
Redemptoristen
Grenzgebiete
der Wissenschaft
Österr. Provinz

KOCH · GEIST UND MESSIAS

Meinem lieben treuen
Freund A. Resch.

Prm, 27.XI.1972
R.K.

GEIST UND MESSIAS

BEITRAG
ZUR
BIBLISCHEN THEOLOGIE
DES ALTEN TESTAMENTS

VON

DR. ROBERT KOCH CSsR

WIEN 1950

VERLAG HERDER

Imprimi potest
Riedisheim (Haut-Rhin), le 30 juin 1949
J. Demoulin, Sup. Prov.

Ex parte Nostra nihil obstat
Luxemburgi, 5. Juli 1949
† Josephus
Episcopus Luxemburgensis.

Printed in Austria
Druckerei: Werner, Wien VII.

SPONSAE SPIRITUS SANCTI

VORWORT

Ursprünglich hatte ich vor, die Arbeit auf die Darstellung der Wirkung des Gottesgeistes in der alttestamentlichen Heilsordnung zu beschränken. Nach den ersten Vorarbeiten dehnte ich dann die Untersuchung aus auf die Verheißung des Gottesgeistes durch die Propheten und die Erfüllung im Neuen Testamente. Im Laufe der Arbeit stellte sich jedoch heraus, daß diese Themastellung einen derart reichen Stoff umfaßte, daß eine Beschneidung desselben nötig wurde. Die endgültige Wahl konnte nicht zweifelhaft sein, und so wurde der letzte Teil, die Erfüllung im Neuen Testament, ausgeschieden. Dazu wäre eine neue selbständige Untersuchung nötig.

Die Arbeit umfaßt demnach zwei Teile: der erste und grundlegende behandelt die Wirkungen des Gottesgeistes in der alttestamentlichen Heilsordnung, der zweite und hauptsächlichste das Wirken des Gottesgeistes im Messias und in den Bürgern des messianischen Reiches. Wir haben es bei dieser Geisteserwartung mit einem Herzstück der messianischen Heilshoffnung zu tun.

Der messianische Charakter der in Frage stehenden Weissagungen wird im allgemeinen vorausgesetzt. Die Echtheit der verschiedenen Texte wird in Anbetracht der diesbezüglichen Wendung in der nichtkatholischen Literarkritik nur ab und zu eingehender erörtert.

Da die Heiligen Väter den „Geist des Herrn" im Alten Testament durchwegs als dritte Person der Gottheit auffassen, durften sie im philologischen Teil außer acht gelassen werden. Die Väter-Theologie der endzeitlichen Geistesausgießung hätte eine eigene Studie erfordert, etwa im Sinne von K. Schlütz, Isaias 11, 2 (die sieben Gaben des Heiligen Geistes) in den ersten vier Jahrhunderten, in: Alttestamentliche Abhandlungen XI/4, Münster i. W. 1932.

Man dürfte vielleicht der Arbeit einen gewissen Gegenwartswert zuerkennen. Nicht durch den „Geist dieser Welt", nicht

durch den Geist des Rationalismus, des modernen Totengräbers der menschlichen Persönlichkeit, sondern durch den „Geist des Herrn", den „Heiligen Geist" kann unsere bis in die Grundfeste erschütterte menschliche Gesellschaft gerettet und erneuert werden.

Meinen verehrten Ordensobern, die mir trotz der ungünstigen Zeitverhältnisse in zuvorkommender Weise einen mehrjährigen Studienaufenthalt in der Ewigen Stadt ermöglichten, möchte ich auch an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank aussprechen. Besondern Dank schulde ich meinen Mitbrüdern Hochwürden Herrn P. Josef Löw, Vizerelator an der geschichtlichen Abteilung der Ritenkongregation (Rom), der mir in allzeit edler Bereitschaft mit Rat und Tat behilflich war, sowie Univ.-Doz. DDr. Claus Schedl (Wien), dessen selbst- und rastlosen Bemühungen ich es zu verdanken habe, daß das Werk beim rührigen Verlag Herder, Wien, herauskommen kann. In besonderer Weise möchte ich noch dem Hochw. Herrn P. A. Bea, dem Alt-Rektor des Päpstlichen Bibelinstitutes, meinen aufrichtigsten Dank kundgeben, denn er hat meine Arbeit mit unverdrossener Teilnahme begleitet und durch wertvolle Hinweise und Ratschläge gefördert.

Wegen der Ungunst der Zeitverhältnisse konnten wir leider die hebräischen Wörter nicht in der Urschrift, sondern bloß in einer ungenauen Umschrift wiedergeben.

Echternach (Luxemburg), am Feste des heiligen Kirchenlehrers Alfons von Liguori, 2. August 1949.

Der Verfasser.

INHALTSANGABE

VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN

Für die Zeitschriften werden die Abkürzungen benützt, die jeweils vor dem Elenchus Bibliographicus Biblicus in „Biblica" 1939 bis 1947 vorgeschlagen werden.

AAS	= Acta Apostolicae Sedis
AtlAbh	= Alttestamentliche Abhandlungen
BH	= Biblia Hebraica
BK	= Biblischer Kommentar über das AT, hsg. von Fr. Delitzsch und C. Fr. Keil
BR	= Biblisches Reallexikon, hsg. von E. Kalt, 2. Aufl.
BbltS	= Bibliotheca Sacra
BhZAW	= Beihefte zur Zeitschrift für die atl Wissenschaft
Bib	= Biblica
BibZ	= Biblische Zeitschrift
BibZfr	= Biblische Zeitfragen
BtrFördChristlTh	= Beiträge zur Förderung christlicher Theologie
BtrWANT	= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
CSEL	= Corpus Scriptorum Eccles. Latinorum
CSS	= Cursus Sacrae Scripturae, hsg. von R. Cornely, J. Knabenbauer usw.
DA	= Dictionnaire apologétique de la foi catholique, hsg. von A. d'Alès
DB(Hastings)	= A Dictionary of the Bible, hsg. von I. A. Hastings-I. A. Selbie
DTC	= Dictionnaire de la Théologie catholique, hsg. von A. Vacant-E. Mangenot-E. Amann
EB	= Études Bibliques, hsg. von M. J. Lagrange usw.
EHAT	= Exegetisches Handbuch zum AT, hsg. von J. Nikel und A. Schulz
EphThLov	= Ephemerides Theologicae Lovanienses
ExpTim	= Expository Times
FgRelLitANT	= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

FreibThSt	= Freiburger theologische Studien
Greg	= Gregorianum
HAT	= Handbuch zum AT, hsg. von O. Eissfeldt
HB	= Herders Bibelkommentar: Die Hl. Schrift für das Leben erklärt von E. Kalt (AT) und W. Lauck (NT)
HK	= Göttinger Handkommentar zum AT, hsg. von W. Nowack
HSAT	= Die Heilige Schrift des AT, hsg. von F. Feldmann und H. Herkenne
HSNT	= Die Heilige Schrift des NT, hsg. von F. Tillmann
HibbJ	= Hibbert Journal
ICC	= The international critical commentary, hsg. von S. R. Driver-A. Plummer-C. A. Briggs
JBibLit	= Journal of biblical Literature
KAT	= Kommentar zum AT, hsg. von E. Sellin
KHK	= Kurzgefaßter Handkommentar zum AT, hsg. von K. Marti
KK	= Kurzgefaßter Kommentar zu den Schriften des AT, hsg. von H. L. Strack und O. Zöckler
KWK	= Kurzgefaßter wissenschaftlicher Kommentar zu den Heiligen Schriften des AT, hsg. von B. Schäfer
LThK	= Lexikon für Theologie und Kirche, hsg. von M. Buchberger
MVAsAegG	= Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft
NKiZ	= Neue Kirchliche Zeitschrift
NThTs	= Nieuw theologisch Tijdschrift
NtlAbh	= Neutestamentliche Abhandlungen
PG	= Patrologia graeca
PL	= Patrologia latina
RBib	= Revue Biblique
RE	= Realencyclopaedie für protestantische Theologie und Kirche, hsg. von A. Hauck, 3. Aufl.
RGG	= Die Religion in Geschichte und Gegenwart, hsg. von H. Gunkel und L. Zscharnack, 2. Aufl.
RScPhilTh	= Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RSém	= Revue sémitique d'epigraphie et d'histoire ancienne
RechScRel	= Recherches de science religieuse
RelCult	= Religion y Cultura

Schol	= Scholastik
SchwKiZ	= Schweizerische Kirchenzeitung
StiZt	= Stimmen der Zeit
TU	= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
Th	= Theology
ThGl	= Theologie und Glaube
ThPQ	= Theologisch-praktische Quartalschrift
ThQ	= Theologische Quartalschrift
ThR	= Theologische Revue
VerbDom	= Verbum Domini
ZAW	= Zeitschrift für die atl Wissenschaft
ZKTh	= Zeitschrift für katholische Theologie

LITERATURVERZEICHNIS

Vorbemerkung. In dieses Verzeichnis werden nicht alle im Laufe der Arbeit angeführten Werke aufgenommen. Vor allem wird Wert darauf gelegt, eine so viel wie möglich vollständige Aufzählung der Studien kleineren und größeren Umfangs über den alttestamentlichen Begriff des Geistes im allgemeinen und des Gottesgeistes im besonderen zu bieten, auch dann, wenn die eine oder andere kein wesentlich neues Material zur Frage beisteuert.

Von Arbeiten allgemeinen Inhalts und von Werken über die messianischen Weissagungen werden nur die wichtigeren verzeichnet.

Die bekannten Kommentare zu den Propheten werden jeweils zu Beginn der betreffenden Stellen vermerkt. Sonstige Schriften werden an Ort und Stelle angeführt.

Erscheint im Laufe der Arbeit ein Werk mit dem bloßen Namen des Verfassers, so ist entweder ein an der betreffenden Stelle in Frage kommender Prophetenkommentar gemeint oder ein in der Literaturübersicht angezeigtes Werk.

An Textausgaben wurden benützt:

Hebräischer Text (MT): Biblia Hebraica (BH)... edidit R. Kittel, textum masoreticum curavit P. Kahle, edit. tertiam denuo elaboratam ad finem perduxerunt A. Alt et O. Eißfeldt, Stuttgartiae 1937.

Griechischer Text (LXX): Septuaginta id est V. T. graece iuxta LXX interpretes edidit A. Rahlfs, Stuttgartiae 1935.

Jos. Ziegler, Isaias, in: Septuaginta, V. T. graecum, auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum, vol. XIV., Göttingen 1939.

Jos. Ziegler, Duodecim Prophetae, in: Septuaginta ... Vol. XIII., Göttingen 1943.

Jos. Ziegler, Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias, in: AtlAbh 12, 3, Münster i. W. 1934.

Lateinischer Text (Vulg.): Biblia Sacra Vulgatae editionis Sixti V Pont. Max. iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita, ex tribus editionibus Clementinis critice descripsit ... P. M. Hetzenauer, ed. 3. recognita, Ratisbonae 1929.

Addis, W. E.: Spirit, in: Encyclopaedia Biblica, edited by T. K. Cheyne and J. Sutherland Black IV, London 1903, 4751 f.

Armerding, Carl: The Holy Spirit in the O. T., in: BbltS 92 (1935) 277—291. 433—441.

Bertholet, Alfred: Geist: II. Geist und Geistesgaben im AT, in: RGG II², Tübingen 1928, 940—942.

Blau, L.: Holy Spirit, in: The Jewish Encyclopedia VI, New York and London 1907, 447—450.

Brenner, F.: Spirit and Power of Elijah, in: ThQ Wisconsin 34 (1938) 16—25; 35 (1939) 183—193.

Briggs, Charles A.: The use of rûʾach in the O. T., in: JBibLit 19 (1901) 132—145.

Buber, Martin: Königtum Gottes, 2. Aufl., Berlin 1936.

Büchsel, Friedrich: Der Geist Gottes im N. T., Gütersloh 1926.

Burton, Ernest de Witt: Spirit, Soul, and Flesh, in: Historical and linguistic Studies. II. Series. Vol. III, Chicago 1918.

Caspari, Wilhelm: „Der Geist des Herrn ist über mir", in: NKiZ 40 (1929) 729—747.

Ceuppens, F.: De prophetiis messianicis in Antiquo Testamento, Romae 1935.

Closen, Gustav E.: Die Sünde der „Söhne Gottes", Gen. 6, 1—4, in: Scripta Pontificii Instituti Biblici, Rom 1937.

Cremer, A. H.: Geist, heiliger, in: RE, 3. Aufl. VI, Leipzig 1899, 444—450.

— Geist des Menschen, in: RE, 3. Aufl. VI, Leipzig 1899, 450—457.

Cripps, R. S.: The Holy Spirit in the O. T., in: Th 24 (1932) 272—80.

Davidson, A. B.: The spirit of God in the O. T., in: ExpTim 11 (1899/1900) 21—24.

Dennefeld, Louis: Le Messianisme, Paris 1929 (= DTC 10 [1929] 1404—1568). Durch Dekret des Hl. Offiziums vom 16. Dezember 1930 auf dem Index: vgl. AAS 23 (1931) 14.

Driver, George Hibbert: The doctrine of the Holy Spirit, in: BbltS 93 (1936) 26—40.

Dürr, Lorenz: Ursprung und Ausbau der israel.-jüd. Heilandserwartung, Berlin 1925.

— Die Wertung des göttlichen Wortes im AT und im antiken Orient. Zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte des ntl Logosbegriffes, in: MVAsAegG Bd. 42, Heft 1, Leipzig 1938.

Dussaud, René: La notion d'âme chez les Israélites et les Phéniciens, in: Syr 16 (1935) 267—277.

Eichrodt, Walter: Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel, in: BtrFördChristlTh 25/3, Gütersloh 1920.

— Theologie des AT. Leipzig 1 (Leipzig 1933); 2 (1935); 3 (1939).

Gächter, Paul: Zum Pneumabegriff des hl. Paulus, in: ZKTh 53 (1929) 345—408.

Garofalo, Salvatore: La nozione profetica del „Resto d'Israele", in: Lateranum. Nova Series. An. VIII. N. 1—4, Romae 1942.

Giesebrecht, Friedrich: Die Berufsbegabung der atl Propheten, Göttingen 1897.

Goguel, Maurice: La notion johannique de l'Esprit et ses antécédents historiques, Paris 1902.

Gressmann, Hugo: Der Messias (nach dem Tode des Verfassers veröffentlicht von H. Schmidt), in: FgRelLitANT. Neue Folge 26. Heft. Der ganzen Folge 43. Heft, Göttingen 1929. — Es ist die unvollendete Umarbeitung des früheren Werkes: Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, in FgRelLitANT 6. Heft, Göttingen 1905.

Gunkel, Hermann: Die Wirkungen des hl. Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus, 3. Auflage, Göttingen 1909.

Hehn, Johannes: Zum Problem des Geistes im alten Orient und im AT, in: ZAW 43 (1925) 210—25.

Heinisch, Paul: Theologie des AT (HSAT). Ergänzungsband I, Bonn 1940.

Hempel, Johannes: Gott und Mensch im AT, 2. Aufl., in: BeitWissANT 38. Heft, Stuttgart 1936.

Hoepers, Matthaeus: Der Neue Bund bei den Propheten, in: FreibThSt 39. Heft, Freib. i. Br. 1933.

Hoyle, R. Birch: Spirit (Holy), Spirit of God, in: Encyclopaedia of Religion and Ethics (Hastings) XI, Edinburgh 1920, 784—803.

Imschoot, Paul van: L'action de l'esprit de Jahvé dans l'AT, in: RScPhilTh 23 (1934) 553—587.

— L'esprit de Jahvé, source de vie dans l'AT, in: RBib 44 (1935) 481—501.

— L'esprit de Jahvé et l'alliance nouvelle dans l'AT, in: EphThLov 13 (1936) 201—226.

Imschoot, Paul van: Sagesse et esprit dans l'AT, in: RBib 47 (1938) 23—49.
— L'esprit de Jahvé, principe de vie morale dans l'AT, in: EphThLov 16 (1939) 457—467.
— Geest und Geest, heilige, in: Bijbelsch Woordenboek, Roermond 1941—1947, 470—485.

Jackson, George: What do we mean by the „Holy Spirit", in: HibbJ 24 (1925) 499—512.
Joüon, Paul: Grammaire de l'hébreu biblique, Rome 1923.
— Quelques remarques sur Gen. 1, 2, in: RechScRel 16 (1926) 304—307.
Junker, Hubert: Prophet und Seher in Israel, Trier 1927.

Kalt, Edmund: Geist, in: BR, 2. Auflage I, Paderborn 1938, 625—634.
Kaupel, Heinrich: Die Dämonen im AT, Augsburg 1930.
— „Der Herr der Geister", in: BibZ 24 (1939) 249—251.
Kleinert, P.: Zur atl Lehre vom Geiste Gottes, in: Jahrbücher für deutsche Theologie 12 (1867) 3—59.
Köberle, Justin: Natur und Geist nach der Auffassung des AT, München 1901.
— Gottesgeist und Menschengeist im AT, in: NKiZ 13 (1902) 321—347.
Köhler, Ludwig: Theologie des AT, Tübingen 1936.

Lailaw, J.: Spirit, in: DB (Hastings) IV, Edinburgh 1905, 611—612.
Lamorte, A.: La notion de rouah chez les Prophetes, in: Études théologiques et religieuses 8 (1933) 97—111.
Lebreton, Jules: Histoire du dogme de la Trinité, 6. éd., I, Paris 1927.
Lichtenstein, M.: Das Wort nephes in der Bibel. Eine Untersuchung über die historischen Grundlagen der Anschauung von der Seele und die Entwicklung der Bedeutung des Wortes nephes, in: Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums. Bd. IV, Heft 5—6. Berlin 1920.
Leisegang, Hans: Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik, in: Veröffentlichungen des Forschungsinstitutes f. vergl. Religionsgeschichte an der Universität Leipzig, herausgegeben von Prof. Dr. H. Hans. Nr. 4, Leipzig 1922.

Macgregor, W. M.: The spirit of God, in: ExpTim 48 (1936/37) 502—505.
Matthes, J. C.: De heilige Geest, in: NThTs 1 (1912) 111—132.
McClellan, William: The meaning of rûªch 'Elohim in Gen. 1, 2, in: Bib 15 (1934) 517—527.
Meilhany, A.: The Holy Spirit in the O. T., Staunton 1900.

Moody, Campbell N.: Spiritual Power in Pagan Religions and in the O. T., in: ExpTim 38 (1926/27) 180—184.
— Spiritual Power in the later Judaism and in the N. T., in: ExpTim 38 (1926/27) 557—561.
Mowinkel, Sigmund: The „Spirit and the Word" in the pre-exilic Reforming Prophets, in: JBibLit 53 (1934) 199—227.
— A Postscript to the paper „The Spirit and the Word in the preexiling Reform-Prophets", in: JBibLit 56 (1937) 261—265.

Palmieri, Aurelius: Esprit-Saint, in: DTC V, Paris 1913, 676—683.
Peters, John P.: The wind of God, in: JBibLit 30 (1911) 44—54; 33 (1914) 81—86.
Peters, Norbert: Weltfriede und Propheten, Paderborn 1917.
Preisigke, Friedrich: Vom göttlichen Fluidum nach ägyptischer Anschauung, Leipzig und Berlin 1922.
Prümm, Karl: Der christliche Glaube und die altheidnische Welt, II. Bd., Leipzig 1935.
Robinson, H. Wheeler: The Holy Spirit in the Bible, in: ExpTim 39 (1927/28) 4—8.
Robinson, John: The Holy Spirit in Creation, in: ExpTim 5 (1893/94) 467—470.
Ruesche, Franz: Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach Auffassung der griech. und hellenist. Antike, der Bibel und der alten alexandrinischen Theologen, in: Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. 5. Ergänzungsband, Paderborn 1930.
— Pneuma, Seele und Geist, in: ThGl 23 (1932) 606—625.
— Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele, in: Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 18. Bd., 3. Heft, Paderborn 1933.

Sabatier, A.: Mémoire sur la notion hébraïque de l'esprit (Gratulationsschrift der protestantischen Theologenfakultät zu Paris für Herrn Prof. Ed. Reuss in Straßburg), Paris 1879.
Schlütz, Karl: Isaias 11,2 (Die sieben Gaben des Hl. Geistes) in den ersten vier christlichen Jahrhunderten, in: AtlAbh XI/4. Münster i. W. 1932.
Schoemaker, William Ross: The use of rûªch in the O. T., in: JBibLit 23 (1904) 13—35.
Schwab, Johann: Der Begriff der nefes in den hl. Schriften des A. T. Ein Beitrag zur altjüdischen Religionsgeschichte, Borna-Leipzig 1913.
Scott, Ernest: The Spirit in the N. T., London 1923.
Siebeck, H.: Die Entwicklung der Lehre vom Geist (Pneuma) in der Wissenschaft des Altertums, in: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 12 (1880) 361—407.
— Neue Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Geistbegriffs, in: Archiv für Geschichte der Philos. 20 (1914) 1—16.

Smoronski, Kasimir: „Et Spiritus Dei ferebatur super aquas", in: Bib 6 (1925) 140—156. 275—293. 361—395.

Sokolowski, Emil: Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus, Göttingen 1903.

Swete, Henry Berclay: Holy Spirit, in: DB (Hastings) II, Edinburgh 1900. 402—411.

Touzard, J.: Isaïe XI, 2—3a et les sept dons du Saint-Esprit, in: RBib 8 (1899) 249—266.

Vaccari, Alberto: De nominibus Emmanuelis (Is. 7, 14: 9, 5), in: VerbDom 11 (1931) 7—15.
— Spiritus septoformis ex Is. 11, 2, in: VerbDom 11 (1931) 129—133.
— I Carmi del „Servo di Jahve". Ultime resonanze e discussioni, in: Miscellanea Biblica (edita a Pont. Inst. Bibl. ad celebrandum annum XXV ex quo conditum est Institutum 1909 — VII Maii — 1934. II, Roma 1934, 216—244.
— Theologia Veteris Testamenti, vol. I et II., Romae 1941 (als Manuskript gedruckt).

Verbeke, Gérard: L'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à St. Augustin, Paris-Louvain 1945.

Völlmecke, Albert Maria: Isaias 11, 2 und die sieben Gaben des Hl. Geistes, in: St. Gabrieler Studien. VIII. Festschrift zum fünfzigjährigen Bestandsjubiläum des Missionshauses St. Gabriel, Wien-Mödling 1939, 205—288.

Volz, Paul: Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im AT und im anschließenden Judentum, Tübingen 1910.
— Der Hl. Geist in den Gathas des Sarathuschtra, in: Eucharisterion. Studien zur Religion und Literatur des A und NT. Hermann Gunkel zum 60. Geburtstag, dem 23. Mai 1922, dargebracht, in: FgRelLitANT 1. Teil, N. F. 19. Heft. Der ganzen Folge 36. Heft, Göttingen 1923, 323—345.

Walvoord, John F.: The Work of the Holy Spirit in the O. T., in: BbltS 97 (1940) 289—317. 410—434.
— The Eschatology of the Holy Spirit, in: BbltS 99 (1942) 418—427.

Wendt, Hans Hindrich: Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch, Gotha 1878.

Westphal, Alexandre: Chair et Esprit. Essai sur le développement de ces deux notions dans l'ancien et le nouveau Testament, Toulouse 1885.
— Esprit, in: Dictionnaire encyclopédique de la Bible I, Paris 1932, 370—372.

Wood, J. F.: The Spirit of God in biblical literature, London 1904.

Zorell, Franciscus: Lexicon hebr. et aramaicum Veteris Testamenti, Romae. Erscheint seit 1940.

EINLEITUNG

Das Geist-Gottes-Problem im Alten Testament hat bis jetzt in der exegetischen Literatur nicht eine so eingehende Behandlung gefunden wie der entsprechende Pneumabegriff des Neuen Testaments[1].

Neben den einschlägigen Abschnitten in den alttestamentlichen Theologien, zum Beispiel von G. F. Öhler, A. Dillmann, E. Kautzsch, E. König, L. Köhler, W. Eichrodt, P. Heinisch sowie einer Reihe von Artikeln in biblischen Wörterbüchern und Zeitschriften, wird in der Regel auch in den Studien über den Geist Gottes im Neuen Testa-

[1] Siehe zum Beispiel B. J. Buchanan, The office and work of the Holy Spirit, 6. ed., Edinburgh 1847; J. E. Cumming, „Through the eternal spirit". A. Bible Study on the Holy Ghost, London (zirka) 1866; H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus, Freiburg i. B. 1899; K. F. Nösgen, Das Wesen und Wirken des Heiligen Geistes I., Berlin 1905; II., Berlin 1907; E. W. Winstanley, Spirit in the N. T. An inquiry into the use of the word „Pneuma" in all passages and a survey of the evidence of the Holy Spirit, Cambridge 1908; H. B. Swete, The Holy Spirit in the N. T., London 1909; A. C. Downer, The mission and ministration of the Holy Spirit, Edinburgh 1909; H. Gunkel, Die Wirkungen des hl. Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus, Göttingen 1909; E. Scott, The Spirit in the N. T., London 1923; F. Büchsel, Der Geist Gottes im N. T., Gütersloh 1926.

Einzelstudien: E. Sokolowski. Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus, Göttingen 1903; H. Bertrams, Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus, in: NtlAbh IV/4, Münster i. W. 1913; W. Reinhard, Das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen nach den Briefen des Apostels Paulus, Freiburg 1918; W. Tosetti, Der Heilige Geist als göttliche Person in den Evangelien, Düsseldorf 1918; H. von Baer, Der Heilige Geist in den Lukasschriften, in: BtrWANT. Dritte Folge, Heft 3. Der ganzen Sammlung Heft 39, Stuttgart 1928.

ment eine Abhandlung über den Gottesgeistbegriff im Alten Testament vorausgeschickt in der richtigen Erkenntnis, daß der Weg zur Erfassung der neutestamentlichen Geisteswirkungen über die alttestamentliche Geistesvorstellung geht[2], daß die Grundlage der neutestamentlichen Geistesauffassung im Alten Testament zu suchen ist und nicht etwa in der Welt des Hellenismus[3] oder des Parsismus[4].

Eine eigentliche Monographie über die rûᵃch jahweh im Alten Testament haben wir P. Volz zu verdanken[5]. Diese

[2] Vgl. z. B. H. Gunkel, a. a. O. 31—34; passim; E. Scott, a. a. O. 11—44; F. Büchsel, a. a. O. 1—36; A. C. Downer, a. a. O. 7—20; K. F. Noesgen, a. a. O. 28—34.

[3] So H. Leisegang, Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik, Leipzig 1922. Zu diesem vollständig mißglückten Erklärungsversuch bemerkt K. Prümm: „Dieser in so unerhörtem Sinn gemeinhellenistische Gattungsbegriff: Der heilige Geist, wie ihn Leisegang einführt, ist eine Erfindung seines Urhebers" (Der christliche Glaube und die altheidnische Welt, II, Leipzig 1935, 114). — Neuestens hat G. Verbeke den absolut selbständigen Charakter des alttestamentlichen Inspirationsbegriffs gegenüber der hellenistischen Auffassung der Inspiration überzeugend nachgewiesen: L'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à saint Augustin, Paris — Louvain 1945.

[4] So P. Volz, Der Geist Gottes, Tübingen 1910, 175—179. Ausführlicher in seinem Aufsatz: Der hl. Geist in den Gathas des Sarathuschtra (Eucharisterion), in: FgRelLitANT 19 (1923) 323—345 bes. 343 f. Die Gathas des Avesta sprechen von einem „Heiligen Geiste", dem Spenta Mainyu, dem Urprinzip des Guten. In seinen Wirkungen auf Welt und Mensch ist der Heilige Geist das Prinzip des physischen und sittlichen Lebens, der Vermittler des Wissens und der Gotteserkenntnis. — Trotz einer gewissen Ähnlichkeit zwischen der Auffassung des Heiligen Geistes im Parsismus und im AT ist nicht an ein Abhängigkeitsverhältnis zu denken. Denn eine derartige Berührung könnte erst für die hellenistische Zeit in Frage kommen, wo das AT längst eine eigene stark ausgeprägte Geistestheologie hatte. Ferner, die Verselbständigung des „Heiligen Geistes" in der persischen Religion ist mehr und mehr zurückgetreten, um schließlich in Ahura-Mazda aufzugehen, während die alttestamentliche Entwicklung der Geistesidee in entgegengesetzter Richtung verlief. Vgl. W. Eichrodt, Theologie des AT II 31.

