. *רוח*, S. 743.

Erst in nachexilischer Zeit wird die Prophetie selbstverständlich als Wirken des göttlichen Geistes verstanden.²¹ Zur Beziehung von Rûaḥ und Gebotsgehorsam geben sie aber einen wichtigen Hinweis: „Die recht große Anzahl von Stellen, die hierhin gehören, kann doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich um einen meist späten und abgeleiteten Gebrauch handelt. Auch hier scheint Ezechiel die erweiternde Entwicklung des *rû^aḥ*-Begriffes entscheidend mit gefördert zu haben, indem er das neue Willenszentrum, das zur Umkehr und zum neuen Gebotsgehorsam nötig ist, nicht nur *lēb ḥādāš* »neues Herz« (Ez 18,31; 36,26) und *lēb bāšār* »fleischernes Herz« (11,19; 36,26 im Gegensatz zum alten »steinernen Herzen«), sondern daneben auch noch *rû^aḥ ḥ^adāšā* »neuen Geist« nannte (11,19; 18,31; 36,26).²² Dies sollte dazu nötigen, die Beziehung von Rûaḥ und Tora in der Nachexilszeit genauer zu untersuchen.

H. W. Wolff²³ hat Rûaḥ im Rahmen seiner Anthropologie des Alten Testaments untersucht, allerdings hat er dabei keine streng diachrone Perspektive eingenommen, sondern das Rûaḥverständnis nach verschiedenen Sinneinheiten gruppiert. Sein Werk gilt noch immer als Standardwerk der biblischen Anthropologie, da es die unterschiedlichen anthropologischen Vorstellungen umfassend behandelt, und eine Alternative immer noch aussteht. Im Richterbuch ist die Rûaḥ als „äußerst aktivierende Kraft“ verstanden und nach den Belegen 1 Sam 10,6; Num 24,2f, die sprachlich eine Parallele zum Richterbuch bilden (1 Sam 10,6 – Ri 14,6.19; Num 24,2 – Ri 3,10), verleiht sie vor allem das Charisma der Prophetie.²⁴ Außerdem verleiht der Geist handwerkliche Kunstfertigkeit (Ex 31,3; 35,31) und Willenskraft: „Geht es beim neuen Herzen um die lautere Gewissensorientierung, so bei der Rûaḥ um die ausdauernde Willenskraft, danach zu handeln.“²⁵

M. Dreytza²⁶ hat die Semantik von Rûaḥ untersucht. Seine Untersuchung der Belege zeigt, dass Rûaḥ in der Umwelt Israels nicht den göttlichen Geist bezeichnet, sondern nur den Wind und Lebensodem. Er unterscheidet im Alten Testament sieben Rûaḥphänomene: 1. Menschliche Krafttaten,²⁷ 2. Kraftwirkungen an

21 R. Albertz und C. Westermann, Art. רוח, S. 746.

22 R. Albertz und C. Westermann, Art. רוח, S. 741.

23 H. W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, Gütersloh 1970, S. 57–67.

24 Vgl. H. W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, S. 61.

25 H. W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, S. 67.

26 Vgl. M. Dreytza, Der theologische Gebrauch von RUAH im Alten Testament. Eine wort- und satzsemantische Studie, Gießen-Basel, 1990.

27 Ri 3,10; 6,34; 11,29; 13,25; 14,6.19; 15,14; 1 Sam 11,6; 16,14; 2 Kön 2,15.

Menschen,²⁸ 3. Ekstatische Wirkungen,²⁹ 4. Weisheitliche Begabungen,³⁰ 5. Prophetische Rede,³¹ 6. Erneuerndes oder richtendes Handeln³² und 7. Gott selbst.³³

H. Schüngel-Straumann³⁴ hat die Systematisierung des Rûah-Begriffes abgelehnt, da dessen Bedeutungsaspekte für sie zu sehr ineinander übergehen. Ferner thematisiert sie durch die Einzelinterpretation von Ez 37,1–10 den Konnex zwischen der Geistbegabung und ihrem Ziel, der „Jahweerkennnis“,³⁵ die als Neuschöpfung zu verstehen ist. Wichtig für das Verhältnis von Geistbegabung und Gesetzesgehorsam ist, dass Rûah „einen neuen Wandel bezüglich der Gottesgebote möglich macht.“³⁶ Leider untersucht sie diese Relation nicht weiter, da ihr Interesse nicht dem Ziel, sondern der Wirkungsweise von Rûah gilt. Für sie fungiert *rûah* als Kraft der Integration, gewissermaßen als Brücke zwischen Gott und Menschen.³⁷ Zum Genus von *rûah* notiert sie zusammenfassend: „Wenn man einmal von der personal formulierten Stelle 2 Kön 2,16 absieht, ist *rwḥ* dann masc. formuliert, wenn es etwas Gewalttames an sich hat. [...] Überall dort aber, wo der Zusammenhang mit schöpferischem, lebensschaffendem bzw. belebendem Handeln deutlich wird, ist *rwḥ* ausnahmslos weiblich.“³⁸

28 1 Kön 18,12; 2 Kön 2,16; Ez 2,2; 3,12.14.24; 8,3; 11,1.5.24; 37,1; 43,5.