[5] Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im AT und im anschließenden Judentum, Tübingen 1910. Die These von Volz ist von Fr. Häusermann, Wortempfang und Symbol in der alttestamentlichen Prophetie, in: BhZAW 58 (1932) 26, einfach übernommen worden. — Mit dem oben gemachten Vorbehalt können wir dem Urteil

umfassende Studie ist immer noch grundlegend durch die sorgfältige Sichtung des überaus reichhaltigen Stoffes, wenn auch noch ganz beherrscht von der Wellhausenschen Entwicklungslehre. Es dürfte wohl am Platze sein, eine kurze Übersicht der Ausführungen von Volz zu bieten. Nach den Postulaten der historisch-kritischen Schule hätte der Geistesbegriff folgende Entwicklung durchgemacht:

a) Auf der niedrigsten Stufe herrscht die animistische oder polydämonistische Vorstellung, wonach der Geist als Dämon aufgefaßt wird, der den Menschen plagt und zu allem Bösen treibt (zum Beispiel Nm 5, 14; 1 Sm 16, 14 f.; 3 Kg 18, 12; 4 Kg 2, 16) (S. 2—6).

b) Weiter denkt man sich die rûᵃch als einen Geist, der sich dem Menschen vorübergehend „einkörpert" und ihn zu außergewöhnlichen Handlungen befähigt. So stellt man sich die „ekstatische Raserei" der Nabis, die kriegerische und religiöse Begeisterung, physische Riesenkraft und übernatürliches Wissen als Wirkungen des rûᵃch-Geistes vor (S. 6—23).

c) Dieses Geistwesen ergreift nur vorübergehend Besitz vom Menschen. Da es aber Leute gibt, die in ununterbrochener Verbindung mit der übersinnlichen Welt zu stehen scheinen, so erklärt man sich das so, daß sie einen übersinnlichen Stoff, ein göttliches Fluidum, in sich tragen und daher „Männer des Geistes" (Os 9, 7) oder „Männer Gottes", wie Elias und Elisäus (3 Kg 13, 1ff.; 17, 18; 4 Kg 1, 9; 4, 7) genannt werden. Dieses Fluidum aber hat ursprünglich mit Jahweh gar nichts gemein. Es ist das übersinnliche Element der Gottheit oder der himmlischen Welt, in der Jahweh nur eine umschriebene Persönlichkeit ist, und flutet im ganzen Kosmos, wo es sich durch seine geheimnisvolle, dämonische Wirksamkeit offenbart (S. 23—58, bes. 53—58).

d) Erst nach Überwindung der Naturreligion durch den Monotheismus der Propheten wird die rûᵃch mit Jahweh in Verbindung gebracht; sie wird Jahweh ein- und untergeordnet. Das göttliche Fluidum wird „der Ruh-stoff Jahwehs, und Jahweh, der nun das gesamte übersinnliche Gebiet umfaßt, wird der einzige Inhaber der Gottheits-Ruh" (S. 70). Die rûᵃch

H. Gunkels in der Besprechung des Volzschen Buches nur beipflichten: „Auf jeden Fall... wird dieses Buch schon wegen seines umfassenden Materials von niemanden ohne Nutzen gelesen werden und sicherlich in der Geschichte der rûᵃch-Forschung einen ehrenvollen Platz behaupten", in: TLZ 38 (1913) 805.

bedeutet jetzt die Göttlichkeit Jahwehs. Deshalb werden der rûᵃch jahweh die Eigenschaften Gottes zugeschrieben, so daß der Geist Jahwehs nun dessen Unvergänglichkeit, geistige Erhabenheit und sittliche Vollkommenheit bedeutet. Im Verhältnis zur Welt ist die rûᵃch jahweh die unpersönliche Kraft Gottes, die physisches und vor allem sittliches Leben bewirkt. Isaias gebührt das Verdienst, die rûᵃch mit Jahweh verbunden und auf diese Weise vergeistigt und versittlicht zu haben. Seit Isaias ist die rûᵃch jahweh vorzüglich die sittliche Kraft, die dann Ezechiel von der Gemeinschaft auf den einzelnen Menschen überträgt (S. 62—77).

e) In der nachexilischen Zeit wird die rûᵃch jahweh, das heißt die Natur und Kraft Jahwehs, dann hypostasiert (S. 145 bis 169).

f) In der Weisheitsliteratur endlich wird die rûᵃch jahweh als Prinzip des sittlichen Lebens mit der Weisheit identifiziert (S. 169—194).

Das ist in großen Zügen die These von Volz, die, von der Voraussetzung der wesentlichen Entwicklung der Religion Israels ausgehend, folgende Stufen in der alttestamentlichen Geistesauffassung feststellen zu können meint: Dämon, Geistwesen, göttliches Fluidum, Jahwehs unpersönliche Kraft, Hypostase[6].

Hier sei vorderhand nur soviel bemerkt, daß neben manchen wertvollen Ausführungen die Grundthese von Volz zu den gesicherten Ergebnissen der vergleichenden Religionswissenschaft in schroffem Widerspruch steht, wonach durchweg am Anfang des religiösen Denkens eines Volkes nicht die niedrigste Religionsform, etwa Animismus oder Dämonismus steht, sondern der Glaube an einen persönlichen Gott[7]. Besonders willkürlich ist es, diese dämonistische Geistesauffassung in die Literatur des Alten Testaments hineinzutragen, die gleich auf den ersten Seiten einen ausgeprägten Monotheismus aufweist und wo die rûᵃch als rûᵃch jahweh dargestellt wird (Gn 2, 7; 6, 3 = J)[8].

[6] „Der ganze Entwicklungsgang (des Geistbegriffes) veranschaulicht den allgemeinen Prozeß der Vergeistigung und der Versittlichung, den die israelitisch-jüdische Religion durchlebte", Der Geist Gottes 194.

[7] Vgl. W. Schmidt, Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte (Münster i. W. 1930) 178—210; H. Pinard de la Boullaye, L'étude comparée des Religions I (Paris 1922) 370—376; N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens 2, Leipzig 1926; siehe dazu A. Bea, Der heutige Stand der Pentateuchfrage, in: Bib 16 (1935) 186. 191 f.

Die neuesten protestantischen alttestamentlichen Theologien von L. Köhler[9] und W. Eichrodt[10] haben denn auch die Grundthese von Volz stillschweigend aufgegeben. Für nähere Einzelheiten sei auf den ersten Teil vorliegender Abhandlung verwiesen, in dem eine gedrängte Gesamtschau der verschiedenen Bedeutungen des Wortes rûᵃch geboten wird[11].

Auf katholischer Seite hat neben Ausführungen von J. Lebreton[12] besonders P. van Imschoot dem Geist-Gottes-Problem eine Reihe aufschlußreicher Aufsätze gewidmet, denen wir manche Anregung verdanken[13].

Ziel und Zweck der vorliegenden Untersuchung ist aber nicht die Gesamtdarstellung der Wirkungen des Gottesgeistes in der alttestamentlichen Heilsordnung schlechthin. Der Rahmen ist enger gezogen. Es soll nur die von den Propheten für die messianische Zeit in Aussicht gestellte allgemeine wunderbare Geistesausgießung zur Darstellung gebracht werden[14].

Ein tieferes Verständnis der endzeitlichen Gottesgeist-Wirkungen kann man aber nur gewinnen, wenn man sie in

[8] P. Volz muß gestehen: „In der jetzigen Literatur des AT, die von Anfang an eine monotheistische Tendenz zeigt, ist die Ruh (sic!) vorwiegend als „Ruh Jahwes" vorgestellt", in: Der Geist Gottes 62.

[9] Theologie des AT (1936) 95—104.

[10] Theologie des AT 2 (1935) 18—31. Siehe auch F. Büchsel, Der Geist Gottes im NT 1—36.

[11] Eine Widerlegung der animistischen Geistesauffassung siehe bei P. van Imschoot, L'esprit de Jahvé, principe de vie morale dans l'A. T., in: EphThLov 16 (1939) 459 f; W. Eichrodt, Theologie des AT II 67.

[12] Histoire du dogme de la Trinité I (1927) 111—122. Auf Lebreton fußt K. Prümm, Der christliche Glaube und die altheidnische Welt 2 (1935) 113—125; siehe auch P. Heinisch, Theologie des AT (HSAT), Bonn 1940, 86—94.

[13] Siehe die Literaturübersicht.

[14] Die bisher einzige zusammenfassende Studie über die endzeitlichen Gottesgeist-Wirkungen stammt aus der Feder von P. van Imschoot, l'esprit de Jahvé et l'alliance nouvelle dans l'A. T., in: EphThLov 13 (1936) 201—226. P. Volz widmet den „Pneumatikern der Zukunft" einen kurzen Abschnitt, in: Der Geist Gottes 87—94. Vgl. J. F. Walvoord, The Eschatology of the Holy Spirit, in: BbltS 99 (1942) 418—427.

die rûᵃch-jahweh-Anschauung der alttestamentlichen Heilsordnung hineinstellt. Weil die Wirkungen des Gottesgeistes in der messianischen Zeit organisch aus der alttestamentlichen Geistesauffassung herauswachsen, so muß diese zuerst in ihrer Bedeutung und Wirkung untersucht werden. Das Neue in der messianischen Geistesausgießung besteht in der Vertiefung und wirksamen Erfüllung der alttestamentlichen Geisteswirkungen. Damit erreicht man einen Höhepunkt der alttestamentlichen Geistesvorstellung, ja der alttestamentlichen Theologie überhaupt.

Die alttestamentliche Bibelwissenschaft hat bisher in reichem Maße vor allem die etymologische Bedeutung der einzelnen Begriffe festgelegt. Aber nach einer treffenden Bemerkung von Claus Schedl „fehlt es noch sehr an philologischen Einzeluntersuchungen, die eine Gesamtschau eines jeweiligen Begriffes bieten"[15]. In diesem Sinne möchte vorliegende Arbeit einen Beitrag liefern zur Errichtung des Gebäudes der alttestamentlichen Theologie, in der die Lehre vom Geiste des Herrn eine hervorragende Rolle spielt.

Mit dem Fehlen einer diesbezüglichen Monographie hängt auch die Tatsache zusammen, daß in den meisten theologischen Handbüchern und Nachschlagewerken die Grundlage des Geheimnisses vom Heiligen Geiste fast kaum oder überhaupt nicht im alttestamentlichen Geist-Gottes-Begriff gesucht wird[16]. So dürfte auch in dieser Hinsicht die Studie einem tieferen Verständnis der Theologie des Heiligen Geistes förderlich sein.

In einem ersten Teil sollen der Bedeutungsgehalt der rûᵃch im allgemeinen (Kap. 1) und die Wirkungen der rûᵃch jahweh in der alttestamentlichen Heilsordnung im besonderen zur Sprache kommen (Kap. 2).

Im zweiten Teil werden dann in eingehender Weise die Folgen der allgemeinen Mitteilung des Gottesgeistes untersucht: im Messias (Kap. 3), in der messianischen Heilsgemeinschaft (Kap. 4) und in deren einzelnen Gliedern (Kap. 5 und 6).

Die Arbeit wird abgeschlossen durch eine kurze Zusammenfassung und gekrönt durch das Ergebnis.

---

[15] Bibelwissenschaft am Scheideweg? in: Wissenschaft und Weltbild. Vierteljahrschrift für alle Gebiete der Forschung I (Wien 1948) 176.

[16] Im Artikel „Geist, Heiliger" des vielverbreiteten LThK (IV, Freiburg im Breisgau 1932, 348—352) wird der alttestamentliche Geistbegriff mit keiner Silbe erwähnt.

I. TEIL

Die rûᵃch in der alttestamentlichen Heilsordnung

1. Kapitel

Begriff der rûᵃch in der alttestamentlichen Heilsordnung

Begriff und Sprachgebrauch des Wortes rûᵃch im Alten Testament zu bestimmen, ist nicht so leicht, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. „Wohl auf allen philosophischen und theologischen Gebieten werden die schwersten Fragen da angerührt, wo vom ‚Geist' die Rede ist. Diese Schwierigkeit wird noch bedeutend gesteigert, wenn es sich um den ‚Geist' in der Literatur des Alten Orients handelt, dessen Denk- und Vorstellungsformen von den unseren gar so weit entfernt sind"[1]. Wir dürfen vom alttestamentlichen Schriftsteller keine philosophischen Abstraktionen, keine streng umschriebenen philosophischen Begriffe erwarten. Die sinnliche Wortbedeutung ist, wie wir sehen werden, einer primitiven Naturanschauung entnommen, und deshalb wohl ist „der Geist und die Art wie der Umfang seines Wirkens... im Alten Testament eine Größe mit eigentümlichen fließenden, undeutlichen Umrissen"[2].

Daß die rûᵃch in der alttestamentlichen Heilsordnung eine ganz bevorzugte Stellung einnimmt, geht allein schon aus der Häufigkeit, mit der der Ausdruck in mannigfachster Bedeutung verwendet wird, hervor. Im hebräischen Text kommt rûᵃch 378 mal vor[3]. Mit 335 Belegen steht LXX hinter dem masoretischen Text etwas zurück[4].

---

[1] G. E. Closen, Die Sünde der „Söhne Gottes", Rom 1937, 40. Siehe ferner L. Dürr, Die Wertung des göttlichen Wortes im AT und im antiken Orient, in: MVAsAegG 42 (1938) 144.

[2] L. Köhler, Theologie des AT, Tübingen 1936, 103.

[3] R. Birch Hoyle, Spirit (Holy), in: Encyclop. of Religion and Ethics XI, Edinburgh 1920, 784.

[4] rûᵃch ist 279 mal mit πνεῦμα übersetzt, gegen 50 mal mit ἄνεμος, fünfmal mit θυμός, viermal mit πνοή, zweimal mit ψυχή, einmal mit δειλινόν usw. Vgl. H. B. Swete, Holy Spirit, in: DB (Hastings) II⁶, Edinburgh 1905, 402; P. Gächter, Zum Pneumabegriff des hl. Paulus, in: ZKTh 53 (1929) 353.

In einer kurzen Untersuchung soll der ursprüngliche Sinn von rûᵃch näher bestimmt werden, um dann die davon abgeleiteten Bedeutungen und mannigfachen Wirkungen aufzuzeigen[5].

§ 1. Urbedeutung der rûᵃch

Der erste Sinn von rûᵃch ist allerdings nicht mehr mit völliger Sicherheit festzustellen. Wenn rûᵃch auch ursprünglich nach dem Hauch benannt wird, so fragt es sich, ob in erster Linie das Wehen des Windes oder der Atem des Menschen, ob der Windhauch oder Lebenshauch damit gemeint ist.

1. Für die Mehrheit alter und neuer Erklärer ist die Grundbedeutung von rûᵃch Luft, Wind, Sturm. „Die erste Bedeutung ist nicht ‚Hauch', sondern Luft; ehe der Mensch den

[5] Vgl. dazu außer den biblischen Wörterbüchern DB (Hastings) II⁸, Edinburgh 1905, 402—411; DTC V, Paris 1913, 676—683; Encyclopedia of Religion and Ethics XI, Edinburgh 1920, 784 bis 803; RGG II², Tübingen 1928, 940—942; BR 1², Paderborn 1938, 625—634, besonders P. Kleinert, Zur atl Lehre vom Geiste Gottes, in: Jahrbücher für deutsche Theologie 12 (1867) 3—59; H. H. Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch, Gotha 1878; A. Sabatier, Mémoire sur la notion hébraique de l'esprit, Paris 1879; A. B. Davidson, The spirit of God in the O. T., in: ExpTim 11 (1899/1900) 21—24; F. Giesebrecht, Die Berufsbegabung der atl Propheten, Göttingen 1897, 123—159; Ch. A. Briggs, The use of rûᵃch in the O. T., in: JBibLit 19 (1900) 132—145; J. Köberle, Gottesgeist und Menschengeist im AT, in: NKiZ 13 (1902) 321—347; W. R. Schoemaker, The use of rûᵃch in the O. T., in: JBibLit 23 (1904) 13—35; H. Gunkel, Die Wirkungen des hl. Geistes, 3. Aufl., Göttingen 1909; P. Volz, Der Geist Gottes, Tübingen 1910; J. Schwab, Der Begriff der nefeš in den hl. Schriften des AT, Borna-Leipzig 1913, 59—75; E. de Witt Burton, Spirit, Soul, and Flesh, Chicago 1918, 53—62, J. Hehn, Zum Problem des Geistes im alten Orient und im Alten Testament, in: ZAW 43 (1925) 210 bis 235; F. Büchsel, Der Geist Gottes im Neuen Testament, Gütersloh 1926, 1—36; J. Lebreton, Histoire du dogme de la Trinité I⁶, Paris 1927, 111—122; R. S. Cripps, The Holy Spirit in the O. T., in: Th 24 (1932) 272—280; K. Prümm, Der christliche Glaube und die altheidnische Welt II, Leipzig 1935, 113—125; P. van Imschoot, L'action de l'esprit de Jahvé dans l'Ancien Testament, in: RScPhilTh 23 (1934) 553—587; Ders., L'esprit de Jahvé, source de vie dans l'Ancien Testament, in: RBib 44 (1935) 481—501. — Es sei noch hingewiesen auf die neuesten biblischen Theologien von W. Eichrodt (II, Leipzig 1935), L. Köhler (Tübingen 1936), P. Heinisch (Bonn 1940), A. Vaccari (I und II, Romae 1941, als Manuskript gedruckt).

eigenen Atem beobachtet, spürt er den außer ihm wehenden übermächtigen Luft- und Windstrom[6]." Dieser urtümliche Sinn liegt dann der ganzen weiteren Entwicklung des Bedeutungskreises zugrunde, wenn er auch am Ende nicht mehr empfunden wurde.

Es ist auffallend, wie gerade in den ältesten Zeiten außerordentliche, „stürmische" Wirkungen in den großen Führergestalten Israels gerne auf die rûᵃch Jahwehs zurückgeführt werden. Das dürfte darin seine Erklärung finden, daß man in diesen Äußerungen einer überweltlichen und überwältigenden Macht eine innere Beziehung zur ursprünglichen Bedeutung der rûᵃch als „Wind" erblickte.

Wurde rûᵃch urtümlich als eine Erscheinung des Naturlebens aufgefaßt, versteht man besser, warum von Anfang an das Wort als unpersönliche Kraft genommen werden konnte, anders als beim „Lebenshauch", der aufs engste mit der menschlichen Persönlichkeit verbunden ist[7].

Wie bereits erwähnt, wird rûᵃch in den meisten Fällen von den LXX mit πνεῦμα übersetzt, das wohl vor dem Lebenshauch den Wind bezeichnet[8].

Auch die griechischen Schriftsteller scheinen diese Grund-

[6] P. Volz, Der Geist Gottes 60. Anm. 2. So auch J. Fürst, Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das AT II, Leipzig 1876, 359; J. Levy, Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim II, Leipzig 1881, 411; C. Siegfried—B. Stade, Hebräisches Wörterbuch zum AT, Leipzig 1893, 708; G. Dalman, Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch, 2. Aufl., Frankfurt a. Main 1924, 400; R. Smend, Lehrbuch der atl Religionsgeschichte, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1899, 440; J. Köberle, in: NKiZ 13 (1902), 334; W. R. Schoemaker, in: JBibLit 23 (1904), 13; J. Lailaw, Spirit, in: DB (Hastings) IV, 1905, 611; H. Gunkel, Die Wirkungen des hl. Geistes 44; E. de Witt Burton, Spirit, Soul, and Flesh 53, 71; E. F. Scott, The Spirit in the N. T., London 1923, 13; F. Büchsel, Der Geist Gottes im NT 1; W. Eichrodt, Theologie des AT II, 18; L. Köhler, Theologie des AT 95; K. Prümm, Der christliche Glaube und die altheidnische Welt II, 115; J. Hempel, Gott und Mensch im AT, 2. Aufl., in: BtrWANT 38 (1936) 105; P. Heinisch, Theologie des AT 87; A. Vaccari, Theologia VT II, 5.

[7] Vgl. J. Köberle, in: NKiZ 13 (1902), 334 f.

[8] Vgl. W. Grimm, A greek-english Lexicon of the NT, 4. ed., Edinburgh 1908, 520; W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch, 3. Aufl., Berlin 1937, 425; F. Zorell, Lexicon graecum, 2. ed., Parisiis 1931, 1082.

bedeutung angenommen zu haben. Bei Homer kommt zwar das Wort nicht vor; dafür steht πνοή, aus dem sich dann πνεῦμα (πνέω) gebildet hat, dem in der klassischen Literatur hauptsächlich und wohl auch ursprünglich physikalische Bedeutung eignet[9].

Neben der lateinischen Wiedergabe von rûᵃch mit „ventus" kommt, wenn auch nicht so häufig, das Wort „spiritus" vor, das in der klassischen Zeit zuerst „Luft, Wind" bedeutet[10]. Noch seltener trifft man anima und animus an, die vom griechischen ἄνεμος abstammen und die gleiche Erscheinung des Naturlebens bezeichnen, wenigstens ursprünglich[11].

Die Belege für diesen Wortsinn sind ungemein reich im Alten Testament[12], und zwar schon in den ältesten Texten. So bedeutet rûᵃch das leise Lüftchen sowohl (Gn 3, 8 [J]; Job 4, 15; 41, 8) als auch den Sturmwind (z. B. Ex 10, 13; 14, 21;

[9] Zuerst bei Aeschylus, Pers. 110; Prom. 1086; Sophokles, Aiax 558; Herodot 7, 16; Plato, Phaedr. 229 B; Aristoteles, De Animalibus Hist. 560 b 14; Thukydides 2, 84, 2. Weitere Belege siehe bei H. G. Liddell—R. Scott, A greek-english Lexicon, a new edition by H. St. Jones, Oxford 1925, 1424; E. de Witt Burton, Spirit, Soul, and Flesh 14 f.

[10] Seneka macht die Unterscheidung: „Vehementior spiritus ventus est, invicem spiritus leniter fluens aer" (Natur. quaest. 5, 13); siehe Verg., Aen. 12, 465. Andere Belege für diese Grundbedeutung siehe bei A. Forcellini, Lexicon totius latinitatis IV, Patavii 1940, 425 f. Nach F. Rüsche bezeichnen πνεῦμα und spiritus „ursprünglich etwas Ungeistiges, Sinnlich-Materielles, nämlich den Hauch, die bewegte Luft. Als ein Hauchartiges, als ein Pneuma solcher Beschaffenheit wird vielfach im höheren griechischen Altertum und weiterhin später noch die Seele gedacht" (Das Seelenpneuma, Paderborn 1933, 1).

[11] Dieser physikalische Sinn wurde in der alten Zeit viel stärker empfunden als heute. Lukretius erwähnt die vier Weltelemente: „Et qui quattuor ex rebus omnia rentur ex igni terra atque anima procrescere et imbri" (De rerum natura 1, 714 f.). Und Cicero bemerkt: „Nulla est celeritas, quae possit cum animi celeritate contendere" (Tuscul. disp. 1, 19). Nach Laktantius schlossen zeitgenössische Philosophen von der griechischen Grundform auf die Stofflichkeit der Seele: „Alii (philosophi animam) ... dixerunt ... ventum, unde anima vel animus nomen accepit, quod graece ventus ἄνεμος dicitur" (De opificio Dei liber 17, 2; ed. S. Brandt, in: CSEL, vol. 27). Weitere Belege siehe bei A. Forcellini, a. a. O. I, 244.

[12] 117 mal nach Fr. Brown, S. R. Driver, Ch. A. Briggs, A Hebrew and English Lexicon of the O. T., Oxford 1906, 924. Siehe die Zusammenstellung aller diesbezüglichen atl Stellen im Anhang.

3 Kg, 19, 11; Is 32, 2; Jer 22, 22; Ez 13, 11; Os 4, 19; Jon 1, 4), wie den Wind überhaupt (z. B. Gn 8, 1 [P]; Nm 11, 31; 4 Kg 3, 17; Job 28, 25; Ps 1, 4; 35, 5; 135, 7; Is 7, 2; 41, 16; 57, 13; 64, 5; Jer 18, 17; Ez 19, 12; Os 8, 7; Hab 1, 11).

Nach der Herkunft der Winde werden die Himmelsgegenden rûchôt genannt (z. B. 1 Par 9, 24; Ez 37, 9; 42, 20; Zach 2, 10 [Vulg. 2, 6]; Dn 8, 8)[13].

Da der Wind, der überall weht, und den man weder sieht noch greifen kann, ein treffliches Bild für alles Eitle und Leere ist, dient rûᵃch auch in übertragenem Sinn zur Bezeichnung einer eitlen, leeren und vergeblichen Sache. Den Gedanken von der Bedeutungslosigkeit und Nichtigkeit der Götzen umschreibt Isaias mit den Worten:

„Siehe, sie alle sind Wahn, null ist ihr Wirken,
Wind (rûᵃch) und Leere (tôhû) ihre Bilder" (41, 29).

Hieher gehören auch die sprichwörtlichen Redensarten: „windige Worte reden" (Job 16, 3; vgl. 6, 26; 15, 2)[14], „Wind gebären" (Is 26, 18), „Wind säen" und „Wind ernten" (Os 8, 7; Spr 11, 29). Zum Ausdruck der Eitelkeit alles irdischen Mühens hat Kohelet die feste Formel geprägt, die wie ein Leitmotiv das ganze Büchlein durchzieht:

„Alles ist Eitelkeit und Haschen nach Wind"[15].

Wenn nun rûᵃch von Haus aus die Bedeutung „Windhauch" zukommt, dann ist nur ein Schritt von der bewegten Luft draußen in der Natur zum Hauch im Menschen, dem „Atem". Der Wind, der nach einem alten Volksglauben als Sitz und Träger des Lebens wie der Fruchtbarkeit von unerklärlicher und geheimnisvoller Herkunft galt, wurde zum Lebenshauch, der, von Gott ausgehend, Natur und Mensch zum Leben erweckt und

[13] Hieher gehört auch die Formel „lᵉkol-rûᵃch", in alle Winde, das ist überallhin: Jer 49, 32. 36; Ez 5, 10. 12; 12, 14; 17, 21.

[14] dibrej-rûᵃch. Vgl. Jer 5, 13; Mich 2, 11. In einem neubabylonischen Brief heißt es: „Ich weiß, daß alles, was du über mich sagst, Lüge und Wind ist", zitiert von J. Hehn, in: ZAW 43 (1925) 222 f. Auch im Deutschen redet man von einer „windigen" Person oder Sache.

[15] hakkol hebel ûrᵉ'ût rûᵃch (1, 14); vgl. 2, 11, 17; 4, 6, 16; 5, 15; 6, 9. Auch hebel bezeichnet ursprünglich den „Windhauch" (Is 57, 13, wo hebel parallel zu rûᵃch steht; Ps 144, 4), im bildlichen Sinne dann eine eitle Sache oder ein Nichts (Jer 10, 3; 51, 18; Ps 39, 6; 94, 11; Job 7, 16; 9, 29; Koh 1, 2; 2, 1; 4, 7; passim).

am Leben erhält[16]. Die ursprünglich enge Verwandtschaft zwischen den Begriffen „Wind" und „Lebenshauch" kommt noch gut zum Ausdruck in der Vision von den Totengebeinen (Ez 37, 9). Die lebenspendende rûᵃch wird dargestellt als ein Windhauch, der „in den vier Winden" (rûchôt), das ist überall, sich aufhält und auf Gottes Befehl heranweht, die Leichname anhaucht, in sie dringt und so zu neuem Leben erweckt[17]. Diese sinnliche Auffassung findet sich noch im Buche der Weisheit, wo die Gottlosen behaupten, daß der Lebensgeist im Tode verfliegt wie dünne Luft (2, 3): τό πνεῦμα διαχυθήσεται ὡς χαῦνος ἀήρ.

Die charakteristischen Eigenschaften, die der Hebräer dem „Winde" zuschreibt[18], Unsichtbarkeit und geheimnisvolle Kraft,

[16] Siehe P. Volz, a. a. O. 59; F. Büchsel, a. a. O. 1 f.; E. F. Scott, a. a. O. 13 f. „Wie die Winde im antiken Volksglauben als etwas Geheimnisvolles, Leben und Fruchtbarkeit Bringendes galten, so war der Atem schon für die Beobachtung der Primitiven unentbehrlicher Lebensträger von unerklärlicher Herkunft. Kein Wunder, daß der antike Mensch im Wehen des Windes wie im Gehen des Atems ein göttliches Geheimnis spürte und in dieser ihm so nahen und doch unfaßbaren Größe der Natur ein Symbol des geheimnisvollen göttlichen Naheseins und Wirkens erkannte. Als Träger des Lebens wird der Wind darum in den theistischen Religionen gerne zum Lebenshauch, der, von Gott ausgehend, die Natur belebt und auch dem Menschen Leben mitteilt" (W. Eichrodt, Theologie des AT 2 [1935] 18); vgl. noch H. Leisegang, Geist, in: RGG II² (1928) 939.

In der griechischen Philosophie wird die Seele als „Windgeist" bezeichnet. Fährt die Seele im Tode aus dem Körper aus, so reißen die anderen Seelenwindgeister sie mit sich fort. Vgl. E. Rohde, Psyche, 9. und 10. Aufl., I (Tübingen 1925) 10. Anm. 2. Ja, nach dem Zeugnis Platos (Phaedon 70 A; 77 B; 80 D) herrschte zu seiner Zeit die Volksmeinung, daß die ausfahrende Seele vom Sturmwind ergriffen und in Nichts zerstreut wurde. Siehe E. Rohde, a. a. O. II (1925) 264. Auch in der indischen Spekulation besteht eine enge Verbindung zwischen „Wind" und „Atem", die bis zur Identifikation fortschreitet. Vgl. P. D. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 4. Aufl., herausgegeben von A. Bertholet und E. Lehmann II (Tübingen 1925) 66 f.

[17] G. Hölscher verkennt ganz diesen schillernden Begriff der rûᵃch als „Wind" und „Atem", wenn er meint, daß rûᵃch in einem Atemzuge unschönerweise zwei verschiedene Bedeutungen habe (Hesekiel, Der Dichter und das Buch, in: BhZAW 39 [1924] 175). Siehe Schwab, Der Begriff der nefeš in den hl. Schriften des AT 64; P. van Imschoot, in: RBib 44 (1935) 487.

[18] Für den Orientalen ist der Wind gleichbedeutend mit unwiderstehlicher, übermenschlicher und unheimlicher Macht. Es ist bekannt,

treten dann auf allen Stufen des vielseitigen Sprachgebrauches der rûᵃch mehr oder weniger stark hervor, wenn auch am Ende der langen Entwicklung der urtümliche Sinn kaum noch mitempfunden wurde. So werden, wie das Leben selbst, auch geheimnisvolle und unerklärliche, unheimliche und stürmische Wirkungen dem Gottesgeiste zugeschrieben. Auf diese Weise ist ein einheitliches Erklärungsprinzip für die ganze abgestufte Begriffsentwicklung vom ursprünglichen „Wind" über den „Lebenshauch" zu den außerordentlichen Wirkungen gegeben.

2. Den umgekehrten Weg schlagen andere Schriftdeuter ein, die von der Urbedeutung „Hauch", „Odem" ausgehen[19]. Dieser Sinn ist in einigen alten Texten schon verbürgt[20]. Er

mit welch ungeahnter Heftigkeit gerade in Palästina die Winde auftreten. Am meisten gefürchtet ist der Ostwind, der mit hemmungsloser Gewalt und verheerender Wirkung über das Land dahinfährt. Vgl. Ex 4, 21; 3 Kg 19, 11; Job 1, 19; Ps 48, 8; Ez 27, 26; Jon 1, 4. Siehe dazu G. Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina I, Gütersloh 1928, 108 f.; 315 ff.