29 Num 11,25b.26.29; 1 Sam 10,6.10; 19,20.23.

30 Gen 41,38; Ex 28,3; 31,3; 35,31; Num 11,17.29?; 27,18; Dtn 34,9; 1 Sam 16,13; 2 Kön 2,9; Jes 11,2; 28,6.42,1; 48,16; 61,1; 63,11; Dan 4,5.6.15; 5,11.12.14; Ps 51,13; 1 Chr 28,12.

31 Num 24,2; 2 Sam 23,2; 1 Kön 22,24 = 2 Chr 18,23; Jes 59,21; Hos 9,7; Jo 3,1.2; Mi 3,8; Sach 7,12; Neh 9,20.30; 1Chr 12,19; 2Chr 15,1; 20,14; 24,20.

32 Jes 4,4; 32,15; 34,16; 40,7; 44,3; 59,19; 63,10.14; Ez 11,19; 36,27; 37,14; 39,29; Hag 2,5; Sach 4,6; 6,8; 12,10; Ps 104,30; 143,10.

33 Jes 30,1; 31,3; 40,13; Ps 139,7.

34 H. Schüngel-Straumann, Rûah bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils, SBS 151, Stuttgart 1992, S. 30.

35 Vgl. H. Schüngel-Straumann, Rûah bewegt die Welt, S. 56f.

36 Vgl. H. Schüngel-Straumann, Rûah bewegt die Welt, S. 62.

37 Vgl. H. Schüngel-Straumann, Rûah bewegt die Welt, S. 75.

38 H. Schüngel-Straumann, Rûah bewegt die Welt, S. 69f. Ihre Beobachtung findet sich aber schon bei M. Dreytza, da Rûah für ihn sowohl im anthropologischen als auch theologischen Gebrauch feminin ist, während die meteorologische Verwendung maskulin ist (Vgl. M. Dreytza, Der theologische Gebrauch von RUAH im Alten Testament, S. 187f). Eine Beziehung zwischen *rûah* und Wort findet sich in Psalm 33, allerdings nur im Sinne einer wörtlichen Parallele; und in Gen 1,2, wo das Lexem אֵם vorkommt, geht es nicht um die Relation von Geist und Toragehorsam; vgl. L. R. Neve, The Spirit of God in the Old Testament, S. 128. Die Abweichungen im Genusgebrauch in Gen 6,3 (לֹא־יֵדוּן רוּחִי בָאָדָם) und Ex 6,9 ignoriert er allerdings!

Jüngst hat D. Wagner in seiner Monographie ‚Geist und Tora‘³⁹ die legitimierende Funktion des Geistes für den Toragehorsam analysiert. In vorexilischer Zeit gilt der Geist als Gabe Jahwes als Zeichen „göttlicher Erwählung“, was z.B. Sauls Königtum legitimiert. Komplementär dazu wird später die Verwerfung Sauls durch „V^{Sam}“⁴⁰ als Gottverlassenheit des scheiternden Königs, der nun von einem bösen Geist besessen ist, gedeutet. Anstatt der Geistbegabung verlangt V^{Sam} in seinem Werk strikten Gehorsam gegenüber Gottes Willen (»Tora«),⁴¹ um so nach dem Ende des Exils Hoffnung auf eine Neubegründung der Monarchie zu ermöglichen.⁴²

Die Forschung ist also entweder durch den Entwicklungsgedanken des Rûaḥ-verständnisses (P. Volz; R. Koch), oder durch die Gruppierung der bewirkten Phänomene nach Sinneinheiten (H. W. Wolff), oder durch die Abhängigkeit von der Neueren Urkundenhypothese (J. Scharbert) bestimmt. Konsens ist jedoch, dass als Grundbedeutung von Rûaḥ der Wind als Naturphänomen zu gelten hat, allerdings gewinnt sie sofort einen neuen Akzent, wenn Jahwe ihr Subjekt ist, denn dann ist die Rûaḥ göttlicher Herkunft, bzw. der Wind ist ein Instrument göttlichen Handelns.

Ein anderes wichtiges Wortfeld für Rûaḥ ist der Lebensodem als Lebensprinzip. Dazu wird der Geist mit den Verben ידע (»kennen« Jes 29,24), שָׁחַר (»suchen« Jes 26,9) und קָשָׁה (»erhärten« Dtn 2,30) und mit den Adjektiven שָׁפַל (»demütig« Jes 57,15), דָּבָא (»zerschlagen« Ps 34,19) und שָׁבַר (»zerbrochen« Ps 51,19) verbunden. Rûaḥ kann auch menschliche Gefühle bezeichnen, indem sie mit קִנְיָה (»eifersüchtig« Num 5,14.30) und עֲצָב (»gekränkt« Jes 54,6) genauer bestimmt wird.