[19] So A. B. Davidson, The Spirit of God in the O. T., in: ExpTim 11 (1899/1900) 21; Fr. Brown, S. R. Driver, Ch. A. Briggs, A Hebrew and English Lexicon of the OT 924; E. Kautzsch, Biblische Theologie des AT, Tübingen 1911, 169; J. Schwab, Der Begriff der nefeš in den hl. Schriften des AT 59; Gesenius-Buhl, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch, 16. Aufl., Leipzig 1915, 748; H. Leisegang, Geist, in: RGG II², 1928, 939; P. van Imschoot, in: RBib 44 (1935) 481.

[20] Ex 15, 8; 2 Sm 22, 16 (= Ps 18, 16). — Zum mosaischen Charakter des Siegesliedes (Ex 15) siehe S. Garofalo, L'epinicio di Mosè (Esodo 15), in: Bib 18 (1937) 1—22; zu V. 8 bes. S. 7 f. 22. — Zur Echtheit von Ps 18 äußert sich H. Herkenne: „Die doppelte Bestätigung Ps 18, 1 und 2 Sm 22, 1, wonach unser Lied von David stammt, ist vernünftigerweise nicht zu bezweifeln" (Das Buch der Psalmen, Bonn 1936, 88). — Wegen des hohen Alters der Texte übersetzen wir rûᵃch 'appeka mit „Odem deiner Nase", weil eine primitive Beobachtung in dem raschen und erregten Ein- und Ausatmen durch die Nase die Äußerung heftigen Zornes erblickte. Mit der Zeit bezeichnete 'aph dann nur noch den Zorn. Vgl. E. Dhorme, L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en accadien, Paris 1923, 80 f.

Ganz zu Unrecht wird daher die Entstehung des Begriffes „Odem Jahwehs" in die exilische oder nachexilische Zeit verlegt, z. B. von W. R. Schoemaker, The use of rûᵃch in the O. T., in: JBibLit 23 (1904) 13. 24; H. Wheeler Robinson, The Holy Spirit in the Bible, in: ExpTim 39 (1927/28) 6; J. Hempel, Gott und Mensch im AT, 1926, 166, Anm. 1. In der 2. Auflage (1936) ist diese Fußnote bezeichnenderweise verschwunden.

kommt aber bei weitem nicht so häufig vor im Alten Testament wie der Begriff „Wind“[21].

Die Teilung der Fluten des Roten Meeres durch den glühenden Ostwind (Ex 14, 10) schreibt Moses mit hohem dichterischem Schwunge dem „Hauch der Nase Jahwehs“ zu:

„Durch den Hauch deiner Nase (bᵉrûªch 'apeka) türmten sich die Wasser hoch,
Wie ein Wall standen die Fluten,
Die Wogen erstarrten mitten im Meere“ (Ex 15, 8).

Ähnlich vergleicht der königliche Sänger das Brausen und Tosen des Sturmwindes in einem kühnen Bilde mit dem „Schnauben der Nase Jahwehs“:

„Da wurden sichtbar die Tiefen des Meeres
Und aufgedeckt die Grundfesten des Erdkreises
Vor deinem Schelten, o Herr,
Vor dem Schnauben des Odems deiner Nase“ (Ps 18, 16).

Über Nacht wird die aufgeblühte Blumenpracht vernichtet, wenn der Schirokko über die Felder dahinbraust:

„Das Gras verdorrt, die Blume verwelkt,
Wenn der Hauch des Herrn (rûªch jahweh) sie anweht“ (Is 40, 7).

Der „rûªch jahweh“ oder der „rûªch der Nase Jahwehs“ könnten in den erwähnten dichterischen Stücken nur deshalb die Wirkungen des Windes zugeschrieben werden, weil sie eben ursprünglich den Sinn von „Hauch“ oder „Atem“ habe[22]. Die Gleichsetzung von „Hauch“ und „Wind“ wäre dahin zu erklären, daß nach alter volkstümlicher Anschauung der „Wind“ als „Hauch“ eines überaus mächtigen Wesens, als ein von den Windgöttern verursachtes Blasen gedacht wurde[23].

[21] 33 mal nach Fr. Brown, S. R. Driver, Ch. A. Briggs, a. a. O. 924. Z. B. Ex 15, 8; 2 Sm 22, 16 (= Ps 18, 16); Ps 147, 18; Is 11, 15; 27, 8; 30, 28; 59, 10; Os 13, 15.

[22] K. Smoronski bemerkt: „Ventus aliquando poetice describitur ut halitus Dei (Job 15, 30), flatus narium Eius (Ex 15, 8), quod inepte diceretur, si ventus esset primitivia verbi rûªch significatio: e contra vero, si halitus uti primus sensus verbi sumitur, habetur pulcherrima imago poetica“, in: Bib 6 (1925) 384. Vgl. ferner A. B. Davidson, The spirit of God in the O. T., in: ExpTim 11 (1899/1900) 23.

[23] So P. van Imschoot, L'esprit de Jahvé, principe de vie morale dans l'Ancien Testament, in: EphThLov 16 (1939) 459. Der Verfasser beruft sich auf H. Leisegang, in: RGG II², 1928, 939, der aber keine atl oder altorientalische Belege für diese Ansicht anführen kann.

Aber ganz abgesehen davon, daß die eben genannte Vorstellung aus den literarischen Quellen des alten Orients nicht nachgewiesen werden kann, dürfte die ursprüngliche Bedeutung „Hauch“ doch fraglich sein, weil der Mensch erfahrungsgemäß zuerst die Außenwelt wahrnimmt. Dem sinnlichen Wahrnehmungsvermögen liegt der „Wind“ draußen in der Natur näher als der „Hauch“ drinnen im Menschen. Und den Wind konnte der heilige Schriftsteller in dichterischer Sprache ohne weiteres anthropomorphistisch als „Hauch Gottes“ darstellen. Wie man in den Wolken den Wagen, im Blitz die Pfeile, im Donner die Stimme Jahwehs erkannte, so im Sturmwind den aus Jahwehs Nase und Mund fahrenden Odem.

3. Keinen Anklang gefunden hat die Wortdeutung E. Königs, wonach der urtümliche Sinn von rûªch im „Geist“-Begriff zu suchen wäre[24]. Denn nach den allgemeinen Gesetzen der Sprachbildung werden die sinnlichen Dinge auf dem Wege der Analogie zur Bezeichnung von übersinnlichen, geistigen, verwendet, und nicht umgekehrt.

§ 2. Abgeleitete Bedeutungen

Nach den bisherigen Ausführungen dürfte es näherliegen, unmittelbar von der Grundbedeutung Wind auszugehen. Vom „Windhauch“, der so sehr den Eindruck des Lebendigen weckt, geht es dann einen Schritt weiter zum „Menschenhauch“.

A. Lebenshauch im Menschen

Solange die Brust sich hebt und senkt, solange der Mensch ein- und ausatmet, solange ist nach alter Auffassung Leben da. Dum spiro spero! Hat der Mensch aber den „letzten“ Atemzug getan, so sagt der Volksmund, daß er das Leben „aushauche“. Damit ist eine Brücke geschlagen vom „Hauch“ zum „Lebensprinzip“. Als Zeichen, als Symbol des Lebens wird der Atem zum lebenschaffenden Hauch, zum Sitz und Träger des Lebens, zum Quell des Lebens für Mensch und Tier.

Durch die Eingießung der rûªch chajjîm (Gn 6, 17; 7, 15) oder der rûªch schlechthin (Nm 16, 22; 27, 16; Richt 15, 19; 1 Sm 30, 12; 3 Kg 10, 5 = 2 Par 9, 4; Job 12, 10; 34, 14; Ps 104, 29 f.; 143, 7; Koh 3, 19. 21; 12, 7; Is 38, 16; Ez 37, 6, 8; Zach 12, 1) erwacht der Mensch zum Leben.

[24] Hebräisches und aramäisches Wörterbuch, 4. und 5. Aufl., Leipzig 1931, 435.

Dafür stehen auch die parallelen Ausdrücke nᵉšamah, z. B. 3 Kg 17, 17[25], nišmat chajjîm (nur Gn 2, 7; 7, 22) und ganz selten nefeš, z. B. Ex 21, 23; Job 2, 4; Jer 38, 16[26].

Lehrreichen Aufschluß über Ursprung und Beschaffenheit des „Lebenshauches" gibt uns Gn 2, 7: „Da bildete Gott, der Herr, den Menschen aus dem Staub der Erde und hauchte ihm die nišmat chajjîm, den Odem des Lebens ins Angesicht. So wurde der Mensch zu nefeš chajjah, zu einem lebenden Wesen". Erst durch das Einblasen des lebenspendenden Hauches, der von Gott ausgeht, wird der Mensch zum vollen Leben erweckt.

Die rûᵃch chajjîm in Gn 6, 17; 7, 15 (P) oder die nišmat chajjîm in Gn 2, 7 (J) bedeuten ein und dasselbe: den Lebenshauch, der göttlichen Ursprungs ist und die nie versiegende Quelle alles Lebens auf Erden. Mit Recht werden beide Wendungen, deren letztgenannte wohl die ältere und volkstümlichere Form bieten dürfte, im synonymen Parallelismus verwendet. Der Dichter des Buches Job ist ein treues Echo dieser alten Anschauung:

„Der Geist Gottes (rûᵃch-el) hat mich erschaffen,
Und der Hauch des Allmächtigen (nišmat šaddaj) hat mich belebt" (33, 4).

Nicht nur die Existenz des Menschen, sondern dessen ganze Lebensdauer hängt ab von der rûᵃch. Den Gedanken, daß er Zeit seines Lebens für die Wahrheit einstehen wolle, umschreibt Job mit den Worten:

„Solange noch mein Odem (nišmat) in mir weht,
Und Gottes Hauch (rûᵃch 'ĕloᵃh) in meiner Nase:
Nie sollen meine Lippen Falsches reden" (27, 3. 4a).

Alles Leben müßte im Tode versinken, wenn Gott der Herr seinen Lebensgeist zurückzöge. Mit deutlicher Anspielung an Gn 2, 7 bekennt Elihu:

[25] 24 mal nach A. Vaccari, Theologia VT II, Romae 1941, 16. Rûᵃch und nᵉšamah entsprechen sich als Glieder des synonymen Parallelismus in Is 42, 5; 57, 16; Job 4, 9; 27, 3; 33, 4; 34, 14; vgl. dazu Joh. Schwab, Der Begriff der nefeš in den hl. Schriften des AT 55—58; M. Lichtenstein, Das Wort nefeš in der Bibel, Berlin 1920, 27—29; 157 f.

[26] Siehe J. Schwab, a. a. O. 19—21; M. Lichtenstein, a. a. O. 26 f.; Fr. Rüsche, Blut, Leben und Seele, Paderborn 1930, 314—319.

„Wenn er seinen Geist (rûchô) zu sich zöge[27]
Und seinen Odem (nišmâtô) zu sich nähme,
So müßte alles Fleisch verscheiden zumal,
Und der Mensch kehrte wieder zum Staube" (34, 14 f.).

Der gleichen Vorstellung huldigt der Psalmist an der klassischen Stelle, wo er von allen Geschöpfen bekennt:

„Ziehest du zurück ihren Odem (rûcham), so sterben sie.
Läßt du ausgehen deinen Odem (rûchaka), so werden sie geschaffen.
Und du machst das Antlitz der Erde neu" (104, 29 f.; vgl. 146, 4).

Einen Anklang an Gn 2, 7; Ps 104, 29 weist Koh 12, 1. 6. 7 auf. Der Prediger ermahnt den jungen Menschen zu einem maßvollen Genuß der Lebensgüter, den er einst vor Gott verantworten kann, wenn das lästige Greisenalter und der unvermeidliche Tod vor der Türe stehen:

„Und denke an deinen Schöpfer in den Tagen deiner Jugendzeit ...,
solange nicht zerschellt der Krug an der Quelle.
Bevor der Staub zurückkehrt zur Erde, aus der er genommen ist,
Und der Odem (rûᵃch) zu Gott, der ihn gegeben" (vgl. Koh 3, 18—21).

Der „Lebensodem" ist den Menschen nur „geliehen" für die kurze Dauer seiner irdischen Tage. Er kann deshalb nicht nach Belieben darüber verfügen. Nach dem Verfasser des Weisheitsbuches sind die Götterstatuen leblose, tote Gebilde; denn „ein Mensch hat sie ja gemacht, und einer, dem der Odem nur geliehen ist (τὸ πνεῦμα δεδανεισμένος), hat sie geformt (Weish 15, 16); Vgl. 15, 8; Lk 12, 20.

Jahweh begnügt sich also nicht bloß damit, den Lebensodem dem Menschen zu schenken (creatio prima), er sorgt auch dafür, ihn zu erhalten (creatio secunda). Mitteilung und Erhaltung des Lebensprinzips bzw. des Lebens selber sind

[27] Der Parallelismus legt die Lesart jasîb für jasîm nahe. So nach LXX, Peschitto, Libbô scheint die Kurzzeile zu beschweren, so daß man sie am besten mit rûchô abschließen läßt. Siehe C. Steuernagel, in: E. Kautzsch, Die Hl. Schrift des AT II⁴, Tübingen 1923, 377; P. Dhorme, Le Livre de Job, Paris 1926, 469 f.; G. Ricciotti, Il libro di Giobbe, Torino-Roma 1924, 219; N. Peters, Das Buch Job, Münster i. W. 1928, 389; P. Szczygiel, Das Buch Job (HSAT), Bonn 1931, 178; G. Beer, in: Kittel, BH.

immer ein Ausfluß göttlicher Liebe und Fürsorge. Nach der dichterischen Schilderung des wundersamen Wirkens Jahwehs bei Bildung des menschlichen Körpers im Mutterschoße (Job 10, 10 f.), fährt der heilige Verfasser fort:

„Hast Leben (chajjîm) mir geschenkt und Liebe,
Und deine Obhut hat den Odem (rûchi) mir erhalten"
(10, 12)[28].

Die heldenhafte makkabäische Mutter ermuntert ihre Kinder zu standhaftem Leiden mit den Worten: „Ich weiß nicht, wie ihr in meinem Schoße gebildet wurdet. Nicht ich gab euch den Odem und das Leben (τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωήν), noch fügte ich die Glieder eines jeden von euch so kunstvoll zusammen. Der Schöpfer des Weltalls ist es, der den Ursprung des Menschen bewirkt, wie er allem das Dasein gibt. Darum wird er euch nach seiner Barmherzigkeit den Odem und das Leben (τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωήν) wiedergeben, wie ihr sie jetzt um seinetwillen geringschätzt" (2 Makk 7, 22, 23). Hier stehen „Odem" und „Leben" nicht synonym wie Job 10, 12, sondern bezeichnen das Lebensprinzip und das Leben selbst in der irdischen Existenz und in der Verklärung der Auferstehung.

In all diesen Stellen ist ein und dieselbe rûᵃch als „Geist Jahwehs" und als „Geist im Menschen" bezeichnet. Die rûᵃch ist rûᵃch des Menschen, sofern sie in ihm lebt und wirkt; sie ist rûᵃch Jahwehs, da sie von ihm stammt und den Menschen geliehen wird für die Dauer des irdischen Lebens. Sie ist eine göttliche Kraft im sterblichen Leibe. Ganz richtig bemerkt R. Kittel vom „Geist der Geschöpfe": „Ihr Odem (rûchâm) ist streng genommen gar nicht ihr eigener, es ist nur der von Jahweh ihnen geliehene, es ist Jahwehs eigener Odem, den er bald ausstößt, bald wieder einzieht. Wie beim Menschen das Aus- und Einziehen des Atems die Bedingung für den Fortgang des einzelnen Lebens ist, so bei Gott für das Leben und Hinsterben einer ganzen Welt"[29]. Darum wird Jahweh schon auf den ältesten Blättern der Heiligen Schrift gepriesen als ('ĕlohe[j]

[28] In V. 12a haben wir es mit der im Hebräischen öfter vorkommenden Stilform des Zeugma zu tun. In chiastischer Anordnung entsprechen sich chajjîm und rûᵃch. Auf Grund des synonymen Parallelismus bezeichnet rûᵃch hier nicht so sehr das Lebensprinzip als vielmehr das Leben selbst, wie ferner in Ps 31, 6; 138, 17; Jer 51, 17; Hab 2, 19. Es geht daher nicht an, chajjîm mit chen zu ersetzen; so G. Beer, in: BH und andere. Vgl. N. Peters, a. a. O. 111; P. Dhorme, a. a. O. 136; E. König, Das Buch Job, Gütersloh 1929, 126.

[29] Die Psalmen (KAT), 3. und 4. Aufl., Leipzig-Erlangen 1922, 341.

harûchôt), als „Herr des Lebensodems" (Nm 16, 22; 27, 16; vgl. 2 Makk 14, 46). Job erkennt Jahwehs unumschränkte Gewalt über allen Lebenshauch an mit den Worten:

„Dem in Händen ruht der Odem (nefeš) alles Lebens
Und der Geist (rûᵃch) jeden menschlichen Leibes" (12, 10)
vgl. Zach 12, 1.

Auf Grund der religionsgeschichtlichen Entwicklungslehre haben einige Erklärer die Ansicht vertreten, die rûᵃch im Sinne von „Hauch" sei exilischen Ursprungs und werde erst dann mit Jahweh in Verbindung gebracht; als göttliches Lebensprinzip werde die rûᵃch im Alten Testament zum ersten Male von Ezechiel erwähnt[30].

Es genügt, auf Gn 6, 3, einen von der Quellentheorie allgemein anerkannten J-Text hinzuweisen, wo rûᵃch sicher das „Prinzip des Lebens im Menschen bedeutet, dessen Entziehung für den Menschen mit formellem Todesurteil identisch ist"[31]. Dieses Lebensprinzip kann selber nicht sterben, eben weil es als der von Gott ausgehende Lebenshauch gedacht ist, den Jahweh beim Tode des Menschen wieder zu sich zieht (vgl. Ps 104, 29 f.). Das Lebensprinzip stammt aus Gott; es ist göttlichen Ursprungs, mag es nun ausdrücklich als rûᵃch Jahweh (Gn 6, 3) oder einfach als rûᵃch, als nᵉšamah oder als nefeš bezeichnet werden.

Zudem teilt das Alte Testament diese Auffassung vom göttlichen Lebenshauch mit allen altorientalischen Völkern. J. Hehn faßt die Vorstellungen der altorientalischen Religionen über den Ursprung des Lebens in die Worte zusammen: „Die Götter sind Träger des vollkommenen Lebens, der Mensch aber empfängt das Leben der Gottheit. Wie ist der Übergang des göttlichen Lebens auf den Menschen zu denken? Man sah nun den Atem, der im Menschen ist und so lange aus- und eingeht, als der Mensch lebt. Der Atem ist also Zeichen, Symbol des Lebens. Die Götter blasen oder hauchen die göttliche Lebenskraft

[30] Z. B. R. Smend, Lehrbuch der atl Religionsgeschichte, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1899, 444; W. R. Schoemaker, The use of rûᵃch in the OT, in: JBibLit 23 (1904) 24; P. Volz, Der Geist Gottes 52. 62. 69 f.; R. S. Cripps, The Holy Spirit in the OT, in: Th 24 (1932) 275; E. de Witt Burton, Spirit, Soul and Flesh 61.

[31] G. E. Closen, Die Sünde der „Söhne Gottes", Rom 1937, 43. Die neueren akatholischen Schriftdeuter, die das entwicklungsgeschichtliche Schema Wellhausens aufgegeben haben, reden nun einfach schlechthin vom „Gottesgeist" als dem Prinzip des Lebens; vgl. W. Eichrodt, Theologie des AT II, Leipzig 1935 19.

ein und teilen so dem Menschen den Lebensodem mit. Der Mensch ist also getragen von der göttlichen Lebenskraft, solange der Lebensodem in ihm vorhanden ist"[32]. Die Götter sind es also, die den Lebenshauch spenden, der von ihrem Munde ausgeht. So sagt z. B. der ägyptische Gott Re zu Osiris: „Der Atem des Re werde deiner Nase zuteil und der Atem des Chepre sei bei dir, daß du Leben lebest." Auf einer Grabesinschrift aus der Zeit Thutmosis III. liest man die Worte: „Der die Götter geschaffen hat, Vater ihrer Väter, Mutter ihrer Mütter, Herr des Atems, der ihn zu den Nasen bringt"[33]. Dieselbe Grundanschauung finden wir auch in Babylonien vor, wo der hebräischen rûᵃch das akkadische šaru entspricht. In einem Hymnus an Marduk fleht der Betende: „Ich möge leben durch deinen Odem." Die gleiche volkstümliche Vorstellung vom göttlichen Lebenshauch spricht auch aus den mit šaru zusammengesetzten Eigennamen, z. B. „Gut ist der Hauch Gottes" (Thab-šar-illi) oder „Gut ist der Hauch Assurs" (Thab-šar-Ašur)[34].

[32] Zum Problem des Geistes im alten Orient und im AT, in: ZAW 43 (1925) 212.

[33] Die zwei Texte sind zitiert von J. Hehn, in: ZAW 43 (1925) 217. In der Amarnazeit wird der Pharao auf gleiche Weise wie die Götter als „mein Lebenshauch" angeredet. Siehe: Die El-Amarna-Tafeln, herausgegeben von J. A. Knudtzon I, Leipzig 1915, Nr. 141, 2. 6. 10. 13. 37; 143, 9. 15. 17; 144, 2. 6—8. In Klgl 4, 20 trauern die Juden um ihren gefangenen König Sedekias, der einst der ganzen Nation „Lebensodem" war. — Nach ägyptischer Vorstellung spendet Gott auch den Tieren den Lebensodem. In einem Hymnus an Re heißt es: „Der dem (Kücken) im Ei den Atem gibt und den Sohn der Schlange belebt", G. Roeder, Urkunden zur Religion der alten Ägypter, Jena 1923, 7; siehe auch A. Erman, Die Literatur der Ägypter, Leipzig 1923, 359. 379; F. Lexa, Das Verhältnis des Geistes, der Seele und des Leibes bei den Ägyptern des alten Reiches, Prag 1918.

[34] J. Hehn, a. a. O. 214 und 215. — Die atl Vorstellungen von der lebenschaffenden rûᵃch führen die Verfasser auf ägyptischen, babylonischen oder kanaanäischen Ursprung zurück. Siehe W. Baudissin, Adonis und Esmun, Leipzig 1911, 504 f.; P. van Imschoot, in: RBib 44 (1935) 497. Nach W. Eichrodt wäre der Begriff des göttlichen Lebenshauches im Menschen ägyptischer, die Idee einer über das menschliche Maß hinausgehenden Lebenskraft aber babylonischer Herkunft (Theologie des AT II, 19). Vielleicht liegt hier einfach eine alte gemeinsemitische Auffassung vom göttlichen Lebenshauch vor, die einer primitiven Naturanschauung entsprungen ist. Mit dem Unterschiede jedoch, daß die Auffassung bei den Hebräern weder in Polytheismus noch in Pantheismus ausartete.

Es entspricht ganz der sinnlich-greifbaren Auffassung der rûᵃch im Menschen als Hauch Gottes, wenn körperliche Erschöpfung oder Erholung als Hinschwinden oder Wiederkehren des Lebenshauches dargestellt wird. In den vor Hunger oder Durst verschmachtenden Menschen kehrt durch Labung der Lebensgeist zurück, z. B. Richt 15, 19; 1 Sm 30, 12; Ps 143, 7; Job 17, 1. Bei der frohen Kunde von Josephs Erhöhung lebte des alternden Vaters rûᵃch wieder auf, d. h. ein neues Lebens- und Kraftgefühl kam in ihn (Gn 45, 27). Nachdem die Königin von Saba des Salomons Pracht und Herrlichkeit bewundert hatte, war keine rûᵃch mehr in ihr, d. i. sie war „ganz außer sich", „atemlos" vor lauter Staunen (3 Kg 10, 5; vgl. 2 Par 9, 4). Als Achab den Weinberg des Nabot käuflich nicht erwerben konnte, floh seine rûᵃch, d. i. vor Verdruß und Ärger siecht seine Lebenskraft dahin (3 Kg 21, 5).

Da bei starken seelischen Erregungen, beim Ausbruch einer Leidenschaft oder unter dem Eindruck einer Gemütsstimmung der „Atem" rascher oder langsamer, machtvoller oder schwächer geht, so wird rûᵃch zur Bezeichnung der verschiedensten Affekte verwendet, die durchwegs in größerem oder minderem Maße etwas Stürmisches an sich haben. Es sind Gemütserregungen und Gemütsbewegungen, die — um mit der Schule zu reden — im großen und ganzen dem irasziblen Begehrungsvermögen entspringen, wie Zorn (Richt 8, 3; Job 4, 9; 15, 13; Spr 1, 23; Koh 7, 9; Is 25, 4; Zach 6, 8), Angst (Gn 41, 8; Dn 2, 1. 3), Niedergeschlagenheit (Gn 26, 35; 1 Sm 1, 15; Job 7, 11; Ps 34, 19; Spr 15, 4; 17, 22; Is 54, 6; 66, 2), Kühnheit (Jos. 2, 11; 5, 1; Spr 18, 14), Geduld (Koh 7, 8; Sir 5, 11)[35], Ungeduld (Ex 6, 9; Job 21, 4; Spr 14, 29; Mich 2, 7)[36]. Es entspricht ganz der ursprünglichen Bedeutung von

[35] Der Geduldige hat „langen" Odem, erek-rûᵃch (Koh 7, 8). Der Ungeduldige dagegen „kurzen" Odem, qotser-rûᵃch (Ex 6, 6; Job 21, 4) oder qᵉtsar-rûᵃch (Spr 14, 29). Metonymisch wird für rûᵃch auch 'appîm verwendet: Eine „lange Nase" hat, wer Geduld übt (z. B. Ex 34, 6; Nm 14, 18; Ps 86, 15; 103, 8; Job 2, 13; Spr 14, 29; 15, 18; 25, 15). Der Ungeduldige dagegen hat eine „kurze Nase", qᵉtsar-'appîm (Spr 14, 17). Vgl. P. Dhorme, L'emploi métaphorique des noms propres du corps en hébreu et en accadien, Paris 1923, 81.

[36] Die rein animalischen Funktionen, wie Hunger, Durst, Ekel, Lust, Gier und die niederen sinnlichen Affekte, wie die Regungen der Freude und Trauer, der Liebe und des Hasses, des Fühlens und Wünschens, des Begehrens und Strebens, werden der nefeš zugeschrieben. Diese konkupisziblen Triebe werden nie von der

rûªch, wenn in den eben erwähnten Stellen vorzugsweise Affekte, die den Menschen überwältigen, ihr zugeschrieben werden[37]. Die Verwendung dieses Wortes zur Bezeichnung der Regungen des irasziblen Strebevermögens beruht auf der Erfahrungstatsache, daß starke seelische Erregungen auch körperlich sichtbar werden.

Diese bildhafte Grundlage verblaßt natürlich mit der Zeit und wird am Ende gar nicht mehr mitempfunden. Das trifft zu in all den Fällen, wo rûªch zur Umschreibung von Lebensvorgängen verwendet wird, die einen seelischen Zustand, eine innere Verfassung, eine sittliche Eigenschaft bezeichnen, wie die Demut (šºphal — rûªch Spr 16, 19; Is 57, 15) und den Stolz (gobah rûªch Spr 16, 18; Koh 7, 8; vgl. Ps 76, 13), die Zwietracht (Richt 9, 23) und die Eifersucht (Nm 5, 14; 1 Sm 16, 14; 18, 10; 19, 9), oder ganz allgemein eine „Gesinnung" (Ez 11, 19; 36, 26). Alle diese Gemütserregungen hat der Spruchdichter im Auge, wenn er die Vorzüge und den Ruhm der Selbstbeherrschung preist:

„Besser ein Langmütiger als ein Kriegsheld;
Und besser einer, der sich selbst beherrscht (mošel bºrûchô)
als ein Städteeroberer" (16, 32; vgl. 25, 28).

Das tiefere Verständnis, das man mit der Zeit den geistigen Vorgängen im Menschen entgegenbrachte, führte dahin, die rûªch als Sitz des höheren geistigen Lebens zu betrachten. Sie gilt als Prinzip der höheren seelischen Funktionen, wie des Denkens und Wollens, wie der religiös-sittlichen Tätigkeit. Von der rûªch als der Quelle des geistigen Lebens kommen Pläne und Gedanken, z. B. Ps 77, 7; Job 32, 8. 13; Spr 1, 23; Is 19, 3; Jer 51, 1; Ez 11, 5; Absichten und Entschlüsse, z. B. Ex 35, 21; 1 Par 5, 26; Esr 1, 1; Agg 1, 14[38].

rûªch ausgesagt. Vergleicht man die Funktionen der rûªch und nefeš miteinander, so ergibt sich, daß der Bedeutungskreis von nefeš „nicht über den Bereich des animalischen und emotionalen Lebens hinausgekommen, während andererseits die Bedeutungsentwicklung von ‚rûªch' in diesem Bereiche kümmerlich geblieben ist und sich mehr im Gebiete des höheren seelisch-geistigen Lebens ausgebreitet hat", bemerkt richtig Fr. Rüsche, Blut, Leben und Seele, 310. Siehe ferner J. Schwab. a. a. O. 71—75; A. Vaccari, Theologia Biblica II, 8.

[37] „Ab impetu et vi quadam occulta, improvisa, qua percellit ventus transfertur nomen rûªch ad significandos affectus animi", bemerkt A. Vaccari, Theologia Bibl. VT II, 5.

[38] Vgl. W. Eichrodt, Theologie des AT II, 65 f. — Über die rûªch als moral-ethisches Prinzip siehe weiter unten.

B. Der Lebenshauch in der Nation

Die rûªch ist auch das Prinzip des nationalen Lebens. Es besteht eine innere Verwandtschaft zwischen der rûªch, dem göttlichen Lebensprinzip des Menschen und der göttlichen rûªch, dem Prinzip des nationalen Lebens. Die Nation ist ja nichts anderes als die Zusammenfassung der einzelnen Glieder des Volksganzen. Blühen und Gedeihen der Nation sind bedingt durch das Leben der einzelnen Bürger. Im einen wie im anderen Falle ist die rûªch das belebende Prinzip. Ezechiel führt den Gedanken von der Wiederbelebung des toten Volkes durch den Gottesgeist in der großartigen Vision von den Totengebeinen aus (37, 1—14). VV. 1—10 enthalten das Symbol, VV. 11—14 dessen Deutung.

1. In einer Talebene schaut der Prophet im Geiste eine unübersehbare Menge von weißen, längst verdorrten menschlichen Gebeinen (VV. 1—2). Auf die Frage Jahwehs: 3 „Menschensohn, können diese Totengebeine wieder lebendig werden?" antwortet der Prophet, durchdrungen von einem tiefen Glauben an die Allmacht Gottes, die allein dieses unerhörte Wunder wirken kann: „Herr Jahweh, du weißt es". Darauf Jahweh zu ihm: 4 „Weissage über diese Gebeine und sprich zu ihnen: ‚Ihr verdorrten Gebeine, höret das Wort Jahwehs!'" 5 So spricht der Herr Jahweh zu diesen Gebeinen: „Fürwahr, ich will in euch Odem (rûªch) bringen, auf daß ihr lebendig werdet[39]. Und ich will über euch Sehnen legen und über euch Fleisch wachsen lassen und euch mit Haut überziehen und euch Odem (rûªch)[40] einflößen, daß ihr lebendig werdet und erkennet, daß ich Jahweh bin."

Während der Prophet noch redet, siehe, da nähern sich unter großem Geräusch[41] die Gebeine: Gebein fügt sich an Gebein. Die Skelette bilden sich. Sogleich werden sie mit Sehnen, Fleisch und Haut überzogen (VV. 7—8a). Aber noch sind es tote Körper, da das belebende Prinzip sie noch nicht beseelt: 8b „Aber Odem (rûªch) war noch nicht in ihnen". In feierlicher Weise be-

[39] TM: rûªch wichjitem. Dafür bietet LXX die leichtere Lesart: πνεῦμα ζωῆς, in Anlehnung an Gn 6, 17; 7, 15: rûªch chajjîm.

[40] LXX las rûchi „mein Odem", entspricht aber dem Sinn.

[41] Weil in EZ 38, 19 rašaʿ gaddôl die Bedeutung von „Erdbeben" zukommt, haben einige Verfasser die Ansicht geäußert, die Vision von der Wiederbelebung der toten Leiber hätte sich während eines Erdbebens ereignet. Doch ist es natürlicher, in rašaʿ einfach das Geräusch oder Rascheln zu sehen, das durch die Bewegung der Gebeine verursacht wurde. Siehe P. Heinisch, a. a. O. 176.

fiehlt Jahweh dem Propheten: 9 „Weissage über den Geist (rûᵃch)[42], weissage, Menschensohn! Sage zum Geiste (rûᵃch): ‚So spricht der Herr Jahweh: Von den vier Winden (rûᵃch) komme, du Odem (rûᵃch)[43] und blase diese Getöteten an, daß sie lebendig werden!' Alsogleich kommt der Odem (harûᵃch) in die toten Leiber, sie werden lebendig, sie stellen sich auf ihre Füße, ein gewaltig großes Heer" (V. 10).

2. In VV. 11—14 gibt Jahweh selber des Symbols Deutung: 11a „Menschensohn, diese Gebeine sind das ganze Haus Israel". Der nämliche Geist, der die toten Körper zu neuem Leben erweckt, wird auch den toten Volkskörper Israel wieder beleben. In V. 14 verspricht Jahweh: „Ja, ich will meinen Geist (rûᵃch) in euch geben, daß ihr lebendig werdet, und euch wieder in euer Land versetzen, und ihr sollt erkennen, daß ich, Jahweh, geredet habe und es ausführe, ist der Spruch Jahwehs" (vgl. V. 11). So stellt Jahweh den in dumpfer Verzweiflung dahinlebenden Juden im Exil (vgl. V. 11) die wunderbare politische und nationale Restitution als das Werk seines Geistes in Aussicht

In dieser Beschreibung bezeichnet rûᵃch den Lebensodem, der deutlich als Luft- oder Windhauch im Weltenraum gedacht ist. Solange in die durch das allmächtige Gotteswort gebildeten Körper keine rûᵃch dringt, sind sie starr und leblos. Die rûᵃch ist somit Sitz und Träger des physischen Lebens. Und es ist Jahweh, der den lebenspendenden Odem den Körpern einhaucht (VV. 5 und 6); ja, es ist im Grunde genommen Jahwehs Lebensodem (V. 14; vgl. V. 6 in LXX), der das durch den politischen Zusammenbruch des Südreiches (587) als Nation gestorbene und in das Grab des Exils gesenkte jüdische Volk zu neuem nationalen Leben erweckte. Mit Recht kann Jahweh diese rûᵃch seinen Odem nennen, da er ihn für die Lebensdauer schenkt, bzw. leiht (Ps 104, 29 ff.; Job 33, 34; 34, 14)[44].

---

[42] LXX hat ἐπί, das die gewöhnliche Wiedergabe von 'al ist. Es ist aber nicht nötig, deshalb das textkritisch sichere 'el zugunsten von 'al zu streichen (so P. van Imschoot, in: RBib 44 (1935) 488 Anm. 2, da 'el sehr oft die Bedeutung von 'al hat); vgl. F. Zorell, Lexicon hebr. et aram. 51. In 37. 4 gebraucht Ez das regelmäßige 'al.

[43] Der Doppelsinn des Wortes läßt sich im Deutschen nicht wiedergeben.

[44] Es geht daher nicht an, mit P. Volz die rûᵃch in der Vision (V. 1—10) als einen im Kosmos flutenden Lebensstoff, in der Erklärung dagegen (V. 11—14) als physische Lebenskraft Jahwehs aufzufassen. Danach hätte die rûᵃch in der später angefügten Deutung

C. Der Lebenshauch in der Schöpfung

Alles Leben in der Welt ist ein Ausfluß jener göttlichen Lebenskraft, die als Hauch Gottes die ganze Schöpfung durchströmt. Nicht nur das Leben von Mensch (und Tier), nicht nur das Leben der Nation, sondern auch das Dasein der ganzen Natur, das herrliche Werk der Weltschöpfung, wird auf den göttlichen Lebenshauch zurückgeführt. Die wunderbare Schöpfermacht Jahwehs preist der heilige Dichter mit den Worten:

„Durch das Wort des Herrn sind die Himmel erschaffen,
All ihr Heer durch den Hauch seines Mundes" (bᵉrûᵃch pijû, Ps 33, 6).

Durch ein einziges „Wort" hat Jahweh das unermeßliche Himmelsgewölbe erschaffen und durch den „Hauch seines Mundes" die gesamte Sternenwelt ins Dasein gerufen.

Gottes allmächtiges Schöpferwort und allbelebenden Schöpferodem besingt auch die Heldin von Bethulia in ihrem Siegesliede:

„Dir müssen dienen deine Geschöpfe all:
Ein Wort nur hast du gesprochen: schon wurden sie,
Deinen Odem hast du gesandt: schon schuf er sie"
(Jdt 16, 14)[45].

An diesen beiden Stellen (vgl. Syr. Bar. 21, 4) stehen „Hauch" und „Wort" in synthetischem Parallelismus. Für den antiken Menschen ist der göttliche Hauch, der „Odem Gottes", der aus dessen Munde hervorgeht, der Träger des göttlichen Schöpferwortes. Es ist „das πνεῦμα, der Hauch, das ausgesprochene Schöpferwort des Herrn"[46]. Da die Fortdauer der Natur eine creatio continua ist, so hängt das Bestehen der sichtbaren Welt ganz und gar vom göttlichen Lebensodem ab (vgl. Ps 104, 29 ff.). Man hat richtig gesagt: „Gottes Geisteshauchen ist gleichsam das Atmen der Welt"[47], die solange besteht, als eben der Lebenshauch von Gott ausgeht und alles durchdringt.

---

einen mehr geistigen, monotheistischen Sinn im Gegensatz zu dem geheimnisvollen, naturhaften Stoff in der Vision (Der Geist Gottes 47. Anm. 2).

[45] Vulg. = 16, 17. — LXX B, A = ὠκοδόμησεν. S = ὠκοδομήθησαν. Vulg.: creata sunt.

[46] O. F. Fritzsche, Die Bücher Tobi und Judith, Leipzig 1853, 207. Über die innere Verwandtschaft dieser zwei Begriffe siehe besonders L. Dürr, Die Wertung des göttlichen Wortes im AT und im antiken Orient 153 ff.

[47] E. König, Theologie des AT, 3. und 4. Aufl., Stuttgart 1923, 209.

Ein hier noch in Betracht kommender Text ist Gn 1, 2[48]. Nach einigen Verfassern bezeichnete die rûᵃch 'ĕlohîm auch hier den von Gott ausströmenden Lebenshauch, der durch das „Wort" als Hauch seines Mundes über die Lippen Jahwehs gehe und Himmel, Erde und ihr ganzes Heer (Gn 2, 1) hervorbringe. So scheine der heilige Verfasser bewußt einen inneren Zusammenhang herstellen zu wollen zwischen dem über den Wassern schwebenden „Lebensodem" und dem achtmal wiederholten Machtwort des Schöpfers: wajj'omer, das als Hauch seines Mundes Leben erzeugt[49].

Es ist aber doch fraglich, ob diese Vorstellung auch hier vorliegt. Denn es ist nicht so sehr Rede von der grundlegenden Schöpfertat Gottes (V. 1), als vielmehr von der Aufteilung und Ausschmückung der Urmasse. Demnach dürfte die rûᵃch 'ĕlohîm, die über dem Chaos schwebt, eher den göttlichen Hauch bezeichnen, der als gestaltende göttliche Kraft oder als belebendes und ordnendes Prinzip personifiziert ist[50].

Aus den bisherigen Ausführungen dürfen wir schließen:

---

[48] Siehe dazu K. Smoronski, „Et Spiritus Dei ferebatur super aquas", in: Bib 6 (1925) 140—156; 275—293; 361—395; P. van Imschoot, in: RBib 44 (1936) 488—491; W. H. Mc Clellan, The meaning of rûᵃch Elohim in Gen. 1, 2, in: Bib 15 (1934) 517—527.

[49] J. Hehn, in: ZAW 43 (1925) 220, dessen Ansicht geteilt wird von P. van Imschoot, in: RBib 44 (1935) 490f., W. Eichrodt, Theologie des AT II, 20; L. Dürr, a. a. O. 151; P. Heinisch, Theologie des AT 87.

[50] Das um so eher, als Gn 1 der P = Quelle zugeschrieben wird. A. Bea definiert die göttliche ruᵃch: „Principium ordinis, lucis, pulchritudinis" (De Pentateucho, 2. ed. Romae 1933, 135). Nach H. Gunkel ist der Gottesgeist hier gedacht als „die lebengebende, gestaltende Macht, die im Uranfang über den gestalt- und leblosen ‚Wassern' schwebt", Genesis (HAT), 3. Aufl., Göttingen 1910, 104. Siehe ferner K. Smoronski, in: Bib 6 (1925) 375 ff. 393 f.; F. Ceuppens, De historia primaeva, Romae 1934, 11. — Kurz erwähnt sei noch die Ansicht einiger Erklärer, die unter rûᵃch Elohim einen von Gott erschaffenen Windhauch verstehen, der über den Wassern hin- und herfuhr. So J. J. Peters, The Wind of God, in: JBibLit 30 (1911) 44—54; 33 (1914) 81—86; P. Joüon, Quelques remarques sur Gen 1, 2, in: RechScRel 16 (1926) 304—307; B. Jakob, Das erste Buch der Tora. Genesis, Berlin 1934, 29. Die gleiche, in seinem Genesiskommentar (Bonn 1930, 96) vertretene Auffassung hat P. Heinisch in seiner Theologie des AT, Bonn 1940, 87, nun aufgegeben. Mit Recht, denn rûᵃch Elohim bezeichnet nie im AT den Wind. Vgl. W. H. Mc Clellan, in: Bib 15 (1934) 523 f.

a) Sehr wahrscheinlich wird von der Grundbedeutung „Hauch" im Sinne von „Lufthauch" (Wind) über den Lebenshauch nach alttestamentlicher Vorstellung der Begriff des Lebensprinzips abgeleitet: der „Odem" ist ja das Zeichen des Lebens. Leben und Weben aller Geschöpfe und der ganzen Welt in seiner Existenz und Fortdauer hängen vom lebenschaffenden Hauch ab.

b) Da heftige innere Erregungen des Menschen seinen Lebenshauch (Atem) in Mitleidenschaft ziehen, wird rûᵃch als psychologischer Terminus verwendet zur Bezeichnung der irasziblen Leidenschaften sowie im weiteren Sinne von Gemütszuständen.

Auf Grund einer weiteren einfachen Verallgemeinerung wird dann rûᵃch zum Sitz und Träger des höheren seelisch-geistigen Lebens, der Denk- und Willensbetätigung.

c) Diesen Lebenshauch denkt sich der religiöse Hebräer nach altorientalischer Auffassung anhropomorphistisch als von der Gottheit, dem Urquell alles Lebens (Ps 36, 10), ausgehend: sei es, daß er unmittelbar aus den Tiefen der Gottheit quillt (Gn 2, 7; Job 34, 14; Ps 104, 29 f.), sei es, daß er im Reiche der Lüfte weht (Ez 37, 9). Die rûᵃch im Menschen als deren irdischem Träger ist göttlichen Ursprungs. Alles Leben stammt von Gott: es ist deshalb letzten Endes ein göttliches Leben, das im Menschen flutet. Das paulinische „In ipso enim vivimus et movemur et sumus" (Apg 17, 28) entspricht genau dieser alttestamentlichen Vorstellung. Ja, die rûᵃch Jahweh erfüllt, belebt und hält das unermeßliche Weltall zusammen (vgl. Weish 1, 7), sie ist allgegenwärtig (Ps 139, 7). Trotz der innigen Verbindung zwischen Jahweh und dem Menschen durch den göttlichen Lebenshauch wird diese göttliche Lebenskraft doch nie mit dem Menschen oder der Natur identifiziert. Der reine Monotheismus und die machtvolle, überragende Herrscherpersönlichkeit Jahwehs duldet auch nicht einen Schatten von pantheistischem oder polytheistischem Einschlag[51]. Diese Lehre vom Geiste des Herrn als der Quelle alles Lebens in der Welt und im Menschen war einer der mächtigsten Träger der monotheistischen Weltanschauung des Alten Testaments[52].

---

[51] Vgl. J. Lebreton, Histoire du dogme de la Trinité I, 113; F. Büchsel, Der Geist Gottes im NT 6 f.; W. Eichrodt, Theologie des AT II, 19.

[52] Siehe P. Kleinert, Zur atl Lehre vom Geiste Gottes, in: Jahrb. für deutsche Theologie 12 (1867) 8 f.

d) Wir haben festgestellt, wie die alten Hebräer ein feines Empfinden hatten für die höheren seelisch-geistigen Vorgänge im Menschen. Das gesamte Denken und Streben schreiben sie der rûᵃch zu, die von außen an den Menschen herankommt. Sie stammt von Gott, wohnt während der ganzen Lebensdauer im Menschen und kehrt im Tode zu Gott zurück.

Nach Auffassung der alttestamentlichen Anthropologie besteht der Mensch aus einem leiblichen Prinzip (baśar) und einem seelisch-geistigen Prinzip (nefeš und rûᵃch), deren Vereinigung die menschliche Persönlichkeit ausmacht (nefeš). Rûᵃch und nefeš sind zwei Begriffe, die einander überschneiden[53]. Das Begriffspaar ist ein Versuch, das geheimnisvolle Innenleben des Menschen zu erfassen und darzustellen.

Nefeš stimmt mit der rûᵃch überein in der Bedeutung von „Hauch", „Odem"[54], von „Lebensprinzip"[55] und „Leben"[56]. Dabei bezeichnet nefeš im großen ganzen das niedere, animalische, triebhafte Leben, das seinen Sitz in den Eingeweiden (3 Kg 17, 22) oder im Blute (Lv 17, 11; Dt 12, 23) hat. Im Tode stirbt sie (Richt 16, 30). Die rûᵃch dagegen, die von außen in den Menschen kommt, hat den Sitz im Herzen (Ps 34, 19; Ez 21, 12) und ist das edlere Prinzip der höheren

[53] Siehe darüber Ch. A. Briggs, The use of nefeš in the O. T., in: JBibLit 16 (1897) 17—30; J. Schwab, Der Begriff der nefeš in den hl. Schriften des AT 19—21; E. de Witt Burton, Spirit, Soul, and Flesh 71—73; H. Wheeler Robinson, Hebrew Psychology, in: The People and the Book, ed. by A. S. Peake, Oxford 1925, 354—382; Johs. Pedersen, Israel. Its Life and Culture I—II, London-Copenhagen 1926, 99—106; W. O. E. Oesterley, Immortality and the unseen world, London 1930, 12—23; W. Eichrodt, Theologie des AT II, 67—71; A. Vaccari, Theologia Bibl. VT I, 6—9.

[54] Allerdings sehr selten, höchstens Job 41, 13 (Vulg. V. 21) und Is 3, 20, wo vom Duft der Riechfläschchen die Rede ist. Nach einigen neueren Erklärern wäre in Anlehnung an das akkadische napištu die sinnliche Grundbedeutung von nefeš = „Hals, Kehle, Gurgel"; dann übertragen auf das, was aus der Kehle hervorgeht, „Atem"; so E. Dhorme, L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en accadien, Paris 1923, 18 f.; L. Dürr, Nefeš = napištu = Gurgel, Kehle, in: ZAW 43 (1925) 262—269. Doch dürfte wegen des spärlichen und nicht ganz einwandfreien Sinnes von „Hauch" die Grundbedeutung doch fraglich sein. Vgl. A. Vaccari, Theologia Bibl. II, 8.

[55] Z. B. Gn 9, 4. 5; 35, 18; Dt 12, 23; 3 Kg 17, 21; Ps 31, 10.

[56] Z. B. Ex 4, 19; 21, 23; 1 Sm 26, 21; 2 Sm 23, 17; 3 Kg 2, 23; Job 13, 14; Ps 119, 109; Jer 4, 30.

geistigen Funktionen. Sie kann nicht sterben, sondern verläßt im Tode den Körper des Menschen und kehrt zu Gott zurück.

Nefeš kann auch wie rûᵃch innere Regungen und Affekte bezeichnen, wobei gemäß ihrer ursprünglichen Bedeutung die psychischen Empfindungen, die dem konkupisziblen Begehrungsvermögen entspringen, auf die nefeš zurückgeführt werden, wie Schmerz (Ps 6, 4; 42, 6 f.), Trauer (Job 7, 11; Is 38, 15), Freude (Ps 86 4; Is 61, 10), Liebe (Hl 1, 7; Is 42, 1; Jer 12, 7), Haß und Verachtung (Is 1, 14; Ez 36, 5). Der rûᵃch werden naturgemäß die edleren Empfindungen des iraszíblen Strebevermögens zugeschrieben, wie z. B. Zorn, Angst, Kühnheit usw. „Nefeš mit ihren Affekten verhält sich meist leidend, passiv; rûᵃch mit ihren Erregungen tätig, aktiv, fortreißend; die Affekte der rûᵃch haben etwas Iraszibles an sich"[57].

Weil nefeš Prinzip der animalischen Lebensbetätigung ist, werden ihr die niederen Triebe zugeschrieben, wie das Verlangen nach Speise und Trank (Dt 12, 15; 3 Kg 2, 16; Mich 7, 1), die Gier (Is 5, 14), die Geschlechtslust (Jer 2, 24) usw. In ihrer Eigenschaft als Sitz des niederen Seelenlebens kommt nefeš durchwegs nicht in Betracht für den Bereich des höheren geistigen Lebens, wie des Denkens und Wollens oder gar der sittlichen Tätigkeit. Diese Funktionen sind allein der rûᵃch vorbehalten.

Da nefeš das an einen Körper gebundene Leben ist (während rûᵃch als selbständige Größe dem Menschen gegenübersteht), war nur ein Schritt von hier aus zum Begriff des lebenden Individuums, des lebenden Einzelwesens, der menschlichen Persönlichkeit (Gn 2, 7; 14, 21; Dt 24, 7; Ez 47, 9). Auf Grund dieser Bedeutung wird nefeš auch an Stelle des persönlichen (Gn 12, 13; Nm 23, 10; Ps 88, 15; Is 3, 9; Jer 42, 20) oder des reflexiven (Dt 4, 15; Jos 23, 11; Jer 51, 14) Fürwortes gebraucht.

Aus dieser Gegenüberstellung ersieht man, daß in bezug auf das höhere geistig-seelische Leben eine tiefe Kluft rûᵃch von nefeš trennt. Rûᵃch allein ist Sitz und Träger der Verstandes- und Willenstätigkeit. Nach dem Grundsatz „agere sequitur esse" sollte man von den geistigen Lebensfunktionen auf das „geistige" Wesen der rûᵃch schließen dürfen. Doch dem ist nicht so. Der alte Hebräer auf Grund seiner auf das Konkrete ausgerichteten Denkart interessiert sich mehr um das, was die rûᵃch wirkt, als

[57] J. Schwab, Der Begriff der nefeš in den hl. Schriften des AT 73.

um das, was sie ist. Es ist bezeichnend, daß kein einziger Text vorliegt, in dem rûªch sicher als etwas vollständig Immaterielles, rein Geistiges aufgefaßt wird. In der bekannten Stelle Is 31, 3 wird der Geist dem Fleische gegenübergestellt nicht wie das Unstoffliche dem Stofflichen, sondern wie das Starke dem Schwachen[58].

Die anschaulichen Bilder, mit denen man das vielgestaltige Wirken der rûªch schilderte, lassen zum Teil noch erkennen, wie man sich dieses „geistige" Prinzip dachte. Wenigstens ursprünglich stellt man sich den Geist des Herrn als „Windhauch" vor. Diese sinnlich-konkrete Auffassung der rûªch dürfte am ehesten noch in den Schöpfungstexten erkennbar sein. In der Vision von den Totengebeinen wird dem „Odem" (rûªch) befohlen, von den vier Winden (rûchôt), d. i. aus allen Himmelsrichtungen, heranzuwehen und die Gebeine anzublasen, daß sie lebendig werden (Ez 37, 9; vgl. Jo 3, 8). Ähnlich wird die Beseelung des ersten Menschen beschrieben. Es heißt da, daß Jahweh ihm den „Lebensodem" ins Antlitz „hauchte" (Gn 2, 7; vgl. Job 34, 14; Ps 104, 29 f.; Weish 1, 7). Das an beiden Stellen verwendete Zeitwort nafach scheint noch auf die naturhafte, sinnlich anschauliche Bedeutung des „Geistes" oder der „Seele" hinzuweisen. Was L. Dürr vom Worte Gottes sagte, gilt auch von dessen Träger, dem Geiste: „daß es sich dabei um etwas Materiell-Stoffliches, wenn auch feinst Ätherisches, sozusagen göttliches Pneuma oder Fluidum handelt, das aus dem Munde der Gottheit hervorgeht, als solches im Raume bleibt und als göttlich-sinnliche Potenz die vielgestaltigen Wirkungen hervorbringt"[59].

[58] Vgl. A. Vaccari, Theologia Biblica VT II, 5. Siehe unten S. 35f.

[59] L. Dürr, Die Wertung des göttlichen Wortes... 143. Der nämliche Gelehrte schreibt über die altorientalische Geistesvorstellung: „Auch das Geistige ist für ihn eine Art feiner, wenn auch feinster Stoff, etwa im Sinn unseres astral-ätherisch, oder ein sinnliches Kraftzentrum, von dem alle geistigen Kräfte ausgehen" (a. a. O. 144; siehe ferner S. 148. 151. 155). Auch für J. Schwab ist die rûªch „etwas Universelles, den ganzen Kosmos Durchflutendes, etwas materiell Gedachtes, das im Auftrage Jahwehs Leben wirkt, wo Leben entstehen soll" (Der Begriff der nefes in den hl. Schriften des AT 64). W. O. E. Oesterley vertritt ebenfalls die stoffliche Geistesvorstellung: „Man's spirit was conceived of as composed of the same light aerial substance as the wind" (Immortality and the unseen world, London 1921, 19). Siehe noch H. Kaupel, Die Dämonen im AT, Augsburg 1930, 64—66; H. Gunkel, Die Wirkungen des Hl. Geistes 43—47;

Wenn man den alten Hebräern auch kein großes Abstraktionsvermögen zutrauen darf, muß man sich andererseits doch hüten, alle Bilder, mit denen sie Mitteilung und Wirksamkeit der rûªch schildern, im buchstäblichen Sinn aufzufassen, wie es z. B. P. Volz in seinem Werke über den Gottesgeist tut. Außerhalb der Schöpfungstexte liegen wohl nur übertragene Redensarten vor, um das geistige Wirken des Gottesgeistes in anschaulicher Weise dem konkret denkenden Hebräer faßlich zu machen. So wird in einer Reihe von prophetischen Stellen der Geist unter dem Bilde einer Flüssigkeit, eines „Fluidums" beschrieben: Jahweh gießt aus einen „Geist aus der Höhe" (Is 32, 15) oder seinen Geist (Is 44, 3; Ez 39, 29; Joel 3, 1) oder den „Geist der Gnade und des Flehens" (Zach 12, 10) über das gesamte Gottesvolk der messianischen Zeit. In diesen Texten ist gewiß nicht an ein „Fluidum" gedacht, das Jahweh über das Volk ausschüttet[60], sondern eher an eine geheimnisvolle, von Jahweh ausgehende Kraft unter dem Bilde des Regens. Denn man darf nicht vergessen, daß die Bilder in Palästina entstanden sind, wo der Regen, der die dürstenden Felder in grüne Auen und fruchtbare Triften umwandelt, das treffendste Bild der göttlichen Segnungen ist. Es ist darum ganz natürlich, die verschwenderische Fülle der messianischen Heilsgüter unter dem ansprechenden Bilde eines befruchtenden Regens dem Geiste des Herrn zuzuschreiben.

Es ist ein Gesetz jeden Sprachgebrauchs, daß selbst die anschaulichsten Bilder mit der Zeit verblassen und schließlich als technische Formeln verwendet werden. Das trifft auch zu bei der Geistesvorstellung. Die oben erwähnten und ähnliche anschauliche Redensarten[61] sind gewählt, um die Einwirkung Gottes auf Ursprung und Dasein des Menschen, der Nation und der Welt in recht konkreter und faßlicher Weise zur Darstellung zu bringen. In Gott ist der Geist eine Kraft, die alles erschafft

P. van Imschoot, in: RScPhilTh 23 (1934) 555. — Auch im höheren griechischen und lateinischen Altertum wurde ursprünglich die Seele als etwas Sinnlich-Materielles gedacht. Seelenpneuma = Hauchseele: vgl. F. Rüsche, Das Seelenpneuma, Paderborn 1933, 1 f.

[60] P. Volz, Der Geist Gottes 72; vgl. S. 23 f.: P. van Imschoot, in: Bibelsch Woordenboek 472.

[61] Eine Übersicht der Terminologie bietet G. Hölscher, Die Propheten, Leipzig 1914, 25 f; siehe auch L. Köhler, Theologie des AT 96—98; 124 f.; P. van Imschoot, in: RScPhilTh 23 (1934) 576—578.

und belebt, oder besser, es ist Gott selber, der seine schöpferische und belebende Tätigkeit entfaltet. In den Geschöpfen waltet der Geist als Lebenskraft, die von Gott stammt, aber reell von ihm verschieden ist[62].

[62] Vgl. J. Lebreton, Historie du dogme de la Trinité 113.

2. Kapitel

Die Wirkungen des Gottesgeistes in der alttestamentlichen Heilsordnung

Bisher haben wir das Verhältnis der rûªch jahweh zu Natur und Mensch als Ausdruck der Idee betrachtet, daß von Jahweh das Leben der Individuen, der Nation und der Welt kommt. Die rûªch Jahweh ist auch jene geheimnisvolle, von Gott ausgehende Kraft, die machtvoll in die Geschichte des auserwählten Volkes eingreift, dessen wechselvolle Schicksale wundersam lenkend und leitend zu dem Zwecke, ein heiliges Gottesvolk zu schaffen. In diesem Einbruch des persönlichen Gottes in die Geschichte Israels offenbart sich die ganze Größe und Einzigartigkeit der alttestamentlichen Offenbarung. Verehrte man in den Gottheiten des kananäischen, ägyptischen und assyrischen Götterhimmels wesentlich Naturgottheiten, war der alttestamentliche Gott hauptsächlich Geschichtsgott. Da werden die geheimnisvollen, alle menschliche Einsicht und alle menschliche Kraft übersteigenden Worte und Taten auserkorener Gottesmänner mit Vorliebe auf die Wunderkraft des Gottesgeistes zurückgeführt. Diese Gottesgeistwirkungen sind durchwegs physisch-psychischer Art, zugunsten der Volksgemeinschaft. Die rûªch jahweh hat deshalb hier charismatischen Charakter (§ 1).

Daneben wird die rûªch jahweh bereits in der alttestamentlichen Heilsordnung, wenn auch seltener, als sittliche Lebenskraft aufgefaßt. Alle jene Stellen, in denen die heiligen Verfasser religiös-sittliche Wirkungen auf die rûªch jahweh zurückführen, sollen daher kurz untersucht werden (§ 2).

§ 1. Physisch-psychische Wirkungen

Eine zweifache Periode läßt sich unterscheiden. In den Helden der alten Zeit wirkt die rûªch jahweh regelmäßig nur als vorübergehende Kraft. Auf den politischen und religiösen Führern der späteren Zeit ruht sie hingegen als bleibende Gabe.

1. Vorübergehende Wirkungen

In den ältesten Texten werden dem Gottesgeiste vorübergehende außerordentliche Wirkungen, wie übermenschliche Kraftentfaltung, kriegerische Heldentaten oder prophetische Verkündung, Weissagung und Verzückung zugeschrieben. Alle diese Wirkungen treten nur stoßweise, auf eine bestimmte Zeit in Erscheinung.