Folglich ist Rûaḥ implizit als Synonym zu לֵב/לִּבְּ aufzufassen, wobei sie als Sitz des Bewusstseins mit dem Herzen gleichgesetzt wird (Jes 57,15; vgl. Jes 65,14). Rûaḥ wird vor allem aber auch mit Gott verbunden, und dann kann sie als göttlicher Geist einem Menschen oder an Gruppen verliehen werden (Ez 36,26; vgl. Hag 2,5).

Somit sind zwei grundsätzlich verschiedene Begriffsebenen zu unterscheiden: Rûaḥ als Wind oder Geist, allerdings sind beim Geist vier Aspekte zu unterscheiden, da er entweder als anthropologischer (2.2.2.2.1 [a und b]) oder theologischer Begriff (2.2.2.2.2 [a und b]) zu verstehen ist. Daraus ergeben sich insgesamt fünf Bedeutungen für Rûaḥ: 1. Rûaḥ als Wind; 2. Rûaḥ als Lebensodem bzw. allgemeines Lebensprinzip (ohne Bewusstsein); 3. Rûaḥ als menschliches Lebensprinzip

39 Vgl. D. Wagner, Geist und Tora, S. 385f.

40 Das Siglum V^{Sam} bezeichnet für ihn den »Verfasser der Samuelbücher«.

41 Vgl. D. Wagner, Geist und Tora, S. 386.

42 Er datiert das Werk von V^{Sam} in das letzte Drittel des 6. Jh. v. Chr.; vgl. D. Wagner, Geist und Tora, S. 386.

(mit Bewusstsein); 4. Geist göttlicher Herkunft und 5. Geistbegabung eines Menschen. Die Rûah als göttlicher Geist Herkunft und die menschliche Geistbegabung sind je nach ihrer Verwendung auch noch genauer zu differenzieren.⁴³ Für unser Interesse ist dabei besonders die Frage relevant, in welcher Zeit gerade die Vorstellung einer kollektiven Geistbegabung an Relevanz gewinnt, bzw. wer sie vertritt und was ihr Zweck ist. Wie bereits der Titel unserer Untersuchung zeigt, geht es vor allem um das Verhältnis von Rûah und Tora,⁴⁴ weshalb die nachexilische Entwicklung des Geistverständnisses im Zentrum stehen wird. Zudem ist das Wortfeld von לב/לבב zu analysieren, da das Herz als Organ des Bewusstsein mit Rûah gleichgesetzt wird (Jes 61,1 לִנְשׁוּבֵי־לֵב; Jes 65,14 מְשׁוּבֵר רוּחַ; Ez 18,31 לֵב חָדָשׁ וְרוּחַ חֲדָשָׁה).

2.2 Begriffsbestimmungen

2.2.1 לב/לבב (Herz)

Das Wort לב/לבב wird mit zahlreichen Lexemen verbunden, um es je nach Kontext und Interesse genauer zu bestimmen: שִׁים (»liegen« Ex 9,21) und נתן (»geben« Pred 1,13), בוא (»kommen« Spr 2,10), נצר (»bewahren« Spr 3,1) und

43 S. den Abschnitt (2.2.2.2).

44 Vgl. H. Groß, *Der Mensch als neues Geschöpf* (Jer 31; Ez 36; Ps 51), in: *Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie*. Für A. Deissler, hrsg. von R. Mosis und L. Ruppert, Freiburg·Basel·Wien 1989, S. 98–109. Er schreibt zu Ez 36,24–28, wo es um das Verhältnis von Geistausgießung und Gehorsam gegenüber den Geboten Gottes geht, dass sich JHWH nach dem Abfall und Gericht sich mit seinem Geist Israel wieder zuwendet, um „Herz und Geist des Menschen gottgeneigter zu schaffen, so dass Gottes Gebote und seine Weisung dem neu-geschaffenen Menschen von innen her spürbar entsprechen.“ M. Greenberg, *Three Conceptions of the Torah in Hebrew Scriptures*, in: *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag*, hrsg. von E. Blum u.a., Neukirchen-Vluyn 1990, S. 375. Er behauptet zu Ez 36,24–27: „God will no longer gamble with Israel as he did in old times, and Israel rebelled against him; in the future – no more experiments! God will put his spirit into them, he will alter their hearts (their minds) and make it impossible for them to be anything but obedient to his rules and his commandments.“ Vgl. R. Achenbach, *Die Tora und die Propheten im 5. und 4. Jh. v. Chr.*, in: *Tora in der Hebräischen Bibel. Studien zur Redaktionsgeschichte und synchronen Logik diachroner Transformationen*, BZAR 7, Wiesbaden 2007, S. 27–71. Er notiert zur Verbindung von Geist und Toratreue: „In Num 11 wird der Wunsch geäußert, dass alles Volk letztlich mit diesem Geist mosaischer Toratreue begabt werden möge (Num 11,29).“