Diese Geistesauffassung, die vorwiegend in den geschichtlichen Büchern der Richter, Samuels und der Könige zum Ausdruck gebracht ist, hat ihre Wurzeln in den alten Heldengeschichten, wonach das Volk alle außergewöhnlichen Taten auf den Geist des Herrn zurückführte[1].

Die rûªch jahweh ist imstande, die physische Kraft eines Menschen ins Riesenhafte zu steigern. Als der Volksheld Samson einst mit Vater und Mutter nach Thamnatha ging, stürzte sich unterwegs plötzlich ein junger Löwe brüllend auf ihn. Der Geist Gottes überkommt ihn (tsalach), er reißt den Löwen in zwei Stücke, so wie ein Böckchen (Richt 14, 6)[2]. Mit neuen Stricken gebunden, wird er ein andermal vor die triumphierenden Philister geführt. Siehe da — der Geist Jahwehs erfaßte ihn (tsalach), und er zerreißt die Stricke wie Flachsfaden, die vom Feuer versengt werden (Richt 15, 14; vgl. 14, 19). Durch die Geistesgabe wird Samson in den Dienst des theokratischen Staates gestellt, mit dem Auftrage, die drohende Philistergefahr abzuwehren und

[1] Diese Auffassung der Geistesausgießung ist „die älteste, über das Eindringen des ekstatischen Prophetentums (1 Sm 10. 10) hinausragende Vorstellung der Geistwirkung...; ist doch rûªch mit der Vorstellung der Kraft verbunden, die den Recken zum Recken macht", so J. Hempel, Gott und Mensch im Alten Testament 105; vgl. J. Köberle, in: NKiZ 13 (1902) 322; E. Kautzsch, Biblische Theologie des AT (Tübingen 1911) 151.

[2] Vgl. 1 Sm 11. 6, wo erzählt wird, wie Saulus vom Geiste Gottes ergriffen, ein paar Rinder in Stücke reißt und durch diese symbolische Tat einen heilsamen Schrecken einflößt und das furchtsame Volk für den Kampf begeistert.

das auf Jahwehs Macht erschütterte Vertrauen des Volkes mit seinen Wundertaten neu zu beleben; vgl. Richt 13, 5[3].

Die rûªch jahweh konnte Männer ergreifen und sie zu flammender Begeisterung und kriegerischen Heldentaten mit fortreißen. Als die Madianiter und Amalekiter nebst den Söhnen des Ostens[4] sich in der Ebene von Jezrael lagerten, da „bekleidete" (labaš) der Geist des Herrn den Gedeon mit Macht. Bei schallendem Posaunenton strömten Streiter aus den Nordstämmen in seinen Heerbann, und Gedeon schlug die Feinde mächtig aufs Haupt (Richt 6, 34). Der Geist des Herrn kam über Jephte (hajâh 'al) und er brachte den übermächtigen Ammonitern eine gewaltige Niederlage bei (Richt 11, 29; vgl. 3, 10). All diese charismatischen Volksführer werden als Retter des theokratischen Staates gefeiert.

Mit Vorliebe werden aber Weissagungen, prophetische Ekstase und Verzückung auf den Gottesgeist zurückgeführt. Als der Geist „Gottes"[5], den Amasai ergriffen hatte (labaš), erhielt er eine göttliche Offenbarung über Davids glänzende Herrschertätigkeit (1 Par 12, 19; Vulg. 12, 18). Über Jachaziel kam der Geist Jahwehs (hajâh 'al) und er sagte dem mutlosen und verzweifelten Volke einen wunderbaren Sieg über die Ammoniter voraus (2 Par 20, 14; vgl. 2 Sm 23, 2; 2 Par 15, 1; 24, 20). Als der Gottesgeist über den Heiden Balaam gekommen war (hajâh 'al), sah und hörte er in Visionen und Ekstase geheimnisvolle Dinge über Israels glorreiche Zukunft

[3] H. Junker (Prophet und Seher in Israel 44) meint, Samson sei als nazîr (Gottgeweihter) unter dem dauernden Einfluß des Geistes Jahwehs gestanden. Doch dagegen spricht das stoßweise Auftreten des Geistes. Die Geistesmitteilung ist auch gar nicht in Beziehung gebracht zur unmittelbaren Berufung Samsons durch Gott selber von der Geburt an (vgl. Richt 13, 5). 13, 25, will doch wohl nur sagen, daß die außerordentlichen Taten, die in der Folge erzählt werden, auf den Gottesgeist zurückgehen. Vgl. dazu M. Buber: „Das Charisma hängt hier an der Charis und an nichts anderem; es gibt hier kein ruhendes Charisma, nur ein schwebendes, keinen Geistesbesitz, nur ein ‚Geisten', ein Kommen und Gehen der Rûªch; keine Machtsicherheit, nur die Ströme einer Vollmacht, die sich schenkt und sich entzieht"; Königtum Gottes 145; (siehe ferner S. 146. 151. 179).

[4] Ein Sammelname zur Bezeichnung von verschiedenen Nomadenstämmen. Vgl. G. Ricciotti, Storia d'Israele 1 (Torino 1932) 298.

[5] Wahrscheinlich ist an artikelloses rûªch der Gottesnahme 'elohim anzufügen nach Analogie mit 2 Par 15, 1; 24, 20 (2 Par 20, 14 steht jedoch dafür jahweh). Vgl. P. Joüon, in: Bib 13 (1932), 87.

(Nm 24, 2 f.; 15 ff.)[6]. Schon zu Zeiten des Moses kannte man die in der Richter- und frühen Königsgeschichte so verbreitete religiöse Erscheinung der prophetischen Begeisterung. Nach ihrer Wahl zum Vorsteheramt durch Moses wurden die siebzig Ältesten während einer Opferfeier vom Geiste Jahwehs ergriffen. Folge davon die charismatische Amtsausrüstung und die prophetische Verzückung: wajjitnabbeʾû (Nm 11, 24—30)[7]. In 1 Sm 10, 5 ff., wo zum ersten Male die berufsmäßigen nᵉbîʾîm, die Prophetenvereine, erwähnt werden, wird ein anschauliches Bild vom Wesen und den Ausdrucksformen dieser eigenartigen religiösen Erscheinung entworfen. Beim Klang der Harfen, Pauken, Flöten und Zithern geriet die Schar der Propheten, die, wie es scheint, von einer kultischen Feier kam, in „Verzückung": hitnabbe' oder hinnabe'. Mit diesem Terminus technicus bezeichnet man eine durch Gesang, Musik und rhythmische Bewegungen[8] und vor allem durch göttliche Einwirkung der rûªch bei den religiösen Feiern „herbeigeführte Steigerung der Affekte, die den Menschen aus dem gewöhnlichen Geisteszustand emporhob"[9] zum Zwecke der Verherrlichung Jahwehs. Die prophetische Verzückung wirkt ansteckend. Als Saul in Gaba der oben erwähnten Prophetenschar begegnete, da ging der Geist Jahwehs auf ihn über (tsalach), so daß auch er in

[6] P. Volz faßt nur den „Gottesspruch", nicht aber den „ekstatischen visionären Zustand" als geistesgewirkt (Der Geist Gottes 16, Anm. 1). Doch V. 3 ist klar. Vgl. H. Junker, Prophet und Seher in Israel 82; F. Büchsel, Der Geist Gottes im NT 9.

[7] Nichtkatholischen Erklärern gegenüber, die unser Stück in die Zeit Isaias' oder Joels ansetzen, hat H. Junker überzeugend nachgewiesen, „daß die Erzählung von den ‚weissagenden Ältesten' eine sehr altertümliche und getreu überlieferte Begebenheit aus der mosaischen Zeit darstellt" (a. a. O. 49).

[8] Über den religiösen Tanz als echt israelitische Form der Gottesverehrung vgl. Ex 32, 18 f.; 2 Sm 6, 5; 3 Kg 18, 26—30; Ps 23, 6 f.; 118, 27 f.; Is 30, 29. Siehe auch W. O. E. Oesterley, The sacred dance, Cambridge 1923; zum Verhältnis von Religion und Musik bei den altorientalischen Völkern siehe H. Greßmann, Musik und Musikinstrumente, in: Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, herausgegeben von A. Dietrich und R. Wünsche, 2. Bd., 1. Heft, Gießen 1903, 14—17.

[9] H. Junker, a. a. O. 51. Die prophetische Verzückung hat nichts gemein mit einer, wenn auch heiligen „Raserei" (P. Volz, Der Geist Gottes 7). Richtig bemerkt H. Junker: „Der Kult der Prophetenvereine hat nichts zu tun mit dem zügellosen wilden Orgiasmus griechischen Bacchantentums oder asiatischen Kybelendienstes" (a. a. O. 56).

ihrer Mitte in prophetische „Begeisterung" geriet (1 Sm 10, 10; vgl. 1 Sm 19, 20—24; 3 Kg 22, 10—12).

Die rûᵃch jahweh konnte Propheten und Gottesmänner plötzlich und unwiderstehlich ergreifen, um sie von einem Ort zum andern zu entrücken (3 Kg 18, 12; 4 Kg 2, 16; Ez 43, 5; vgl. Ez 2, 2; 3, 24). Neben dieser körperlichen Entrückung kennen die heiligen Bücher auch eine rein geistige. Ezechiel berichtet, daß der Gottesgeist ihn von der Erde in die Luft emporhob und nach Jerusalem brachte bᵉmarᵉ'ôt 'ĕlohîm, in göttlichen Gesichten, in der Vision nur, rein geistigerweise (8, 3; 11, 24; vgl. 3, 12. 14; 37, 1).

Für rûᵃch jahweh steht des öfteren der parallele Ausdruck jad jahweh, die Hand Jahwehs, der die gleichen Wirkungen wie dem Geiste Jahwehs zugeschrieben werden[10]. Auf die „Hand Jahwehs" werden außergewöhnliche körperliche Leistungen, prophetische Vision und Ekstase zurückgeführt. Als über Elias die „Hand Jahwehs" kam, rannte er gleich einem Schnelläufer vor dem Wagen des Achab einher (3 Kg 18, 46). Unter der Einwirkung der „Hand Jahwehs" werden den Propheten innere Offenbarungen zuteil (Is 8, 11), die mit der Ekstase verbunden sein können (4 Kg 3, 15). Besonders beim Propheten Ezechiel bewirkt die „Hand Jahwehs" den sinnenentrückten Zustand der Ekstase (1, 3; 3, 14. 22; 8, 3; 33, 22; 37, 1; 40, 1).

Die rûᵃch jahweh vermittelt auch übernatürliche Kenntnisse, die einen Menschen in die Lage setzen, geheimnisvolle Träume zu deuten. Traumdeutungen sind nur Sache Elohims (Gn 40, 8; 41, 16). Sie übersteigen deshalb jede menschliche Kraft. Durch den „Geist Elohims" rûᵃch 'ĕlohîm[11], der in Joseph wohnte (Gn 41, 38), wurde er mit der über alles menschliche Wissen hinausragenden Gabe göttlicher Weisheit ausgerüstet, so daß er alle Schriftkundigen und Weisen Ägyptens übertraf (vgl. Gn 41, 8, 24). Die gleiche Gabe der Traumdeutung ist auch dem Daniel verliehen mittels des „Geistes der heiligen Gottheit" rûᵃch 'ĕlahîn qaddišîn (4, 5. 6. 15; 5, 11. 14)[12]. Durch

[10] Vgl. E. Kautzsch, Bibl. Theologie des AT 194 f.; L. Dürr, Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitisch-jüdischen Apokalyptik, in: AtlAbh 9/1 (1923) 23 f. Die „Hand" dürfte eher einen vorübergehenden Einfluß bezeichnen, die rûᵃch dagegen mehr einen längeren.

[11] Dieser Ausruf Pharaos ist eine Bestätigung der Aussage Josephs: „'elohîm wird dem Pharao kundtun, was ihm zum Heile ist" (Gn 41, 16).

[12] Der polytheistische Sinn, den G. Behrmann (HK), K. Marti (KHK), A. Benten (HAT), W. Baudissin, Kyrios als

diese Gabe wurde Daniel mit „Wissen und Einsicht in alle Schriftkunde, mit Weisheit und Verständnis von Gesichten und Träumen jeglicher Art (1, 17), geradezu mit göttlicher Weisheit erfüllt" (5, 11), so daß er alle Zauberer und Wahrsager beschämte (1, 20; 2, 2):

Eine Wirkung des Gottesgeistes ist auch die über das gewöhnliche Niveau hinausgehende Kunstfertigkeit. Jahweh selber hat den Besleel „mit seinem Geist, mit Kunstsinn, Einsicht und Verstand und allerlei Fertigkeiten" (Ex 31, 3) zwecks kunstvoller Ausführung von Kultgegenständen ausgerüstet; wie die künstlerische Verfertigung der Kleider des Hohepriesters (Ex 28, 3), die Herstellung des Heiligtums (Ex 35, 31). David hat den Plan für den herrlichen Tempelbau durch den Gottesgeist (barûᵃch), der in ihm waltete ('immô), entworfen (1 Par 28, 12). Der Entwurf ist das Werk des göttlichen Geistes, nicht des eigenen[13], wie aus V. 19 hervorgeht: alle Aufzeichnungen stammen aus „der Hand Jahwehs" (mijjad jahweh), mit anderen Worten, sie sind vom göttlichen Geiste eingegeben[14].

Staunenerregende Wundermacht ist dem vom Gottesgeist ergriffenen Propheten Elias, dem „Manne Gottes" (4 Kg 1, 9) eigen (3 Kg 17, 14. 17 ff.). Sein Schüler Elisäus bittet ihn, zwei Drittel seines Geistes möchten als kostbares Erbe auf ihn übergehen. Die Bitte wird erhört. Nach der Himmelfahrt seines Meisters teilte er mit dem zurückgebliebenen Mantel des Jordans Fluten. An diesem Wunder erkannten die Prophetenjünger, daß der Geist des Elias auf Elisäus „ruhte" (nûᵃch), (4 Kg 2, 15). Elisäus wirkt kraft dieser charismatischen Ausrüstung eine reiche Fülle von andern wunderbaren Taten, die zwar nicht ausdrücklich auf den Gottesgeist zurückgeführt werden (vgl. 4 Kg 4, 1 ff. passim; 7, 1 ff.; 13, 21).

Fassen wir das Ergebnis der bisherigen Untersuchungen zusammen, so können wir sagen: auf den Gottesgeist werden über alles Menschenmaß und über alle Menschenkraft hinausgehende

Gottesname 1 (Giessen 1929) 295, J. Linder, Comment. in librum Daniel (CSS), Parisiis 1939, 221 u. a. annehmen, wird entschieden abgelehnt von J. A. Montgomery (The book of Daniel (ICC), New York 1927, 225 f.), der sich auf Theodotion und Jos 24, 19 beruft; vgl. Dn 2, 28.

[13] So LXX. Vulg.: ὃ εἶχεν ἐν πνεύματι αὐτοῦ.

[14] Siehe J. W. Rothstein, Kommentar zum ersten Buch der Chronik (KAT), Leipzig 1927, 501; J. Goettsberger, Die Bücher der Chronik (HSAT), Bonn 1939, 194.

Wirkungen zurückgeführt, wie wunderbare Körperkraft, kriegerische Ruhmestaten, erstaunliche Weissagungen, prophetische Vision und Verzückung. Folgende Merkmale sind ihnen allen gemein:

a) Die Geistesverleihung ist vor allem ein freies Gnadengeschenk Jahwehs, nach dem Ausdruck der Schule, eine gratia gratis data. Jahweh „gibt", „schenkt" (natan) seinen Geist, zum Beispiel Nm. 11, 25, 29; 4 Kg 19, 7. Der heldische wie der prophetische Geist erfaßt deshalb nie alle Volksglieder, sondern nur eine Auslese von führenden Männern.

b) Diese Gabe ist göttlichen Ursprungs. Die rûᵃch kommt „über" ('al) einen Menschen, zum Beispiel Richt 3, 10; 11, 29; 1 Sm 16, 16; 19, 20; 2 Par 15, 1. Der Geist „entsteht nicht im Menschen, er kommt von außen und oben und bleibt etwas Besonderes, Fremdes, ein Herrscher über den Untertan"[15].

c) Die Gabe des Gottesgeistes nimmt nur vorübergehend Besitz vom Erkorenen. Plötzliches und unvermitteltes Auftreten kennzeichnet sie durchwegs. Die rûᵃch jahweh „fällt her" über einen Menschen (tsalach) im Sinne von „anspringen"[16], zum Beispiel Richt 14, 6, 19; 15, 14; 1 Sm 10, 6. 10; 11, 6. Die Vulgata gibt das angeführte hebräische Zeitwort gut wieder in Richt mit „irruit", in 1 Sm mit „insiluit". Weiter heißt es von der rûᵃch jahweh, daß sie einen Menschen „anzieht" (labaš) wie ein Kleid, das er wieder ablegen wird, zum Beispiel Richt 6, 34; 1 Par 12, 19; 2 Par 24, 20. Der Gottesgeist „weicht" ('abar) von einem Propheten, um mit einem andern zu reden (3 Kg 22, 24; vgl. Nm 5, 14. 30).

Andere Wendungen schildern eher den heftigen und stürmischen Charakter der rûᵃch jahweh, sei es im Augenblick der Mitteilung oder im Laufe der Einwirkung auf den Menschen. Die rûᵃch jahweh beginnt den Samson zu „stoßen" (pa'am), Richt 13, 25; ein böser Geist „überfällt" (ba'at) den König Saul (1 Sm 16, 14, 15); der Gottesgeist „entführt" den Gottesmann (3 Kg 18, 12; 4 Kg 2, 16) oder „entrückt" den Propheten (Ez 3, 12. 14; 8, 3; 11, 1. 24; 43, 5) — in beiden Fällen naśa' — er „stellt" ihn auf die Füße 'amad (Ez 2, 2; 3, 24) oder „ergreift" (laqach) ihn (Ez 3, 14) oder „wirft" (šalak) ihn

[15] P. Volz, Der Geist Gottes 21.

[16] LXX in Richt 14, 6. 19; 15, 14; 1 Sm 10, 10 mit ἥλατο, in 1 Sm 10, 6 mit ἐφαλεῖται, in 11, 6 mit ἐφήλατο. Zur Grundbedeutung von tsalach siehe Buber 291 f. Anm. 71.

auf einen Berg oder ins Tal (4 Kg 2, 16). Immer wieder aufs neue kommt sie über die Helden und Propheten.

d) Aus den geschilderten Geisteswirkungen gewinnt man die Vorstellung der rûᵃch als einer geheimnisvollen, übernatürlichen und wunderbaren Kraft, die sich bis zur unheimlichen, stürmischen Gewalt steigern kann, der Grundbedeutung der rûᵃch entsprechend. Diese übernatürliche Macht denkt sich der Hebräer als „Odem" Jahwehs, der das Leben und die Wundertaten wirkt. Es ist der kraftgeladene Gotteshauch, Gottes Lebens- und Wunderkraft. Isaias hat die klassische Formel geprägt:

„Ägypten ist Mensch und nicht Gott ('el)
Und ihre Rosse sind Fleisch (baśar) und nicht Geist (rûᵃch)!
Reckt Jahweh seine Hand, so strauchelt der Schützer
Und stürzet der Schützling.
Vernichtet werden alle zumal" (Is 31, 3).

Der Prophet wendet sich gegen die unheilvolle Bündnispolitik. In ihrer Verblendung setzen König und Volk von Juda das ganze Vertrauen auf Ägyptens Reiterei und Streitwagen. Ein verhängnisvolles Unterfangen! Sie zählen auf menschliche Ohnmacht statt auf Gottes Allmacht! Diesen Gegensatz hat Isaias auf die kurze, aber eindrucksvolle Formel gebracht: Mensch—Gott und Fleisch—Geist. Wie in der doppelten Antithese „Mensch" und „Fleisch" sich entsprechen, so auch „Gott" und „Geist". Der Mensch ist nur baśar, d. i. eine schwache, verderbliche und vergängliche Natur; Gott hingegen ist rûᵃch, d. i. mächtiger, unverderblicher und unvergänglicher „Geist".

Der Prophet will nun wohl keine Aussage machen über das „geistige" Wesen Gottes; denn nach dem ganzen Zusammenhang stellt er durch den Gegensatz rûᵃch—baśar nicht so sehr den „Geist" dem Stoffe, das Immaterielle dem Materiellen gegenüber, als vielmehr die ohnmächtige, sterbliche Menschennatur dem machtvollen, unsterblichen Gottesodem. Auch sonst bezeichnet baśar die hinfällige, ohnmächtige, sterbliche Natur im Gegensatz zur rûᵃch, dem allmächtigen, lebenspendenden, unsterblichen Gotteshauch (Gn 6, 3; Is 40, 5; Ps 78, 39) oder zum starken, unendlichen Gott (2 Par 32, 8; Job 10, 4; Ps 36, 5; Jer 17, 5; Dn 2, 11). Die rûᵃch ist also eine göttliche Kraft. Eben weil Juda sich nicht auf Gott und Geist, sondern auf Mensch und Fleisch verläßt, ist er mit Ägypten, der schützenden Ohnmacht, dem Untergange geweiht.

Auf dem Messias ruht als eine eigene Gabe der „Geist der

Stärke" (rûᵃch ... gᵉbûrâh; LXX: πνεῦμα ... ἰσχύος) (Is 11, 2). Deutlich kommt der Begriff der rûᵃch als außergewöhnliche Kraft zum Ausdruck da, wo in dichterischer Sprache der Sturmwind als „Hauch" Gottes dargestellt wird, der mit unwiderstehlicher Gewalt alle Hindernisse, die sich ihm entgegenstellen, hinwegfegt, z. B. Ex 15, 8. 10; Job 4, 9; Ps 18, 16; 147, 18; Is 11, 15; 30, 28; 34, 16; 40, 7; 59, 19; Os 13, 15.

Selbst im Buche der Weisheit ist die rûᵃch jahweh nicht ganz dieser sinnlichen Bedeutung entkleidet. Der heilige Verfasser betont mit Nachdruck, daß Gott die feindlichen Ägypter mit einem „einzigen Hauche" (ἑνὶ πνεύματι) hätte vernichten können, von seiner Rache verfolgt und vom „Hauch seiner Allmacht" (ὑπὸ πνεύματος δυνάμεως) hinweggefegt (Weish 11, 20; vgl. Is 11, 4).

Ähnlich wird beim letzten Gerichte der „Hauch der Allmacht" (πνεῦμα δυνάμεως), d. i. der allmächtige Gotteshauch[17] sich gegen die Gottlosen erheben und wie ein Sturm sie zerstreuen (Weish 5, 23).

So ist mit dem Begriffe der göttlichen rûᵃch immer der Gedanke der göttlichen Kraft verbunden. Es ist eine göttliche Kraft, die auf die auserkorenen Menschen einwirkt, deren physische, psychische und geistige Fähigkeiten zum Teil ins Riesenhafte steigert, sie über das gewöhnliche Maß hinaushebt. „Die Hauptsache bei dem Begriffe des Geistes ist stets, daß er übernatürliche Kraft ist. Dies ist die eigentliche Definition des Geistes"[18].

Eine genaue Entsprechung dieser alttestamentlichen Geistesauffassung findet man im Neuen Testament. So stehen Lk 1, 35 πνεῦμα ἅγιον und δύναμις ὑψίστου ganz parallel. Von Jesus heißt es, daß er die Wundergabe der Teufelsaustreibung besaß, weil Gott ihn mit „heiligem Geiste und mit Kraft" (πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει gesalbt hat (Apg 10, 36). Für eine mutige Verkündigung des Gotteswortes werden die Apostel mit der „Kraft des heiligen Geistes" (δύναμις ... τοῦ ἁγίου πνεύματος) ausgerüstet (Apg 1, 8).

e) Die besprochenen Geisteswirkungen gehen über das physisch-psychische Gebiet nicht hinaus. Sittliche

[17] Wie 11, 20; vgl. 1, 3; nicht ein „gewaltiger Wind", von dem erst in der zweiten Halbzeile die Rede ist, vgl. P. Heinisch, Das Buch der Weisheit, Münster i. W. 1912, 106.

[18] H. Gunkel, Die Wirkungen des hl. Geistes 47; vgl. F. Giesebrecht, Die Berufsbegabung der atl Propheten 124 f.

Handlungen werden von ihm noch nicht abgeleitet. Die außerordentliche Gabe des Gottesgeistes hat keine unmittelbare Beziehung zum sittlichen Leben des charismatischen Volksführers; sie ist ihm nicht geschenkt zu seiner eigenen sittlich-religiösen Vervollkommnung, sondern lediglich zu Nutz und Frommen des Volkes, der Gemeinschaft[19]. Es ist eine gratia gratis data, non gratum faciens. Die Aufgabe der Kämpfer Jawehs ist aber eine ausgesprochen religiöse: Schutz und Verteidigung des reinen Jahwehglaubens gegen drohenden Einbruch heidnischen Denkens und heidnischer Sitte, Ausbau und Vertiefung der Religion Israels[20]. „Überall da greift der Geist Gottes ein, wo es gilt, das Volk Israels einmal in seinem Wesen als Volk Gottes, sei es zu bezeugen, sei es zu bestätigen, sei es zu bewahren und zu fördern, dann, es in seiner Mission als Werkzeug des zukünftigen Heiles der Welt, als Gründer des Reiches Gottes auf Erden zu führen, zu bewahren, zu heiligen"[21].

Die Träger des Gottesgeistes stehen im Dienste einer großen und heiligen Sache. Mögen sie, wie z. B. der Heide Balaam, der Volksheld Samson, auch ethisch indifferent sein, so geht es doch nicht an, die Schlußfolgerung daraus zu ziehen, Jahweh sei es auch[22]. Denn Jahweh ist immer eine rein sittliche Macht und sein Geist immer auch ein Geist der Sittlichkeit. Die rûᵃch jahweh ist also ein heiliger Geist, einmal wegen ihres göttlichen Ursprungs und dann auch wegen der wunderbaren und heilsamen Wirkungen, die sie im Gottesvolke hervorbringt.

Mit diesem theologischen Satz scheint aber die öftere Erwähnung eines „bösen Gottesgeistes", dem sittlich schlechte Wirkungen, wie Feindschaft, Eifersucht, lügnerische Aussagen zugeschrieben werden, nicht im Einklang zu stehen. Die hauptsächlich in Betracht kommenden Stellen sind: Richt 9, 23; 1 Sm 16, 14—23; 3 Kg 22, 19—23. Viele protestantische Erklärer gehen mit H. Schultz einig in der Deutung der angeführten Stellen, wenn er bemerkt: „Wohl wirkt der Geist Gottes auch Böses, Übel, aber doch nur, weil alle geistige Wirkung, mag sie nun

[19] S. Th. 1. 2. q. 111. a. 1. Corp.

[20] Es handelt sich deshalb hier keineswegs um „zwecklose, unscheinbare" Wirkungen, wie H. Gunkel wähnt (Die Wirkungen des hl. Geistes 16 f.).

[21] P. Kleinert, in: Jahrbücher f. deutsche Theologie 12 (1867) 31. Vgl. J. Köberle, in: NKiZ 13 (1902) 324.

[22] So P. Volz, Der Geist Gottes, 21; H. Schultz, Atl Theologie, 5. Aufl., Göttingen 1896, 463.

von dem einzelnen als Förderung oder Störung empfunden werden, auf Gott zurückgeführt wird"[23]. Wird diese Auslegung der alttestamentlichen Auffassung gerecht?

Richt 9, 23, berichtet, wie Abimelech mit seinen durch Brudermord befleckten Händen das Szepter Israels an sich gerissen. Zur Strafe für das himmelschreiende Verbrechen „sandte Gott einen bösen Geist (rûᵃch ra'ah) zwischen Abimelech und die Bürger von Sichem, so daß die Bürger von Sichem dem Abimelech untreu wurden" (9, 23). Der plötzliche Stimmungswechsel wird von einer „rûᵃch ra'ah", die Jahweh sendet, hervorgerufen. Dieser „böse Geist" kann nicht mit Jahweh identisch sein, da er ihn sendet[24]. Ausgeschlossen ist damit hier die Auffassung der rûᵃch Jahwehs als eines persönlichen bösen Wesens, eines ursprünglichen Dämons[25]. Der „böse Geist" ist also von Jahweh verschieden. Es ist hier aber nicht an ein persönliches Wesen, einen von Jahweh gesandten Dämon zu denken, sondern einfach an die lebhafte Personifikation einer bösen Kraft oder Leidenschaft. Als Strafe für die Ermordung seiner Brüder und für die dabei von den Sichemiten geleistete sündhafte Hilfe ließ Jahweh Abimelech und die Bürger sich entzweien[26].

1 Sm 16, 14—23, schildert der hl. Verfasser in anschaulicher Weise, wie der seiner Sendung untreu gewordene Saul von einem „bösen Geist" geplagt wurde: „Der Geist Jahwehs war von Saul gewichen. Dafür quälte ihn ein böser Geist von Jahweh her" (rûᵃch ra'ah me'et jahweh) (V. 14). Unter dem Einfluß des „bösen Geistes" wurde Saul zu heftigen Zornausbrüchen (1 Sm 18, 8), die sich bis zur Raserei steigerten (18, 10), hingerissen; maßlose und qualvolle Eifersucht befiel ihn (18, 16), ja vor wieder-

[23] a. a. O. 512. In jüngster Zeit schrieb noch J. Hempel: „Daß eine unpersönliche göttliche Kraft zum Dämon werden kann, ist selbstverständlich" (Gott und Mensch im AT 104 Anm. 4).

[24] So auch E. König, Geschichte der atl Religion, 2. Aufl., Gütersloh 1915, 193.

[25] P. Volz, Ger Geist Gottes 2. 4. Vgl. das Werk des nämlichen Verfassers: Das Dämonische in Jahve, Tübingen 1924. Zum Nachweis des Polydämonismus als der niedrigsten Stufe der Religion Israels beruft sich deshalb Volz zu Unrecht auf unsere Stelle sowie auf 1 Sm 16, 14ff.

[26] Cornelius a Lapide umschreibt den Begriff des „bösen Geistes" als „Spiritus odii et discordiae", in: Comment. in Script. S. III, Parisis 1862, 175. G. A. Cooke sagt richtig: „An infatuation which led to their destruction, and so carried out the punishement which God determined" (The book of Judges, Cambridge 1913. 104).

holten Mordversuchen, Folge der geistigen Umnachtung, schreckte er nicht zurück (18, 11; 19, 10, 16; 20, 31). Die um die leibliche wie seelische Gesundheit des Königs besorgten Diener ließen einen sehr begabten Zitherspieler, den jugendlichen David, an den Hof kommen. Sooft der „Geist Elohims" (rûᵃch 'elohîm)[27] über Saul kam, nahm David die Zither und spielte; dann wurde es Saul leichter und besser, und der böse Geist „wich von ihm" (16, 23). Nach dem ganzen Zusammenhang besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen dem „Geist Jahwehs (V. 14) einerseits und dem „bösen Geist von Jahweh her" (V. 14), dem „bösen Geist Elohims" (V. 15, 16), dem „bösen Geist" oder dem „Geiste Elohims" (V. 23) andererseits[28]. Jahweh steht über dem „bösen Geist", den er von Zeit zu Zeit über den König Saul kommen läßt. Es ist nun dabei wohl nicht an ein „denkendes, wollendes und handelndes satanisches Wesen"[29] gedacht, sondern einfach an eine von Gott geschickte (oder zugelassene) ungewöhnliche, sprunghaft auftretende Krankheit. Denn so oft der „böse Geist" über den König kam, schlug David in die Saiten der Zither und mit der Laute sanftem Klang verscheuchte er den „Geist Elohims", d. i. die schwere Melancholie, die zeitweise in Tobsucht und Verfolgungswahn ausartete[30]. Der heilige Schriftsteller nennt diesen „bösen Geist" einen „Geist Elohims", weil nach

[27] Aus theologischen Bedenken haben LXX und die alten Übersetzungen den „Geist Elohims" näher bestimmt als „πονηρός", „Spiritus Domini malus" (Vulg.) im Gegensatz zum „Geiste Jahwehs", der von Saul gewichen war. Doch er ist genügend gekennzeichnet als „rûᵃch ra'ah me'et jahweh" (V. 14), von Jahweh gesandt, als „rûᵃch ra'ah" (V. 23) oder als „rûᵃch 'elohîm ra'ah" (V. 15).

[28] Nie wird der „böse Geist" einfach „rûᵃch jahweh" genannt. Manche Verfasser berufen sich für die Identität der beiden Großen auf 1 Sm 19, 9: rûᵃch jahweh ra'ah. LXX jedoch bietet „'elohîm", das von Wellhausen, Driver, Budde, Kittel bevorzugt wird. Siehe P. Dhorme, Les livres de Samuel (Paris 1910) 172.

[29] A. Šanda, Die Bücher der Könige I, Münster i. W. 1911, 492. So auch P. van Imschoot, in: RScPhilTh 23 (1934) 560; W. Eichrodt, Theologie des AT II, 24. F. A. Herzog faßt Elohim als Geistwesen auf mit Hinweis auf Ps 49, 1, in: SchwKiZ 114 (1946) 200.

[30] Über den beruhigenden und besänftigenden Einfluß der Musik auf das kranke Gemüt in alter Zeit siehe H. Greßmann, Musik und Musikinstrumente im AT 18; A. Schulz, Die Bücher Samuel I, Bonn 1919, 252. A. F. Kirkpatrick macht die gute Unterscheidung: „The cause of the disease was (as we commonly speak) „supernatural", the cure employed „natural" (The first book of Samuel, Cambridge 1911, 150).

alttestamentlicher Auffassung von der Allwirksamkeit Gottes das pathologische Leiden Sauls mit den heftigen Äußerungen maßloser Leidenschaft irgendwie von Gott selbst verursacht wird zur Strafe für des Königs Untreue und Ungehorsam[31]. Die Auffassung von einem Dämon hat auch aus folgender Überlegung wenig Wahrscheinlichkeit für sich: wenn Jahweh einen „guten" Geist schickt, denkt man dabei noch nicht an einen Engel, warum also beim „bösen" Geist?

3 Kg 22, 19—23 (2 Par 18, 18—22) enthält den Bericht von der Vision des Michäas. Von König Achab über die Aussichten des Feldzuges gegen die Feste Ramoth Galaad befragt, sagt der Prophet ganz im Gegensatz zu den Hofpropheten, die alle wie aus einem Munde einen glücklichen Ausgang in Aussicht stellen, den völligen Mißerfolg des kriegerischen Unternehmens voraus. „Ich sah den Herrn auf seinem Throne sitzen und das ganze Heer des Himmels zu seiner Rechten und Linken bei ihm stehen. Und der Herr fragte: „Wer will Achab betören, daß er zu Felde zieht und vor Ramoth Galaad fällt?" Der eine erwiderte dies, der andere das. Schließlich trat ein „Geist" (harûªch) vor, stellte sich vor den Herrn und sagte: „Ich will ihn betören". Der Herr fragte ihn: „Wie denn?" Er antwortete: „Ich will hingehen und im Munde all seiner Propheten zum Lügengeist (rûªch šeqer) werden." Da sprach er: „Du magst ihn betören. Dir wird es gelingen. Gehe, tue so!" So hat denn der Herr einen Lügengeist (rûªch šeqer) in den Mund all deiner Propheten gelegt. Denn der Herr hat Unheil über dich beschlossen" (VV. 19—23)[32].

Manche neuere Erklärer sehen in diesem „Lügengeist" nichts anderes als eine von Jahweh ausgehende Kraft, Jahweh selbst.

[31] Vgl. P. Ketter, Die Samuelbücher (HB), Freib. i. Br. 1940, 106 f. „Malignus spiritus, a quo vexabatur Saul, explicari potest de remorsibus conscientiae, de melancholia profunda, qua affligebatur infelix rex eo, quod muneri suo fuerit impar et propria culpa e regia dignitate exciderit", H. Hoepfel, Introductio Specialis in VT, ed. 5. A. Miller et A. Metzinger, Romae 1946, 157.

[32] P. Volz (Der Geist Gottes 20 Anm. 1) und andere streichen die VV. 19—22 als unecht. Doch werden diese Verse mit Recht von den meisten Erklärern als notwendige Ergänzung zu V. 17 betrachtet. Vgl. A. Sanda, Die Bücher der Könige 1 508; F. Büchsel, Der Geist Gottes im NT 10. Anm. 1. Für die Auslegung der Stelle siehe besonders H. Junker, Prophet und Seher in Israel 63—70: H. Kaupel, Die Dämonen im AT 66—69; G. E. Closen, Die Sünde der „Söhne Gottes" 124 f.: J. Goettsberger, Die Bücher der Chronik (HSAT), Bonn 1939, 282; P. Heinisch, Theologie des AT 110 f.

Sie pflichten F. Büchsel bei, der über das Wesen des „Lügengeistes" urteilt: „Gemeinsam ist beiden Stellen (1 Sm 16, 14; 3 Kg 22), daß die Verfasser sich nicht scheuen, von Jahve einen bösen Geist ausgehen zu lassen. Jahve verdirbt den Menschen durch eine Inspiration"[33]. Daß aber der Lügengeist nicht mit Jahweh identisch sein kann, geht schon daraus hervor, daß nicht die Rede ist von der rûªch jahweh, der immer nur heilsame Wirkungen zugeschrieben werden, sondern einfach von einem harûªch, der nach dem ganzen Zusammenhang nur ein „böser Geist" sein kann. Nicht absichtslos steht hier rûªch im Maskulinum: wie ein persönliches Wesen tritt ein rûªch aus der Reihe der anderen Geister, der Engel, die den himmlischen Hofstaat bilden, hervor und bietet sich Jahweh als Werkzeug an. So ist der „Geist" an unserer Stelle „deutlich ein von Gott verschiedenes, körperloses und vernünftiges Wesen, das unsichtbarerweise dem Menschen naht und ihm Verstand und Lippen dirigiert. Somit ergibt sich aus unserem Vers der Glaube an höhere geistige Wesen, welche zu Jahve in viel engerer Beziehung stehen als der Mensch"[34].

Die mit anschaulicher Lebhaftigkeit geschilderte Szene erinnert aber unwillkürlich an die Himmelsversammlung im ersten Kapitel des Buches Job, die heute allgemein nur als dichterische Schöpfung angesehen wird[35]. So ist man geneigt, auch das „Sehen" (V. 19) des Michäas nur als künstlerische Darstellungsform aufzufassen, in die der Prophet die ihm von Jahweh mitgeteilte Offenbarung von der Betörung Achabs durch die Hofpropheten kleidet. Wir hätten es in dieser Annahme nicht mit einer objektiven Vision, d. h. mit einem in Wirklichkeit im Himmel sich abspielenden Vorgang zu tun, sondern lediglich mit einem literarischen Bilde, in dem der „Geist" als Personifikation einer bösen geistigen Kraft dargestellt wird. Wie Jahweh in das innere Ägyptens einen „Geist der Verkehrtheit" (Is 19, 14) ge-

[33] Der Geist Gottes im NT 11.

[34] A. Sanda, a. a. O. 495. Vgl. auch P. Heinisch, Theologie des AT 111. H. B. Swete bemerkt richtig: „It is incredible that the sacred writers intend to identify the „good spirit" (Ps 143, 10) with the power which inspired Saul jalousy and the prophets of Ahab with lying words. The evil spirit is from God and is God's, in as much as it is His creature and under His control; but it is not His personal energy", Holy Spirit, in DB (Hastings) 2 (1900) 404.

[35] Die auffallende Ähnlichkeit der zwei Szenen veranlaßte die textkritisch nicht berechtigte Ersetzung des harûªch mit haśśathan. Vgl. BH.

senkt, wie er über die störrischen Bewohner Jerusalems einen „Geist der Betäubung" ausgegossen (Is 29, 10), so hat Jahweh einen „Geist der Betörung" in den Mund der 400 Propheten gelegt. Aber wenn man den „Geist" auch nur als Personifikation auffaßt, so liegt der „Vision" doch der „Glaube an die Existenz vom persönlichen Geisteswesen im allgemeinen zugrunde"[36]. Hier spiegelt sich also der Glaube an real existierende, von Jahweh verschiedene und Jahweh untergeordnete Geister, wenn auch die Scheidung in gute und böse Engel noch nicht streng durchgeführt wird.

Wenn es in der Vision heißt, daß Jahweh selber einen „Lügengeist" in den Mund der Hofpropheten gelegt habe, so geschieht das auf Grund der alttestamentlichen Auffassung von der Allursächlichkeit Gottes, wonach auch das physische Übel, das moralische Böse irgendwie auf Jahweh zurückgeführt werden, weil man in älterer Zeit noch nicht klar zwischen direkter Veranlassung und indirekter Zulassung unterschied. Bezeichnend in dieser Hinsicht ist die doppelte Fassung des Berichtes von der durch David veranstalteten Volkszählung, die Jahweh schwer mißfiel. Nach 2 Sm 24, 1 reizte Jahweh in seinem Zorne den König David, die sträfliche Tat auszuführen. Im jüngeren Text 1 Par 21, 1 ist es Satan, der dazu antrieb. An diesem Beispiel wird klar, daß im Laufe der Zeit eine reinere Gottesauffassung sich herausgebildet hat, der zufolge der Satan unter Zulassung Gottes den König zu einer bösen Handlung verleitete, die Gottes Strafe herausforderte[37].

Kurz sei noch auf einige andere Texte, in denen ebenfalls von einem „bösen Geiste" die Rede ist, hingewiesen. So spricht man von einem „Geist der Eifersucht", der über einen Ehemann kommt (Nm 5, 14. 30), von einem „Geist der Hurerei", der das sündige Volk betört und zum Abfall von Gott verführt (Os 4, 12; 5, 4), von einem „Geist der Unreinheit", der den Propheten verderbliche Weissagungen einflößt (Zach 13, 2; vgl. 3 Kg 22, 19—23). Jahweh flößte dem Sennacherib einen Geist ein (natan rûʾch), der den König in unsichtbarer Weise antrieb, die Belagerung Jerusalems aufzugeben und schleunigst nach Assyrien zurückzukehren (4 Kg 19, 7 = Is 37 7).

An all diesen Stellen ist nicht an einen persönlichen bösen Geist, einen Dämon zu denken, der von Jahweh gesandt wird

[36] H. Junker, Prophet und Seher in Israel 69.

[37] Siehe J. Goettsberger, Die Bücher der Chronik 152; E. Kalt, in: BR 2 (1939) 596 f. gegen H. Kaupel, Die Dämonen im AT 104 ff.

und der die verwerflichen Wirkungen im Menschen hervorruft[38], ebensowenig wie beim „Geist der Zwietracht" (Richt 9, 23) oder beim „bösen Geist" Sauls (1 Sm 16, 14b. 15, 16, 23; 18, 10 f.; 19, 8 f.). Für den konkret denkenden Hebräer ist die böse rûʾch nichts anderes als eine lebhafte Personifikation einer bösen geistigen Kraft oder Leidenschaft. Der „böse Geist" kann eine schlechte Gesinnung bezeichnen, wie in Nm 5, 14. 30, eine verderbliche geistige Haltung oder Verfassung wie den Hang zur Abgötterei (Os 4, 12; 5, 4) oder die falsche Weissagung (Zach 13, 2). Der „Geist", der den Sennacherib zur Rückkehr in die Heimat veranlaßte, will wohl die Besorgnis hervorheben, die durch eine schlechte Kunde aus Assyrien im König hervorgerufen wurde (Is 37 7 = 4 Kg 19, 7)[39]. Wenn Isaias von einem „Geist der Verkehrtheit" redet, den Jahweh in das Innere der Führer Ägyptens mischt, so daß sie kopflos ihr Volk irreführen in all seinem Tun, „wie ein Trunkener herumirrt in seinem Gespei" (Is 19, 14), oder von einem „Geist tiefen Schlafes", den Jahweh über Israel ausgießt, so daß es wie im Rausche herumtaumelt und somit jeder Belehrung unfähig ist (Is 29, 10), so ist sicher nicht ein persönliches böses Wesen gemeint, sondern die Beraubung jedweder Urteilskraft und Klugheit unter dem trefflichen Bilde eines berauschenden Getränks. Alle diese bösen Wirkungen werden auf Gott zurückgeführt, weil er sie als Strafe für die Sünde in irgendeiner nicht rein natürlichen Weise über die Menschen kommen läßt[40].

Beim großen Bedeutungsreichtum der rûʾch ist es verständlich, daß manchen Erklärern Begriffsverwechslungen und unrichtige Deutungen vorkommen, wie gerade auch in unserem Falle. Eine nähere Untersuchung zeigt aber, daß für den alttestamentlichen Schriftsteller der „böse Geist" nicht mit Jahweh identisch ist, da er denselben durch Anfügung eines entsprechenden Beiwortes oder einer bösen Wirkung oder aus dem ganzen Zusammenhang als eine von Jahweh durchaus verschiedene, ihm untergeordnete böse Macht erkennen läßt. In den besprochenen Texten ist aber diese „böse Macht" nicht als persönlicher Geist, als Dämon aufgefaßt, sondern einfach als Personifikation einer bö-

[38] So z. B. P. van Imschoot, L'action de l'esprit de Jahvé dans l'A. T., in: RScPhilTh 23 (1934) 564 f.; F. Ceuppens, Theologia Biblica. Vol. II. De sanctissima Trinitate (Romae 1938) 47 f.

[39] A. Sanda, Die Bücher der Könige II 265; König, Das Buch Jesaja, Gütersloh 1926, 305 Anm. 7.

[40] Vgl. dazu P. Heinisch, Theologie des AT 92 f.

sen Kraft oder schlechten Veranlagung im Menschen dargestellt. Nur in 3 Kg 22, 19—23 wird aus dem ganzen Zusammenhange der Glaube an böse Engel dunkel vorausgesetzt[41].

Aus den obigen Ausführungen ergibt sich, daß die bösen Geister im alten Israel eine unbedeutende Rolle spielten, während bei den andern Völkern des alten Orients ein üppiger und abstruser Dämonenglaube ins Kraut schoß. Diese religionsgeschichtlich äußerst wichtige Tatsache läßt sich nur dadurch erklären, daß der Monotheismus von allem Anfang an sich gegen polydämonistische Einflüsse der heidnischen Umwelt durchsetzte. Sinnen und Trachten der alten Hebräer waren derart vom Glauben an Jahwehs allmächtige Herrscherpersönlichkeit durchdrungen, daß sie alles, besonders auch die geheimnisvollen, unerklärlichen Vorgänge des seelischen Lebens irgendwie auf Gott zurückführten. Deshalb weist das Alte Testament verhältnismäßig wenig Aussagen auf, die auf den „bösen Geist" im Sinne eines persönlichen Wesens, eines Dämons, hindeuten, während das gleiche mangelhafte Verständnis der seelischen Vorgänge außerhalb Israels in hemmungslosen Dämonenglauben und allgemeine Dämonenfurcht ausmündete[42].

2. Bleibende Wirkungen

Während in den bisher besprochenen Texten die Geistesergriffenheit nur vorübergehend in Erscheinung tritt, weist sie in andern, vorzugsweise späteren Stellen dauerhaften, bleibenden Charakter auf. Der Geist des Herrn „ruht" auf bestimmten Personen der alttestamentlichen Heilsgeschichte, die

[41] Auch für E. Kalt ist an den obigen Stellen der „böse Geist" kein persönliches Wesen, sondern einfach „eine Einwirkung der göttlichen Strafgerechtigkeit auf böse Menschen", so in seinem Artikel „Dämon", in: BR 1 (1938) 356. Erst in Weish 7, 20 sind mit πνεύματα deutlich die bösen Geister, die Dämonen gemeint, die im NT als πνεύματα (Mt 8, 16), häufiger als ἀκάθαρτα (Mt 10, 11; 12, 43; Mk 1, 27; 3, 11; 5, 2; 9, 25) oder π. πονηρά (Lk 7, 21; 8, 2) bezeichnet werden. — In 2 Makk 3, 24 handelt es sich nach dem Zusammenhange um gute Geister, Engel (vgl. H. Bévenot, Die beiden Makkabäerbücher (HSAT), Bonn 1931, 184).

[42] „In het O. T. staat de mensch tegenover God alleen; de booze geesten zijn voor den vromen Jahweist een quantité négligeable", bemerkt A. van den Born, in: Bijbelsch Woordenboek 289. Vgl. H. Kaupel, Die Dämonen im AT 67; J. Beumer, Vergleichende Religionsgeschichte und A. T., in: StiZt 142 (1948) 129—131.

er hauptsächlich zum charismatischen Führeramt und prophetischen Beruf befähigt.

In der unmittelbaren Theokratie, die mit dem Sinaibunde begründet wurde (Ex 19, 5), ist Jahweh der König, der Fürst und Führer des Volkes Israel (vgl. 1 Sm 8, 7; 9, 16). Der irdische Herrscher ist nur sein Stellvertreter, den Jahweh jeweils erwählt, mit der Gabe des Gottesgeistes ausrüstet und mit der religiös-politischen Führung betraut[43].

So war Moses in seiner Eigenschaft als gewaltiger Führer seines Volkes mit der Gabe des Gottesgeistes ausgestattet (Nm 11, 17). Die Erinnerung an diese führende Wirkung der rûᵃch jahweh war immer lebendig im Volke Israel. Besonders zu Zeiten schwerer Bedrängnis gedachte man des großen Führers, in dessen Inneres Jahweh seinen „heiligen Geist" legte und seinen herrlichen Arm, d. i. seine Allmacht, zu dessen Rechten einhergehen ließ, so daß er das auserwählte Volk mit starker Hand leitete und wunderbar beschützte (Is 63, 12).

In so reicher Fülle besaß Moses den Gottesgeist, daß Jahweh von dem Geiste, der auf ihm ruhte ('aŝer 'ala[j]w), nahm und den siebzig Ältesten davon mitteilte, damit sie in der Leitung des Volkes ihm hilfreich zur Seite ständen. Als sich der Gottesgeist auf sie niedergelassen hatte (nûᵃch), da gerieten sie in Verzückung (Nm 11, 25, 26). Demnach ist eine zweifache Wirkung der rûᵃch jahweh festzustellen: einmal die prophetische Verzückung[44] — eine einmalige Erscheinung, wie der heilige Verfasser ausdrücklich bemerkt: wᵉl'o jasaphû (V. 25) — als sichtbares Zeichen, daß die neuen Gehilfen des Moses wirklich im Besitz des Gottesgeistes waren; dann die bleibende Amtsgnade, die sie instand setzte, das Volk zu führen.

Gegen Ende seines Lebens flehte Moses zu Gott um einen Nachfolger: „Herr, der Gott alles Lebensodems in jedem Leibe, wolle einen Mann über die Gemeinde bestellen, ... damit die Gemeinde des Herrn nicht Schafen gleiche, die keinen Hirten haben" (Nm 27, 15 f.). Zum neuen Volksführer hat Jahweh den Josue auserkoren, einen Mann „in dem Geist ist" ('aŝer rûᵃch bô) (Nm 27, 18), der „mit dem Geiste der Weisheit erfüllt ist" (mal'e rûᵃch chokmah) (Dt 34, 9), d. h. in Josue waltet dauernd der

[43] „Es gibt im vorköniglichen Israel kein Aus-sich der Herrschaft, denn es gibt keine politische Sphäre außer der theopolitischen", so M. Buber, Königtum Gottes 140; vgl. ferner S. 139, 140.

[44] Siehe oben S. 30—32.

Gottesgeist als charismatische Berufsgnade für eine gerechte und weise Führung des Volkes[45].

In der ältesten Zeit betrachtete man auch das Königtum als charismatische Herrschaft. Der irdische König ist nur Jahwehs Stellvertreter, der dessen Anordnungen auszuführen hat. Er muß deshalb vom Geiste seines Herrn erfüllt und geleitet sein. Saul, der vorübergehend mit dem Charisma der prophetischen Verzückung ausgerüstet war, stand zugleich unter dem bleibenden Einfluß des Gottesgeistes, der ihm für die Ausübung des königlichen Amtes geschenkt war. Nach seiner selbstverschuldeten Verwerfung durch Jahweh zog sich der Geist des Herrn von ihm zurück (1 Sm 16, 14)[46]. An seiner Stelle ward David zum Vertreter des Gottkönigtums erwählt. Nach der feierlichen Salbung kam der Geist Jahwehs über ihn[47] von diesem Tage und weiterhin. Die Geistesverleihung scheint hier eine Folge der Salbung zu sein, und das darf auch füglich von Saul angenommen werden, wenn die Geistesmitteilung auch nicht erwähnt wird (1 Sm 10, 1). Als dann das Königtum mit Salomon eine feste erbliche Einrichtung wurde, verlor es den theokratisch-charismatischen Charakter. Die charismatische Herrschaft wurde abgelöst von der davidischen Erbmonarchie. Das Königtum „trat damit aus dem Gebiet des Unerklärlich-Wunderbaren, dem eigentlichen Wirkungskreis der rûᵃch, hinaus"[48].

Als die bevorzugten Träger des Gottesgeistes gelten aber die Propheten. Das Charisma der Prophetie wird als eine der vorzüglichsten und wichtigsten Wirkungen der rûᵃch jahweh dargestellt.

In jüngster Zeit hat man zwar den Besitz des Gottesgeistes als Quelle der prophetischen Inspiration den vorexilischen

[45] In den babylonischen und assyrischen Königsschriften ist die Herrscher- und Richtergewalt der Fürsten stets als ein Geschenk der Götter betrachtet. Vgl. H. Junker, Prophet und Seher in Israel 45.

[46] Gegen das einhellige Zeugnis des MT, der Übersetzungen und Erklärer denkt W. Caspari (Die Samuelbücher [KAT], Leipzig 1926. 196) an die Saul abhanden gekommene Kraft, indem er für rûᵃch jahweh das willkürliche kochô liest!

[47] tsalach drückt für gewöhnlich nur einen vorübergehenden Geistesbesitz aus. Darum bemerkt der hl. Verfasser ausdrücklich, daß die rûᵃch jahweh auch weiter in David waltete.

[48] W. Eichrodt, Theologie des AT II 22. M. Buber bemerkt: „Der eigentliche Widerpart der unmittelbaren Theokratie ist das erbliche Königtum" a. a. O. 139; siehe ferner S. 153 f., 181 f. Vgl. auch H. Junker, Prophet und Seher in Israel 43—45.

Schriftpropheten absprechen wollen. Man erkennt die göttliche Eingebung dieser Propheten an, bestreitet aber deren Ausrüstung mit Gottesgeist. So schreibt S. Mowinkel: „The pre-exilic reforming prophets never in reality express a consciousness that their prophetic endovment and power are due to possession by or any action of the spirit of Jahweh"[49]. In gleichem Sinne äußert sich L. Köhler: „Die Gabe des Gottesgeistes und die prophetische Inspiration haben bei den älteren Propheten keinerlei Beziehung zueinander"[50]. P. Volz ist so weit gegangen, zu behaupten, daß die genannten Propheten der rûᵃch jahweh „so gut wie ablehnend gegenüberstehen"[51]. Bevor die Wirkungen des Gottesgeistes zur Darstellung gebracht werden, soll daher zuerst gezeigt werden, daß auch die vorexilischen Schriftpropheten vom Gottesgeist erfüllt waren.

1. Es ist richtig, daß diese Propheten ausdrücklich nur ganz selten (Os, Mich, Is) oder überhaupt nicht (Jer, Am) vom Gottesgeist reden. Daraus folgt aber noch nicht, daß sie denselben rundweg ablehnen. Bei näherem Zusehen stellt man nämlich fest, daß auch sie mit der Gabe des Gottesgeistes ausgerüstet waren, genau wie ihre Vorgänger und Nachfolger im prophetischen Amte.

Nach Os 9, 7 steht der Prophet in einem so innigen Verhältnis zur rûᵃch jahweh, daß im Volksmunde nabî' und îš harûᵃch als gleichbedeutende Begriffe verwendet werden. Der Prophet (hannabî: beachte den Artikel, womit der ganze Prophetenstand gemeint ist) ist der Geistesmann (LXX: ἄνθρωπος ὁ πνευματοφόρος)[52].

[49] „The spirit" and the „word" in the pre-exilic reforming prophets, in: JBibLit 53 (1934) 199.

[50] Theologie des AT 102.

[51] Der Geist Gottes 62 f. Auch L. Dürr schreibt noch: „Die vorexilischen Propheten sagen bekanntlich nichts über eigene Geistesbegabung", Die Wertung des göttlichen Wortes im AT und im antiken Orient 111 Anm. 4.

[52] Die Stelle scheint ein Zwiegespräch zwischen Oseas und dem Volke zu sein. Auf die Ankündigung der Strafgerichte (V. 7 ab) antwortet das Volk mit einem bissigen Spottwort: „Ein Narr ist der Prophet, verrückt ist der Geistesmann" (V. 7 c). Das Wort aufgreifend antwortet Oseas schlagfertig: Meinetwegen, wir Propheten mögen euch als Narren vorkommen; aber daran ist nicht etwa der Wahnsinn schuld, der uns befallen hätte, sondern eure große religiös-sittliche Verkommenheit, die uns immer wieder zwingt, Strafe und Verderben anzudrohen. Nach dieser Auffassung handelt es sich hier um echte

Ein anderes ausdrückliches Zeugnis aus der vorexilischen Zeit findet sich bei Michäas 3, 8[53]: Der Prophet fühlt und bekennt sich in seinem schweren Berufe mit der rûᵃch jahweh erfüllt, im Gegensatz zu den Scheinpropheten, die zwar auch einer rûᵃch folgen, aber nicht der Jahwehs, sondern einfach dem „Winde", d. i. dem Truge, und daher nur Lug verkünden (2, 11).

Auch für Is I (1—39) ist der echte Prophet der Träger des Gottesgeistes. Wenn er den Fürsten und Großen seines Volkes vorwirft, daß sie Pläne ausführen wollen, die nicht von Jahweh sind, ein Bündnis schließen wollen mit Ägypten, das nicht nach dem Geiste Jahwehs ist, so will er damit sagen, daß sie gegen Jahwehs Geist oder Willen handeln, der sich im Propheten offenbart, der als „Mund Jahwehs" die göttlichen Anweisungen dem Volke vermittelt (30, 1. 2). Wir haben hier also ein indirektes Zeugnis für den Geistesbesitz des Propheten. In 8, 11 berichtet der Prophet, daß die „Hand" Jahwehs schwer auf ihm lastete, so daß er göttliche Offenbarungen erhielt. Dafür könnte ebensogut stehen: „Als der Geist Gottes auf ihm ruhte", da beide Wendungen eine übermächtige göttliche Einwirkung auf den Propheten bezeichnen[54].

Jeremias spricht auffallenderweise nie ausdrücklich von einer Ausstattung des Propheten mit der rûᵃch jahweh. Am häufigsten kommt bei ihm rûᵃch in der Bedeutung von „Wind" vor (zum Beispiel 2, 24; 4, 11; 13, 24; 22, 22; 49, 32. 36; 51, 16 = 10, 13), einmal im übertragenen Sinn von „eitler Sache" (5, 13);

Propheten, die also vom Volke als Männer des Geistes angesehen werden. Siehe A. van Hoonacker, Les douze petits prophètes (Paris 1908) 89; J. Lippl, in: J. Lippl und J. Theis, Die zwölf kleinen Propheten I (Bonn 1937) 61 f.; vgl. ferner J. Wellhausen, Die kleinen Propheten (Berlin 1898) 123; B. Duhm, Anmerkungen zu den zwölf Propheten (Gießen 1911) 30; E. Sellin, Das Zwölf-Prophetenbuch, 2. u. 3. Aufl. I (Leipzig 1929) 96; Th. H. Robinson, Die zwölf kleinen Propheten (Tübingen 1938) 36 f. — Andere denken an die Verurteilung der falschen Propheten durch Oseas. Siehe Knabenbauer-Hagen, Comment. in prophetas minores, 2. Aufl. I (Parisiis 1924) 143; S. Mowinkel, in: JBibLit 53 (1934) 204. Doch scheint es nicht wahrscheinlich, daß Oseas die Pseudopropheten als „Geistesmänner" bezeichnet hätte. Wie V. 8 zeigt, ist auch hier die Person des Oseas im Spiele, der von seiten des Volkes Anfeindungen zu erdulden hat.

[53] Zur Frage der Echtheit siehe unten.

[54] Siehe oben S. 32. Diese Gleichsetzung ist auch im NT bezeugt. Nach Mt treibt Jesus die Teufel aus ἐν πνεύματι Θεοῦ (12, 28), nach Lk ἐν δακτύλῳ Θεοῦ (11, 20).

ferner bezeichnet die rûᵃch das Prinzip des physischen Lebens (10, 14 = 51, 17) und der geistigen Vorgänge im Menschen (51, 1. 11). Wenn nun die rûᵃch jahweh nie erwähnt wird, so ist es doch nicht so, als ob der Prophet sie nicht kennte, geschweige denn sie ablehnte. Aus der Tatsache, daß die schweren Strafandrohungen des Propheten bisher nicht eingetroffen waren, folgerte das verblendete Volk:

„Die Propheten sind nichts (jihjû lᵉrûᵃch),
Gottes Wort ist nimmer in ihnen" (5, 13).

Jeremias und seine Gesinnungsgenossen werden zu Wind, das heißt, sie sind mit all ihren Drohungen nur „leere Luft", „eitler Dunst", ein Nichts, und deshalb gar nicht ernst zu nehmen. Wären sie echte Jahwehpropheten, so müßten sie im Besitze der rûᵃch jahweh sein, Quelle des göttlichen Wortes oder der prophetischen Inspiration. Der Volksmund spielt hier mit dem Worte rûᵃch, das eben den Doppelsinn von „Geist" und „Wind" haben kann, wie Mich 2, 11; Ez 37, 9. So dürfte in diesem Spottwort ein indirektes Zeugnis für den Geistesbesitz der Propheten liegen[55]. In der Berufungsvision betont Jeremias mit Nachdruck, daß die göttliche „Hand" seinen Mund berührte und als Folge davon Jahweh seine Worte dem Propheten in den Mund legte. Damit nimmt Jeremias die göttliche Inspiration für sich in Anspruch, die er auf die „Hand" Jahwehs, einen besonderen göttlichen Einfluß zurückführt (1, 9; vgl. 15, 17). Mit gleichem Recht hätte er die Begabung mit der göttlichen Eingebung dem „Geist" Gottes zuschreiben können. Er bezeichnet seine eigene prophetische Verkündigung mit dem Zeitwort nibba' (11, 21; 19, 14; 25, 13; 26, 11. 12), ebenfalls die seiner Vorgänger (28, 8) oder mit hit'nabbe' (26, 20); er hat „Gesichte" (1, 4. 11. 13; vgl. Is 6, 1) und weiß sich von Jahweh betört und bezwungen (20, 7), von unwiderstehlicher Macht ergriffen (4, 19): was alles charakteristische Geisteswirkungen sind.

Auch Amos, der sonst weder mit den landläufigen Propheten noch mit den Prophetenschulen etwas gemein haben will (7, 14), bezeichnet seine prophetische Tätigkeit mit dem Verbum nibba' (2, 12; 3, 8; 7, 12 f. 15 f). So reden all die genannten Propheten von den Wirkungen, die sonst immer dem Gottesgeiste zugeschrieben werden, geflissentlich aber vermeiden sie den Ausdruck — auch bei den Propheten Abdias, Nahum,

[55] Zur Deutung der Stelle vgl. P. Volz, Der Prophet Jeremia (KAT), Leipzig 1922, 63 f.; F. Nötscher, Das Buch Jer (HSAT), Bonn 1934, 68.

Sophonias und Habakuk wird die rûªch jahweh nirgends erwähnt. Man hat diese auffallende Erscheinung auf verschiedene Weise zu erklären versucht. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Jeremias und die anderen Propheten den Ausdruck vermieden haben, weil er durch die Pseudopropheten, die ihre „Weissagungen" und „Verzückungen" auf den Gottesgeist zurückführten, in Verruf gekommen war (vgl. Am 7, 14. 15; Jer 29, 26 f.; 3 Kg 22, 24)[56].

So stehen diese vorexilischen Schriftpropheten auf einer Linie mit den Vertretern des ältesten Prophetentums in Israel, die mit der Gabe des Gottesgeistes ausgestattet waren, wie ein Moses (Nm 11, 17), die Prophetin Debbora (Richt 4, 4)[57], Elias und Elisäus (4 Kg 2, 9. 15). Scheint bei den genannten Propheten an einen dauernden Besitz des Gottesgeistes gedacht zu sein, so liegt bei einer Reihe von andern altestamentlichen Gestalten der alten Zeit nur sprunghaftes Auftreten des prophetischen Geistes vor. Die „rûªch 'ĕlohim" kam über Balaam (hajah 'al) (Nm 24, 2). Die „rûªch jahweh" gab David ein Lied ein über die endlose Dauer seines Hauses (2 Sm 23, 2). Die „rûªch elohim" bekleidete (labaš) den Amasai (1 Par 12, 19)[58] und den Zacharias (2 Par 24, 20). Über Azarias (1 Par 15, 1) „kam" (hajah 'al) die rûªch elohim (2 Par 15, 1). Die rûªch jahweh „ergriff" (hajah 'al) den Jachaziel (2 Par 20, 14).

Hätten Is I, Amos, Michäas und Jeremias die rûªch jahweh abgelehnt, so wäre auch nicht gut einzusehen, wie bei Is II und besonders bei Ezechiel der „Geist des Herrn" wieder unvermittelt eine so große Rolle hätte spielen können[59]. In Is II sagt der heilige Verfasser sehr wahrscheinlich von sich selbst den Geistesbesitz als Quelle der göttlichen Offenbarung aus[60]. Die

[56] Siehe z. B. J. Köberle, Gottesgeist und Menschengeist im AT, in: NKiZ 13 (1902) 404; L. Dürr, Die Stellung des Propheten Ez in der israelitisch-jüdischen Apokalyptik, in: AtlAbh 9/1 (1923) 28; W. Eichrodt, Theologie des AT II, 24 f. Anders F. Büchsel, Der Geist Gottes im NT 16.

[57] Obwohl von einer Ausrüstung mit Gottesgeist nichts im Texte steht, so darf doch füglich angenommen werden, daß auch sie gleich den übrigen Richtern den Geist des Herrn besaß. M. Buber hat die Vermutung ausgesprochen, daß am Beginn des Siegesliedes (Richt 5) die Geistesmitteilung ursprünglich erwähnt gewesen sei (Königtum Gottes 172).

[58] Zur Anfügung von „Elohim" siehe oben Anm. 5.

[59] F. Büchsel, Der Geist Gottes im NT 14.

[60] Siehe Knabenbauer-Zorell, Comment. in Is prophetam 2 (Parisiis 1923) 242. Für die Erklärer, die Is 61, 1 als indirekt messia-

rûªch jahweh wird aber vor allem auf dem größten aller Propheten, dem kommenden Messias, in ihrer ganzen Fülle ruhen: Jahweh legt seine rûªch auf den Ebed (Is 42, 1). Dieser überreichen Geistesausstattung ist sich der Messias auch selber bewußt: „Der Geist des Herrn Jahweh ist auf mir" (Is 61, 1).

Bei Ezechiel wird die rûªch jahweh wieder sehr oft erwähnt. Auf Schritt und Tritt betont er, unter der Einwirkung des Gottesgeistes zu reden und zu handeln. Der „Geist" kommt (bô') über den Propheten (2, 2; 3, 24); der „Geist des Herrn" fällt auf ihn (naphal 11, 5). Der „Geist" hebt ihn empor in den Zustand der Verzückung (naśa' 3, 12. 14; 8, 3; 11, 1. 24; 37, 1) und bewirkt die leibliche Entrückung (43, 5; vgl. 2, 2; 3, 24). In einer Reihe von Stellen verwendet er den gleichbedeutenden Ausdruck: „Die ‚Hand Jahwehs' kommt über mich" (1, 3; 8, 1; 33, 22; 37, 1; 40, 1).

Nach den obigen Ausführungen waltet der Gottesgeist auch in den Propheten des 8. und 7. Jahrhunderts, wenn er auch seltener erwähnt wird als bei den übrigen Propheten[61]. Die Geistesbegabung ist somit allen Propheten ausnahmslos gemeinsam. Der Prophet ist der „Mann des Geistes" κατ' ἐξοχήν! Wegen dieser engen Beziehung zur göttlichen rûªch tragen sie den Ehrentitel iš ha'elohîm[62]. Durch ihre prophetische Tätigkeit stehen sie in ganz einzigartiger Weise im Dienste Gottes, wie

nische Stelle auffassen, ist auch hier eine Selbstaussage des Propheten über seine Geistesbegabung enthalten. Vgl. z. B. J. Fischer, Das Buch Is 2 (Bonn 1939) 179.

[61] Siehe F. Giesebrecht, Die Berufsbegabung der atl Propheten 135 f; F. Büchsel, Der Geist Gottes im NT 14 f.; P. van Imschoot, in: RScPhilTh 23 (1934) 570—573.

[62] Mit Ausnahme von Jer 35, 4 kommt der Titel in den prophetischen Büchern nicht vor. In den geschichtlichen an folgenden Stellen: Dt 33, 1; Jos 14, 6; 1 Par 23, 14; 2 Par 30, 16; 1 Esr 3, 2; Ps 90, 1 von Moses, 1 Sm 9, 6—10 von Samuel, 2 Par 8, 14; 2 Esr 12, 24 von David, 3 Kg 17, 18. 24; 4 Kg 1, 9. 13 von Elias, 4 Kg 4; 5; 6; 7; 8 passim; 13, 19 von Elisäus, 3 Kg 12, 22; 2 Par 11, 2 von Semeias; vgl. noch 3 Kg 13; 4 Kg 23, 16. 17; 1 Sm 2, 27; 3 Kg 20, 28. So ist der Titel „Gottesmann" fast ausschließlich den „älteren" Propheten eigen, in denen besonders Jahwehs Wundermacht hervorleuchtete. Siehe dazu M. A. van den Oudenrijn, De vocabulis quibusdam, termino nabî' synonymis, in: Bib 6 (1925) 305—309 und De prophetiae charismate in populo israelitico libri quattuor (Romae 1926) 49—53. Die Bezeichnung der Schriftpropheten als „Männer des Geistes" dürfte vielleicht auf die mehr geistige Tätigkeit hinweisen.

aus den in ihnen durch die rûᵃch jahweh hervorgebrachten Wirkungen hervorgeht.

2. Eine zweifache Wirkung schreiben nun die Propheten dem in ihnen wohnenden Gottesgeiste zu: den Empfang des göttlichen Wortes und die übermenschliche Kraft zur mutigen Verkündigung desselben. Die rûᵃch jahweh ist die unmittelbare Quelle der göttlichen Offenbarung und der prophetischen Predigt, mit einem Worte die Quelle der prophetischen Inspiration.

a) Durch den Gottesgeist empfangen die Propheten in erster Linie Jahwehs „Weisungen" (Is 30, 9), göttliche Richtlinien für die religiöse und politische Führung des Volkes. Der erste Akt der Prophetie ist somit rezeptiver Art. Der Prophet ist ein „Seher", ro'eh oder chozeh, wie man ihn in der älteren Zeit zu bezeichnen pflegte[63]. Er „sieht", das ist, er erfährt auf geheimnisvolle Weise göttliche Mitteilungen.

In Is 30, 1. 2, verwirft Jahweh die verhängnisvolle Bündnispolitik mit den Worten:

1 „Wehe den abtrünnigen Söhnen, ist Jahwehs Spruch:
Einen Plan wollen sie ausführen, aber er ist nicht von mir,
Ein Bündnis wollen sie schließen, aber nach meinem Geist ist es nicht.
Und so häufen sie Sünde auf Sünde.
2 Ja, auf dem Wege sind sie, hinabzuziehen nach Ägypten,
Ohne meinen Mund befragt zu haben."

Einen Plan vollführen, der nicht von Jahweh ist, ein Bündnis schließen, das nicht nach dem Geiste Jahwehs ist, das ist, nicht dem Willen Jahwehs entspricht, kommt auf dasselbe hinaus, wie nach Ägypten hinabziehen, ohne den „Mund" Jahwehs, das ist, den Propheten, befragt zu haben. Weil der Prophet den Gottesgeist in sich trägt, ist er imstande, das „Wort des Herrn" zu verkünden. Er ist der Träger des göttlichen Wortes. Die Worte, die er im Auftrage Jahwehs redet, sind nicht seine eigenen Worte, sondern die Worte Jahwehs selber. Wer daher die Mahnungen und Warnungen des Propheten in den Wind schlägt, der versündigt sich an Jahweh selber.

Zach 7, 12 betont ausdrücklich, daß Jahweh seine Belehrungen und Weisungen dem Volke durch seinen Geist mittels der früheren Propheten entboten hatte: „Sie machten ihr Herz hart wie Kieselstein, um nicht die Belehrung und die Weisungen

[63] Die Übersicht der Stellen, wo die termini vorkommen, siehe bei M. A. van den Oudenrijn, in: Bib 6 (1929) 294, 297 f. oder De prophetiae charismate in populo israelitico 37, 40 f.

zu vernehmen, die der Herr der Heerscharen durch seinen Geist (bᵉrûᵃch) unter Vermittlung (bᵉjad) der früheren Propheten an sie gerichtet hatte." Die Stelle enthält ein klares Zeugnis von der Geistesausstattung auch der „älteren" Propheten[64]. Sie waren das Werkzeug, dessen sich der Gottesgeist bediente, um dem Volke Jahwehs Anordnungen und Weisungen zu vermitteln. Die rûᵃch jahweh ist die Quelle der prophetischen Inspiration (vgl. Neh 9, 30).

Eine genaue Entsprechung dieser Auffassung bietet Apg 4, 25, wo es vom inspirierenden Gotte heißt: „ὁ Θεός διὰ πνεύματος ἁγίου διὰ στόματος Δαυὶδ παιδός σου εἶπεν". Das zweifache διά ist die Wiedergabe des hebräischen bᵉ, wovon das erste — um mit der Schule zu reden — die causa principalis bezeichnet, die das irdische Werkzeug führt und leitet. Ähnlich heißt es Apg 28, 25: Τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐλάλησεν διὰ Ἡσαΐου oder Apg 1, 16: Προεῖπεν τὸ πνεῦμα ... διὰ στόματος (vgl. Apg 3, 18. 21). Dieselbe Auffassung drückt auch die Formel aus: Δαυὶδ εἶπεν ἐν τῷ πνεύματι ἁγίῳ (Mt 22, 43; Mk 12, 36)[65].

Jahweh wird seine rûᵃch auf den Ebed legen, damit er seine religiös-sittlichen Forderungen erkenne und sie den Völkern verkünde (Is 42, 1; vgl. 61, 1).

Gottes Wort sind auch die Weissagungen im eigentlichen Sinne, das ist, Voraussagungen zukünftiger Dinge und Ereignisse, die einen breiten Raum bei den Propheten einnehmen. Der Gottesgeist gab dem Balaam wunderbare Weissagungen ein über die glorreiche Zukunft Israels (Nm 24, 2). Die rûᵃch jahweh inspirierte den König David (2 Sm 23, 2). Der Gottesgeist enthüllte dem Amasai Davids Waffenglück und glänzende Herrschertätig-

[64] L. Köhler stützt seine Hypothese, nach der bei den vorexilischen Schriftpropheten die Gabe der Inspiration nichts mit dem Gottesgeist zu tun hätte, hauptsächlich auf unsern Text, aus dem er eine ältere und eine jüngere Auffassung herausliest: nach der früheren Vorstellung hätte Gott seine Belehrungen durch die Propheten gegeben; nach der späteren dann durch seinen Geist. — Unsere Stelle spricht jedoch unzweideutig vom geistesgewirkten Prophetenwort schlechthin. „Der Geist brachte das in der Vergangenheit ergehende Gotteswort hervor, das auch in der Gegenwart normierende Bedeutung hat", so W. Eichrodt, Theologie des AT II 29 Anmerkung 5. Vgl. noch J. Knabenbauer-M. Hagen, Comment. in prophetas minores II. (Parisiis 1923) 371 f.; E. Sellin, Das Zwölfprophetenbuch (KAT), 2. u. 3. Aufl. II, Leipzig 1930, 520; F. Horst, Die zwölf kleinen Propheten (HAT), Tübingen 1938, 233; P. Volz, Der Geist Gottes 151.

[65] F. Zorell umschreibt die Formel mit „Spiritu So operante, illustrante, impellente" (Lexicon gr. NT, 2. ed., Parasiis 1931, 430.

keit (1 Par 12, 19). Besonders aber gab der Gottesgeist den Propheten die herrlichen Weissagungen von der Gerechtigkeit und dem Frieden der messianischen Zeit ein (vgl. z. B. Is 2, 2—4; 9, 5—6; 11, 1—10; 32, 15—20; 44, 3—5; 59, 21; 66, 1 f.; Ez 11, 19; 36, 25—27; Joel 3, 1—2; Zach 2, 10 usw.). Was Jesus Sirach von Isaias sagt, trifft auf alle Propheten zu: „Starken Geistes schaute er die Endzeit... Die fernste Zukunft tat er kund und das Verborgene, ehe es eintrat (48, 24).

In den falschen Propheten, die dem eigenen Geiste (leb) folgen und nicht der göttlichen rûᵃch, ist das Wort des Herrn nicht (Jer 27, 18; Ez 22, 28); sie schauen nichts (Ez 13, 3), sie verkünden nur selbstersonnene Gesichte (Jer 23, 16; 14, 14; Ez 13, 2), sie weissagen nur Lügengewebe (Jer 5, 31; 14, 14; 20, 6; 23, 27; 27, 14—17; 28, 15; 29, 21; Ez 13, 6—9; Mich 2, 11; Zach 10, 2; 13, 4); durch ihre Lügen führen sie das Volk in die Irre (Jer 23, 32; vgl. 6, 13; 29, 8).

b) Durch den Gottesgeist empfangen die Propheten göttliche Offenbarungen. Zu diesem ersten Akt der Prophetie muß aber notwendigerweise ein zweiter hinzukommen, produktiver Art: die Mitteilung des Gotteswortes. Einmal im Besitz geistesgewirkter Erleuchtung oder Offenbarung harrt des Propheten die Aufgabe, sie an die andern Menschen weiterzugeben. Er ist eben ein nabî, ein „Sprecher Gottes", ein „Künder Jahwehs"[66]. Er wird geradezu „Mund Jahwehs" genannt (vgl. Ex 4, 16; 7, 1; Dt 18, 18; Is 30, 1; Jer 15, 19), der folglich das „Wort des Herrn"

[66] Das Wort dürfte wohl von der gemeinsemitischen Wurzel naba mit der Grundbedeutung „Sprechen" stammen: im Arabischen naba'a II = Mitteilung machen, im Assyrischen nabu = verkünden, nennen, im Äthiopischen nababu = brummen. — Andere leiten das in Frage stehende Wort von naba' ab, das im Hebräischen wie im Assyrischen, Syrischen und Äthiopischen eigentlich das „Hervorsprudeln einer Quelle" bedeutet, im übertragenen Sinne dann als „Überströmen von Worten", als „ekstatisches Rasen" ausgelegt wird. Schließlich hat man naba' buchstäblich gefaßt und an schäumende, geifernde Männer nach Art der alten Derwische gedacht. Doch vom etymologischen Standpunkt aus besteht eine engere Beziehung zwischen nabi' und naba', da beide mit schwachem Endkehllaut (Aleph) geschrieben werden, während die zweite Wurzel einen starken Kehllaut ('Ajin) aufweist. Siehe E. König, Der Offenbarungsbegriff des AT I, Leipzig 1882, 75—77; M. A. van den Oudenrijn, De prophetiae charismate in populo israelitico 26—31; G. Ricciotti, Il profetismo ebraico, in: Atti della Settimana Biblica (1931) 92; E. Kalt, Propheten, in: BR 2 (1938) 441.

selber verkündet (Is 1, 20; 28, 14; Jer 2, 4; 7, 2; 29, 20; Ez 6, 3; 13, 2; 34, 7. 9; Os 4, 1).

Die LXX hat denn auch meistens nabi' mit προφήτης übersetzt[67], nicht etwa, weil er zukünftige Dinge voraussagt, sondern weil er an Stelle (προ-φημί) Gottes spricht, als Herold Gottes dessen heiligen Willen, der Gegenwart und Zukunft umfaßt, dem Volke vermittelt[68]. Diesen Heroldsdienst üben die Propheten in durchaus nüchterner und ruhiger Art, im vollen Besitz ihrer körperlichen und geistigen Fähigkeiten aus. Sie sind kraftvolle Kündergestalten[69].

Die Verkündung des Gotteswortes war aber meistens für die echten Propheten mit großen Schwierigkeiten, schweren inneren und äußeren Leiden, selbst mit Todesgefahr verbunden. Der Jahwehprophet gehört nicht zu den Hofpropheten, die König und Volk, wenn „sie etwas zu beißen haben für ihre Zähne, Heil verkünden; doch gegen den, der nicht ihren Mund füllt, den Krieg erklären" (Mich 3, 5; vgl. 3 Kg 22, 6. 12). Unbekümmert um des Volkes Gunst droht er im Auftrage Gottes Unheil und Verderben an (3 Kg 22, 8; Jer 1, 10; 6, 11; 23, 29; 28, 8f.; Am 7, 11. 12), wenn er auch dafür nur Hohn und Spott erntet (Jer 20, 7; 29, 26; Os 9, 7), wenn er dadurch sich den tödlichen Haß von Fürsten und Volk zuzieht (Jer 1, 19; 11, 21; 26, 11), in Ketten geworfen (3 Kg 22, 26 f.), ja zu Tode gesteinigt wird (2 Par 24, 21). Als unerschrockener Künder der Rechte und Strafgerichte Gottes steht er vor seinem Volke. Das Geheimnis dieser übermenschlichen Seelenstärke ruht in der Gabe des Gottesgeistes.

Der Gottesgeist ist für den wahren Propheten die Kraftquelle zu mutiger Verkündigung und heldenhaftem Leiden. In schroffem Gegensatz zu den Hofpropheten, die nur Glück verheißen und schmeichelhafte Reden im Munde führen, bekennt

[67] Ungefähr 260mal nach A. Condamin, in: DA 4 (1922) 386.

[68] Über diese Bedeutung bei den griechischen profanen Schriftstellern siehe M. A. Bailly, Dictionnaire grec-français, 4. Aufl., Paris 1910, 1688; M. A. van den Oudenrijn, De prophetiae charismate... 8—10.

[69] Die „prophetische Verzückung" oder „die ekstatische Raserei" hat bei weitem nicht die überragende Rolle gespielt, die man in neuerer Zeit den Propheten zuschreiben möchte. M. A. van den Oudenrijn bemerkt: „Ante omnia extaseos in propheta hebraico momentum et frequentia immodice extolluntur atque in immensum augentur... De uno alterove casu singulari statum rerum universum effingunt" (a. a. O. 242; vgl. ferner S. 265. 272).

Michäas von sich: „Ich bin erfüllt mit Kraft durch den Geist des Herrn[70], mit Recht und mit Mut, Jakob seine Frevel zu künden und Israel seine Sünde" (Mich 3, 8; vgl. Is 58, 1; Am 7, 15).

Wenn auch nicht ausdrücklich erwähnt, ist es die unwiderstehliche Macht Gottes oder seines Geistes, die den Propheten drängt zu reden:

„Wenn der Löwe brüllt,
Wer sollte da sich nicht fürchten?
Wenn der Herr, der Allmächtige, redet,
Wer sollte da nicht prophezeien?" (Am 3, 8.)

Jeremias, der unter der Last des Prophetenamtes schier zusammenbricht, möchte sich der Aufgabe entziehen, doch da brennt es in ihm wie loderndes Feuer (20, 9; vgl. 23, 9). Er fühlt sich von einer fremden Macht angetrieben, nicht einfach zu reden, sondern laut aufzuschreien (20, 8).

Gleich zu Beginn ihres schweren Amtes wurden sie mit Mut und Kraft ausgerüstet. Durch Gottes Kraft wird der Prophet zur „festen Burg, zur eisernen Säule" (Jer 1, 18; vgl. 1, 8; 20, 11). Wie „einen Demanten, härter denn Kiesel" macht Gott des Propheten Stirn (Ez 3, 8; vgl. Is 6, 6—9).

Die Berufstreue der Propheten wurde öfters gekrönt mit dem blutigen Martyrium. Über Zacharias, den Sohn des Priesters Jojada, kam der Gottesgeist. Unerschrocken, mit göttlicher Kraft ausgerüstet, trat er vor das Volk: „Warum übertretet ihr die Gebote des Herrn und bringt euch um euer Glück? Weil ihr den Herrn verlassen habt, hat er euch verlassen." Dieses mutige Wort entfesselte des Volkes Wut, und unter einem Hagel von Steinen sank er tot zu Boden im Vorhofe des Tempels, als glorreicher Blutzeuge des Gotteswortes (2 Par 24, 20f.), wie später das Erstlingsopfer der jungen Christenheit, der heilige Stephanus, „voll Gnade und Kraft" (Apg 6, 8), „voll des Heiligen Geistes" (7, 55)!

[70] Die Mehrheit der Erklärer, z. B. Wellhausen, Nowack, Sellin, Köhler, Guthe, Eichrodt, betrachteten „'et-rûᵃch jahweh" als späteren Einschub auf Grund von Is 11, 2; andere, z. B. J. Lippl, in: J Lippl und J. Theis, Die zwölf kl. Propheten I, Bonn 1937, 197, streichen „koᵃch"; wieder andere den einen oder andern Ausdruck, so O. Procksch, BH. — Doch ist kein zwingender Grund vorhanden, die zwei Wendungen zu tilgen, da sie parallele Begriffe bezeichnen und die Quelle göttlicher Offenbarung und mutiger Verkündigung darstellen; siehe E. König, Theologie des AT, Stuttgart 1923, 61; Th. H. Robinson, Die zwölf kleinen Propheten (HAT), Tübingen 1938, 136, streicht bloß das 'et, welches von A. van Hoonacker beibehalten und im Sinne von „par l'assistance de, grâce à" gedeutet wird (Les douze petits prophètes, Paris 1908, 379).

In der apokryphen Schrift „Martyrium Isaiae" wird berichtet, wie der große Prophet während des qualvollen Martyriums weder schrie noch weinte, sondern „sein Mund unterhielt sich mit dem Heiligen Geiste, bis er entzweigesägt worden war"[71].

Zusammenfassend kann man feststellen: der Gottesgeist verleiht das Charisma der Prophetie, das ein Zweifaches in sich begreift:

a) geheimnisvolle, übernatürliche Erkenntnisse;

b) Auftrag und Vollmacht sowie Kraft, unerschrocken die von Gott vernommene Botschaft den andern Menschen zu verkünden.

Die in diesem Abschnitt besprochenen Geisteswirkungen weisen teilweise die nämlichen Eigentümlichkeiten auf wie die des ersten. Gleich diesem stellen sie eine auserlesenen Männern verliehene Gnadengabe, ein übernatürliches Charisma zur Förderung des auserwählten Volkes dar. Art und Umfang der Wirkungen sind aber doch verschieden:

a) Sie machen sich nicht mehr nur von Zeit zu Zeit, stoßweise geltend, sondern haben dauerhaften Charakter. Der Geist des Herrn „läßt sich nieder" rûᵃch (Nm 11, 25; 4 Kg 2, 15), „erfüllt" male' (Ex 23, 3; 31, 3; 33, 31; Dt 34, 9). Die Gabe des Gottesgeistes ist vornehmlich die Berufsgnade für das Führer- und Prophetenamt, für das Künstlertum; deshalb ist er als bleibender Besitz aufgefaßt[72].

b) Das durch obige Ausdrücke gekennzeichnete Auftreten und Wirken des Gottesgeistes hat nicht mehr das Stürmische, Unvermittelte, Jähe der Geisteswirkungen, die hauptsächlich der älteren Zeit eigen sind. Die ruhige Art seines Wirkens hängt zusammen mit der Entfaltung einer durchwegs mehr geistigen Tätigkeit im Vergleich zu früheren Zeiten. Es ist weder die Rede von körperlichen Krafttaten noch von kriegerischer und religiöser Begeisterung. Im Vordergrund steht nun die charismatische Berufsausrüstung als Wirkung einer blei-

[71] Nach G. Beer, in: E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT II, Tübingen 1900, 127.

[72] In welchem Sinn man von einer bleibenden Gabe und bleibenden Wirkungen reden kann, siehe S. Thomas, De veritate XII, 1, und M. A. Van den Oudenrijn, De prophetiae charismate 157—163.

benden Geistesgabe, und zwar schon in ganz alter Zeit (Nm 11, 25). Vom Geiste geht die Begabung zum Führeramt und prophetischen Berufe aus. Zum Wirkungskreis der rûªch jahweh gehören auch wunderbare Taten, übermenschliche Kenntnisse, wie die Deutung geheimnisvoller Träume oder die Voraussage zukünftiger Dinge, außergewöhnliche künstlerische Veranlagung.

§ 2. Ethisch-moralische Wirkungen

Aus der bisherigen Untersuchung ergibt sich, daß sowohl der Bedeutungsreichtum des Wortes rûªch als auch Umfang und Art ihrer charismatischen Wirksamkeit über das körperlich-geistige Gebiet nicht hinauskommen, mit anderen Worten, in den besprochenen Stellen werden keine religiös-sittlichen Handlungen von ihr abgeleitet. Es drängt sich nun von selbst die Frage auf: kann die rûªch jahweh neben dem psychisch-psychologischen Sinn auch moralische Bedeutung haben? Wird sie auch als Prinzip des sittlichen Lebens hingestellt?

Es liegt vorab einmal außer allem Zweifel, daß die Propheten den Gottesgeist als bleibende sittliche Lebenskraft allen Gliedern der messianischen Heilsgemeinschaft in Aussicht stellen. Die für die messianische Zeit verheißenen religiös-sittlichen Wirkungen der rûªch jahweh werden im zweiten Teil unserer Abhandlung ausführlich zur Sprache kommen.

Hier fragt es sich, ob die rûªch jahweh als Prinzip des religiös-sittlichen Wandels bereits in der alttestamentarischen Heilsordnung eine Rolle spielt. Die Frage muß unbedingt bejaht werden[73]. „Schon im Alten Testament finden sich Spuren der Erkenntnis, daß der Geist Gottes auch als sittliche Lebenskraft im Menschen bleibend wirkt"[74]. „Werden auf die rûªch schon ... geistige Wirkungen zurückgeführt, so ist der Schritt nicht mehr

[73] Mit manchen Erklärern ist H. Gunkel der Ansicht, Frömmigkeit und Sittlichkeit hätten im AT nichts zu tun mit dem Geiste des Herrn. Erst Paulus hätte das sittliche Leben mit dem Gottesgeiste in Verbindung gebracht. Siehe: Die Wirkungen des hl. Geistes 9. 78. Auch für F. Büchsel ist „die Vorstellung vom Geiste als Kraft der Sittlichkeit nicht alttestamentlich" (Der Geist Gottes im NT 29). P. Gächter schreibt im gleichen Sinne: „Der jedem Gläubigen als Führer innewohnende Geist fehlt dem AT völlig" (Zum Pneumabegriff des hl. Paulus, in: ZKTh 53 (1929) 354. Siehe noch A. Vaccari, Theologia Biblica VT II, 9.

[74] E. Kalt, Geist, in: BR I, 627.

groß, von ihr auch geistliche, das heißt sittliche und religiöse, die Kraft zum Guten, zu Gott wohlgefälligen Leistungen usw. abzuleiten"[75]. Die diesbezüglichen Stellen sind zwar nicht zahlreich, aber doch klare und zwingende Zeugnisse für die moralische Bedeutung der rûªch[76].

In Ps 51, 12—14 fleht der königliche Sänger David, der die ganze menschliche Schwäche und die abgrundtiefe Sündennot an sich selber erfahren hat (vgl. 2 Sm 11 f.), zu Gott.

12 „Ein reines Herz, erschaffe mir, o Gott,
Und gib neuen, festen Geist in meine Brust."

Die Sünde ist getilgt (V. 9—11). Aber in der Erkenntnis, daß der Mensch aus eigener Kraft das Böse nicht lassen und das Gute nicht tun kann, bittet der reuige König Jahweh um nichts weniger als eine geistige Neuschöpfung, um das Wunder einer gründlichen inneren Erneuerung: Gott möge das alte, früher mit zahllosen Sünden befleckte, mit unheimlicher Macht immer wieder zum Bösen neigende Herz (V. 7; vgl. Gn 8, 21; Job 14, 14; 15, 4) mit einem andern ganz sündenreinen Herzen ersetzen und einen neuen, festen Geist (rûªch nakôn), das ist einen starken, entschlossenen Willen in seinem Inneren schaffen, der nicht mehr wie ein Rohr ständig zwischen Gut und Bös hin und her schwankt. Der Büßer ist derart von der Wankelmütigkeit des menschlichen Herzens durchdrungen, daß er noch einmal in V. 14 um einen „willigen Geist" (rûªch nᵉdîbah) fleht.

Aus dieser demütigen und reumütigen Gesinnung heraus um die Beharrlichkeit im Guten bangend, betet der Psalmist weiter:

13 „Verstoß mich nicht aus deinem Angesicht.
Und deinen heiligen Geist entziehe mir nicht.
14 Laß wieder froh mich sein ob deiner Hilfe
Und mit willigem Geiste festige mich."

Die innere Umwandlung wird nur dann von Dauer sein, wenn Gott seine Huld ihm nicht mehr entzieht, wenn er seinen „heiligen Geist", wörtlich seinen „Geist der Heiligkeit" (rûªch qodeš) für und für in ihm walten läßt. Ist nach alttestamentlicher

[75] A. Bertholet, Geist, in: RGG II, 942.

[76] Zu den folgenden Ausführungen siehe E. Sokolowski, Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus, Göttingen 1903, 195—201; M. J. Lagrange, Le Judaïsme avant Jésus-Christ, Paris 1931, 436—439; G. E. Closen, Die Sünde der „Söhne Gottes" 44—50; P. van Imschoot, L'esprit de Jahvé, principe de vie morale dans l'AT, in: EphThLov 16 (1939) 457—467.

Auffassung die rûᵃch jahweh vielfach nur die Quelle der physischen Lebenskraft oder der prophetischen Erleuchtung, so werden hier heiligende Wirkungen auf sie zurückgeführt. Der Gottesgeist ist ein „Geist der Heiligkeit", weil er selber heilig ist und Heiligkeit schafft. Und zwar kommt er nicht bloß mehr vorübergehend auf den Menschen herab, wie etwa bei den Helden der alten Zeit, die er zu staunenerregenden Krafttaten hinreißt oder mit kriegerischem Heldenmut ausrüstet, sondern er nimmt dauernd Wohnung in der Seele des Gerechten, dem er übermenschliche Kraft zu einem guten und heiligen Leben schenkt. Bezeichnen in V. 12 und V. 14 der „neue, feste Geist", beziehungsweise der „willige Geist" nur eine Qualität des menschlichen Willens, so ist in V. 13 der „heilige Gottesgeist" selber gemeint, der in geheimnisvoller Weise in der Seele des Frommen wohnt. Was Ezechiel erst für die kommende Heilszeit verheißt (Ez 36, 26f.; 39, 29; vgl. Jer 31, 33), das sagt der königliche Sänger bereits von den Gerechten seiner Zeit aus. In dieser einzigartigen alttestamentlichen Bitte hat man mit Recht eine Vorahnung des paulinischen Gedankens von der Einwohnung des Heiligen Geistes in der Seele des Christen erblickt. Mit dem Unterschiede jedoch, daß der heilige Gottesgeist im Alten Testament nur im frommen Israeliten als Prinzip eines gottwohlgefälligen Lebenswandels tätig ist, während bei Paulus der Geist Gottes den Sünder von aller Schuld reinigt und in einen heiligen Menschen umwandelt (1 Kor 6, 11; Tit 3, 3[77]).

[77] Den Vers „Spiritum sanctum tuum ne auferas a me" kommentiert der hl. Bellarmin: „Id est donum perseverantiae mihi tribuas, efficiendo per gratiam tuam, ut Spiritus tuus Sanctus, iugiter in me manens, spiritum rectum in visceribus meis conservet... Spiritum Sanctum tuum ne auferas a me, ut non peccem" (Explanatio in Psalmos, ed. a R. Galdos, in: Societatis Jesu selecti scriptores, Romae 1931, 286). — E. de Witt Burton sieht im hl. Gottesgeist „the power of God working to produce ethical and religious effects in men", Spirit, Soul, and Flesh 71. In gleichem Sinne fassen viele moderne akatholische Schriftdeuter den Geist des Herrn als „sittliche Lebenskraft", als „Kraft zum Guten" auf. Für sie hat aber Ps 51 nichts zu tun mit der in 2 Sm 12 erzählten Doppelsünde Davids; m. a. W. Ps 51 ist nicht davidischen Ursprungs, sondern aus der Seele eines kranken Beters in der Notzeit des Exils geflossen. Ps 51, 12—14 insbesondere sind von Ez 36, 25—27 abhängig. Vgl. H. Gunkel, Die Psalmen (HK), 4. Aufl., Göttingen 1926, 225; R. Kittel, Die Psalmen (KAT), 3. und 4. Aufl., Leipzig—Erlangen 1922, 193; H. Schmidt, Die Psalmen (HAT), Tübingen 1934, 100. 102; A. Weiser, Die Psalmen, in: Neues Göttinger Bibelwerk I. Das AT deutsch. 7. Bd. 1. Teil, Göttingen 1939, 136 f.

In Ps 143, 10 entwickelt der heilige Dichter ähnliche Gedanken. Er fleht zu Gott:

„Belehre mich zu tun, was dir wohlgefällt, du bist ja mein Gott.
Dein guter Geist möge mich leiten auf ebener Bahn!"[78]

Der Psalmist bittet hier nicht wie in Ps 51 um eine innere Umwandlung durch die Reinigung von aller Schuld; er stellt den Gottesgeist auch nicht als göttliche Kraft dar, die sein Inneres durchdringt, sondern eher als Führer auf dem Wege der Tugend. Der Fromme betet um Erkenntnis des göttlichen Willens (V. 10 a); dann wünscht und erwartet er von Gottes „gutem Geiste" (rûᵃch thôbah), daß er ihn auf dem Wege der Tugend führe und leite (vgl. Ps 27, 11). Wenn der Begriff des führenden Gottesgeistes auf Grund des Parallelismus in erster Linie die religiös-sittliche Belehrung bezeichnet[79], so schließt er die übernatürliche Kraft doch wohl nicht aus, die der Gottesgeist dem Frommen mitteilt, damit er den erkannten Gotteswillen auch auszuführen vermag. Gottes „guter Geist" leitet den Gerechten auf dem Wege der Heiligkeit durch seine Unterweisungen und seine Kraft. Nach dieser Auslegung haben wir es mit einem synthetischen Parallelismus zu tun, da der Gedanke der göttlichen Belehrung (V. 10 b)[80] weitergeführt wird durch die Betonung der göttlichen Hilfe (V. 10 b).

Unter den Wohltaten, mit denen Jahweh sein Volk in der Wüste überhäufte, erwähnt Nehemias auch seinen „guten Geist": „Du verließest sie nicht in der Wüste, die Wolkensäule leitete sie des Tages, die Feuersäule des Nachts; du gabst ihnen deinen guten Geist, um sie zu unterweisen" (Neh 9, 19f.). Hier wird der „guten rûᵃch" (rûᵃch hatthôbah) die Rolle zugeteilt,

[78] Lies bᵉ'orach (oder bᵉderek) für bᵉ'erets, wie Ps 27, 11 mit allen neueren Erklärern, zum Beispiel A. Vaccari, I libri poetici (Roma 1925) 208; F. Zorelli, Psalterium ex Hebraeo latinum, 2. ed., Romae 1939, 428. Auch B S: ἐν τῇ εὐθείᾳ (ὁδῷ) setzt unsere Lesart voraus, statt der kritischen: ἐν γῇ εὐθείᾳ. (A. Rahlfs, Septuaginta II, 157.)

[79] So P. van Imschoot, „L'esprit divin n'est donc pas tant ici un principe de vie morale qu'un mentor qui dirige par ses avis", in: EphThLov 16 (1939) 465.

[80] Die rûᵃch jahweh ist danach Sitz und Träger des religiös-sittlichen Lebens. Wirkung des Gottesgeistes ist „die Erziehung des Menschen, die Befähigung und Anleitung zum Guten; der Mensch erkennt, daß er selbst von sich aus das Gute nicht finden und vollbringen kann, sondern Jahweh, Jahwehs Ruh dazu bedarf", P. Volz, Der Geist Gottes 155; vgl. noch M. J. Lagrange, Le Judaïsme avant Jésus-Christ 438; A. Weiser, a. a. O. 264.

das auserwählte Volk in den Pflichten der Frömmigkeit zu unterrichten[81]. Sie vermittelt die Kenntnis der religiös-sittlichen Forderungen Jahwehs. Sie ist deshalb die Lehrmeisterin des Volkes, ähnlich wie Neh 9, 30 und Zach 7, 12, wo die rûªch jahweh sich der Propheten bedient als Werkzeuge, die die Weisungen Gottes verkünden. An den drei Stellen ist die Gemeinschaft Objekt der Geisteswirkungen. In Neh 9, 20 wirkt die rûªch jahweh direkt auf das Volk ein, in Neh 9, 30 und Zach 7, 12 dagegen mittels der Propheten, wie in Is 63, 10—14.

In diesem ergreifenden Bußgebet für das Volk (Is 63, 10—14) bekennt der Prophet: „Sie waren widerspenstig und betrübten seinen heiligen Geist" (V. 10). Es ist der „Geist der Heiligkeit" (rûªch qodeš), den Jahweh in das Innere des Moses legte (V. 11)[82]. Der Gottesgeist, der stark personifiziert wird, hat sittliche Bedeutung, da das Volk durch den Ungehorsam ihn fortwährend „betrübte" (vgl. Ex 14, 11ff.; 16, 2ff.; 32, 1ff.). Wie der Hirte seine Herde auf saftige Weideplätze, so führt „Jahwehs Geist" sein Volk durch die Wüste nach den Ruheplätzen, das ist nach dem Lande, wo Milch und Honig fließt (V. 14). Da der Geist parallel zu „Arm Jahwehs" steht (V. 12), so wird hier wohl hauptsächlich die führende Wirkung des Gottesgeistes betont (wie Agg 2, 5; Zach 4, 6). Im ganzen Stücke schwebte dem heiligen Verfasser die Führergestalt des Moses vor Augen, in dessen Inneres Jahweh seinen „heiligen Geist" legte, damit er imstande sei, das Volk treu zu schützen und glücklich zu leiten. Der heilige Geist ist somit eine göttliche Kraft, die dem Moses zur weisen Leitung des Volkes geschenkt war, wie Nm 11, 17.

Im Weisheitsbuche, in dem der Gottesgeist vielfach mit der göttlichen Weisheit identisch ist, wird er als Quelle des religiös-sittlichen Lebens dargestellt[83]:

[81] šakal (Hiphil): eigentlich „klug, weise sein", sehr oft im religiösen Sinn von „fromm sein", zum Beispiel Job 22, 2; Spr 15, 24; 21, 11; Sir 7, 19; Am 5, 3; Dn 11, 33; 12, 3. 10; hier kausativ zu fassen wie Ps 32, 8; Spr 15. 24; 16, 23 im Sinne von belehren in den Pflichten der Frömmigkeit; vgl. Gesenius-Buhl, Hebr. und aram. Handwörterbuch, 17. Auflage, Leipzig 1921, 786.

[82] Außer den Kommentaren zum Weisheitsbuch siehe besonders P. van Imschoot, Sagesse et esprit dans l'AT, in: RBib 47 (1938) 43—46.

[83] Die Lesart παιδείας von B. S, Itala, Syr. und Aeth. ist der leichteren aus V. 4 eingedrungenen σοφίας von A, 248, Kopt. und Arm. vorzuziehen.

1, 5 „Denn der heilige Geist der Zucht[84] flieht die Falschheit
Und entfernt sich von unverständigen Gedanken
Und wird verscheucht, wenn Ungerechtigkeit naht."

Der Gottesgeist ist „heilig", nicht nur wegen der innigen Verbindung mit Gott, sondern auch weil er die Sünde haßt, wie die falsche Gesinnung (δόλος), die sündhaften oder gottlosen Gedanken[85] und überhaupt jede Ungerechtigkeit in Gedanken, Worten und Werken (ἀδικία). Der heilige Geist wird ein Geist der „Zucht" (ἅγιον πνεῦμα παιδείας) genannt, weil er zu einem sittlichen Verhalten, zu einem frommen, gottwohlgefälligen Wandel (vgl. Weish 6, 17; 7, 14) anleitet und stärkt[86].

Die erzieherische Rolle des Gottesgeistes hebt auch 9, 17 hervor:

„Wer hätte deinen Willen erkannt,
Wenn du ihm nicht Weisheit geschenkt
Und deinen heiligen Geist von oben gesandt hättest?"

Der heilige Geist (Τὸ ἅγιον σου [θεοῦ] πνεῦμα), hier identisch mit der Weisheit, wie auch 1, 4 ff.; 7, 22—24, ist eine göttliche Kraft, die den frommen Menschen erleuchtet und kräftigt für die Erfüllung des göttlichen Willens. Er ist demnach nach der Lehre des Weisheitsbuches das Prinzip des religiös-sittlichen Lebens, nicht eigentlich in dem Sinne, daß er es hervorbringt, sondern eher erhält und beschützt vor Gefahren; denn der „heilige Geist" flieht vor der Sünde (Weish 1, 3; vgl. 7, 23), er will nichts mit dem Sünder zu tun haben. Nach dem Gesagten ist der heilige Gottesgeist nur dem Gerechten geschenkt, wie Ps 51, 13, noch nicht dem Sünder, den er nach der Verheißung des Propheten Ezechiel (Ez 36, 26 f.; vgl. Jer 31, 33) und der Lehre des heiligen Paulus sowie des vierten Evangeliums in ein „neues Geschöpf" (καινὴ κτίσις) umwandelt (2 Kor 5, 17; Gal 6, 15; Jo 3, 3—7).

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß Frömmigkeit und Sitt-

[84] Λογισμοὶ ἀσύνετοι: ἀσύνετος ist im moralischen Sinn zu nehmen wie ἄφρων in V. 3; Sir 15, 7 steht ἀσύνετος parallel zu ἁμαρτωλός.

[85] παιδεία ist in LXX regelmäßig die Wiedergabe von mûsar, das den ganzen Bereich der Erziehung umfaßt: den Unterricht oder die Belehrung (Spr 1, 3; 8, 10; 24, 32;), die körperliche Züchtigung (Spr 13, 24; 23, 13). Die Frucht der Erziehung ist die moralische Bildung, die „Zucht" (Spr 1, 2; 4, 13; 5, 23; 10, 17; 23, 23). Siehe F. Zorell, Lexicon 418.

[86] Siehe K. Prümm, Der christliche Glaube und die altheidnische Welt 2 (Leipzig 1935) 121.

lichkeit bereits in der alttestamentlichen Heilsordnung vom Gottesgeist abgeleitet werden. Die ethische Bedeutung der rûᵃch jahweh steht somit außer allem Zweifel. Der Gottesdienst ist Stern und Kern des religiös-sittlichen Lebens, wenn die Belege auch nicht gerade zahlreich sind, eigentlich verhältnismäßig spät in der religiösen Literatur des Alten Testaments auftreten, und nur die Gerechten als Träger des „heiligen Gottesgeistes erscheinen[87].

Doch scheint der ethische Sinn von rûᵃch schon sehr früh bezeugt zu sein. In Gn 6, 3, diesem sehr alten jahwistischen Dokumente, spricht Gott das Todesurteil über die Menschheit aus: „Nimmermehr soll mein Geist (rûchî) im Menschen bleiben", mit der Begründung: „weil sogar er Fleisch ist"[88]. Der „Geist" bezeichnet hier zunächst das göttliche Prinzip des natürlichen Lebens, dessen Entziehung den physischen Tod herbeiführt (vgl. Ps 104, 29f.; Job 34, 14f.).

Das Bedeutsame ist nun, daß die rûᵃch jahweh, die als Quelle des irdischen Lebens gilt, zugleich als Sitz und Träger religiös-sittlicher Handlungen hingestellt wird. Denn rûᵃch steht hier im Gegensatz zu basar, das sicher ethisch-moralische Bedeutung hat. Der „Lebensgeist" wird nicht länger im Menschen bleiben, das ist, der Mensch muß dem Tode verfallen, weil er „Fleisch" ist, das ist nach dem ganzen Zusammenhang ein sündhaftes, den niederen sinnlichen Leidenschaften maßlos ergebenes Wesen. Das Wort ist eine knappe Zusammenfassung dessen, was in Gn 6, 1—2, über die arge sittliche Verkommenheit ausgeführt wird. Daraus ergibt sich mit Sicherheit der ethische Sinn von basar, wie auch Job 10, 4[89]. Da nun die rûᵃch dem „Fleisch" gegenübergestellt wird, so nimmt sie an der moralischen Bedeutung des letzteren teil. Geist und Fleisch stehen sich als zwei unvereinbare Prinzipien gegenüber. Der Geist ist nicht nur Quelle des natürlichen Lebens, sondern auch des religiös-sittlichen, und deshalb kann er nicht in einem „fleischlich" gesinnten Menschen wohnen. Der „heilige Lebensgeist" zieht sich von der verderbten und lasterhaften Menschheit zurück, die damit dem

[87] Zu den folgenden Ausführungen siehe G. E. Closen, Die Sünde der „Söhne Gottes" 44—50.

[88] Vgl. F. Zorell, Lexicon 133: „Homo... imbecillus, ethice infirmus et ad prave agendum pronus, peccando a primitiva nobilitate foede degeneratus"; siehe auch G. E. Closen, a. a. O. 58—64.

[89] Der ethisch-moralische Sinn von „Fleisch" liegt auch vor in Ps 56, 5; 78, 39; Jer 17,5. Vgl. F. Zorell, a. a. O. 133.

Tode preisgegeben wird. Eine ähnliche Auffassung wird noch im jüngsten alttestamentlichen Buche vertreten, wo gesagt ist, daß der heilige Gottesgeist von sündhaften Gedanken, Worten und Werken verscheucht wird (Weish 1, 5), wenn hier rûᵃch auch nur das Prinzip des religiösen Lebens meint. Die ethische Auffassung von rûᵃch und basar in Gn 6, 3, ist nicht mehr weit vom paulinischen Gedanken entfernt: ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός - ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις ἀντίκειται (Gal 5, 17).

Mit der ethisch-moralischen Bedeutung der rûᵃch ist ein Höhepunkt der alttestamentlichen Offenbarung erreicht, der auf geradem Wege zur Auffassung der überwiegend religiös-sittlichen Tätigkeit der rûᵃch jahweh in der messianischen Zeit hinüberführt.

II. TEIL

Der Geist des Herrn in der messianischen Zeit

Dem Wirken der rûᵃch jahweh in der alttestamentlichen Heilsordnung wird von den heiligen Schriftstellern größte Bedeutung beigemessen. Alles Große, alles, was irgendwie über gewöhnliches Menschenmaß hinausragt, wird als Wirkung des Gottesgeistes dargestellt.

Dem Geiste des Herrn werden mit Vorliebe charismatische Wirkungen zugeschrieben, wie übermenschliche physische Kraft, kriegerischer Heldenmut, überragendes Führertum, ekstatische Vorgänge und hauptsächlich die Gabe der Prophetie. Diese Geisteswirkungen waren aber nur einer kleinen Schar von auserlesenen Führergestalten vorbehalten, die der Geist des Herrn für alles Große und Edle begeisterte. Eine relativ späte Zeit kannte und schätzte den Geist des Herrn auch als Quelle des religiös-sittlichen Lebens, als religiöse Lebenskraft (Ps 51, 13; 143, 10; Weish 1, 5; 9, 17).

So ist es der Geist des Herrn, der die physische Kraft eines Samson ins Riesenhafte steigert (Richt 14, 6; 15, 14); in den kriegerischen Heldentaten der großen Richter, wie zum Beispiel eines Gedeon (Richt 6, 34) oder eines Jephte (Richt 11, 29), erblickte man gerne machtvolle Äußerungen des sie „bekleidenden" Gottesgeistes.

Der Geist des Herrn ruhte aber in besonderer Weise auf bestimmten Personen der alttestamentlichen Heilsgeschichte, die er mit dem Charisma des Führer- und Prophetentums ausstattete. Nach altisraelitischer Auffassung ist Jahweh der Gottkönig, der Fürst und Führer seines Volkes. Er wählt die Werkzeuge aus für die Durchführung seines Herrscherwillens, er rüstet sie aus mit seiner eigenen Kraft: Volksführer, Könige und Propheten.

Als gewaltiger Führer seines Volkes war Moses mit der Fülle des Gottesgeistes begnadet (Nm 11, 17); Josue, sein Nachfolger, wurde für eine weise und gerechte Regierung mit dem „Geiste der Weisheit" erfüllt (Dt 34, 9; vgl. Nm 27, 15f.). In der ältesten Zeit betrachtete man auch das Königtum als charismatische Herrschaft. Der irdische König ist nur Jahwehs Stellvertreter: als Vertreter dieses Gottkönigtums standen Saul und

David unter dem bleibenden Einfluß des Gottesgeistes (1 Sm 16, 13f.).

Über dem königlichen Charisma steht die Gabe der Prophetie. Als bevorzugter Träger des Gottesgeistes galten die Propheten. Der Prophet ist der Mann des Geistes (LXX: ἄνθρωπος ὁ πνευματοφόρος Os 9, 7; vgl. Is 48, 16; Jer 5, 13; Ez 2, 2). Auf dem echten Jahwehpropheten lastet „die Hand" des Herrn (Is 8, 11; vgl. 1, 9; Ez 1, 3). Folge des Geistbesitzes ist die Mitteilung des göttlichen Wortes und übermenschlichen Kraft zu dessen mutiger Verkündigung (Neh 9, 30; Mich 3, 8; Zach 7, 12). Prophetische Verkündigung ist Sendung. Nicht das eigene Wissen, nicht die eigene Heiligkeit des Lebens geben den Ausschlag, sondern einzig und allein die Berufung und Sendung durch Gott. Dem falschen Propheten geht es um die Verkündigung eigener Ideen. Der vom Gottesgeiste erfüllte und geführte Prophet will nur verkünden, was von Jahweh kommt und zu Jahweh führt. Gottes Kraft wirkt in ihm. Durch dieses tief empfundene Sendungs- und Führungsbewußtsein ragen die klassischen Propheten gleich den ewigen Firnen der Alpenwelt weit über Um- und Nachwelt hinaus.

Um so schmerzlicher mußten diese Geistesmänner die allmähliche Gottentfremdung des eigenen Volkes empfinden. Der Mangel an Geisteserfahrung machte sich immer fühlbarer. Seit dem Exil scheinen die macht- und segensvollen Wirkungen des Gottesgeistes von Führern und Volk fast gänzlich gewichen zu sein. Amos, Nahum, Sophonias, Habakuk und Jeremias erwähnen die rûᵃch jahweh überhaupt nicht. Ja, zur Makkabäerzeit traten gar keine Geistesmänner mehr auf (vgl. Ps 74, 9; Dn 3, 38 [LXX]; 1 Makk 4, 46; Syr Bar 85, 1, 3). Da ist es leicht verständlich, daß die Propheten und die frommen Israeliten in der trostlosen Lage der exilischen und nachexilischen Zeit sich der glorreichen Vergangenheit erinnerten, wo Gott durch seinen Geist machtvoll und wunderbar in die Schicksale des auserwählten Volkes eingriff (Is 63, 10—14). Aber noch weit mehr wandten sie ihre Blicke der Zukunft zu. Mit glühendem Verlangen sehnten sie die Herrlichkeit der messianischen Zeit herbei, wo ein neuer Geistesfrühling über den geläuterten Rest (Is 6, 13) hereinbrechen würde. So verheißen die Propheten Ezechiel, Aggäus, Zacharias und Joel die Wunderwirkungen des Gottesgeistes für die kommende Heilszeit. Sie sind darin das treue Echo des Propheten Isaias, des Theologen des Gottesgeistes, der in einzigartiger Weise die mannigfaltigsten Wirkungen des Gottesgeistes in Aussicht stellt.

In dieser herrlichen Zeit wird die Gabe des Gottesgeistes nicht mehr auf eine kleine Schar auserwählter Männer beschränkt sein, sondern alle Glieder des endzeitlichen Israel umfassen, allen voran den kommenden Heilsmittler.

Die charismatischen Wirkungen werden nicht fehlen. Aber, im Gegensatz zur alttestamentlichen Heilsordnung, verlegen die Propheten nun das Wirken des Gottesgeistes vornehmlich auf die Mitteilung religiös-sittlicher Kräfte. Für die Tätigkeit des Gottesgeistes liegt nun das Hauptgewicht auf religiös-sittlichem Gebiet: durch die dauernde und innige Verbindung mit dem Geiste des Herrn werden in allen Gliedern der messianischen Heilsgemeinschaft religiöse und sittliche Kräfte geweckt, die sie befähigen, treu und beharrlich Gottes heiligen Willen zu erfüllen.

I. ABSCHNITT

Der Geist des Herrn und der Messias

3. Kapitel

Die Geisteswirkungen im Messias

In der Blütezeit der Geschichte Israels waren Thron und Altar auf das engste miteinander verbunden. Jahweh war der alleinige Herrscher. Jahweh leitete sein Volk durch die geisteserfüllten Könige und Propheten. Weil sie ihrem Gott die Treue gebrochen, war der Geist des Herrn aus dem Volke und dessen Führern geschwunden. Dieser Idealzustand wird aber in der messianischen Zeit wieder eintreten. Jahweh wird dann wieder Gottkönig sein (Abd 21). In dieser unmittelbaren Theokratie wird das charismatische König- und Prophetentum die höchste Vollendung erreichen. In einzigartiger Weise wird Jahweh den Messias mit der Fülle des göttlichen Geistes ausstatten und mit dem königlichen und prophetischen Charisma salben. Isaias, der gottbegnadete Herold des Messias, schildert diesen als charismatischen König, der im Vollbesitz des Gottesgeistes eine ewige Herrschaft der Gerechtigkeit und des Friedens aufrichten wird (11, 1—10). In den Ebed-Jahweh-Liedern zeigt der Verfasser des Trostbuches, daß diese Herrschaft mehr geistiger Natur sein wird. Der Gottesgeist wird den Messias propheten hauptsächlich lenken und leiten in der Aufrichtung des weltumspannenden Reiches der wahren Religion (42, 1—7).

§ 1. Der Gottesgeist und der Messiaskönig (Is 11, 1—10)[1].

Das Königsbild, das bereits in früheren, ja frühesten Zeiten in dunklen Umrissen vom kommenden Messias gezeichnet wurde (Gn 49, 10; Nm 24, 12[2]; 1 Sam 2, 10; 2 Sam 7, 16; Ps 2; 44; 71), hat der Fürst der alttestamentlichen Propheten mit den prächtigsten Farben weiter ausgemalt und in ganz plastischer Weise herausgearbeitet.

Nach orientalischem Stilgesetz, sich nie auf einmal ganz „auszugeben", fügt der Prophet Isaias dem Messiasbild im sogenannten Emmanuelbuche (Is 7—12) nach und nach immer neue Züge hinzu. Zuerst kündet er des Emmanuel geheimnisvolle und wunderbare Geburt aus der Jungfrau an (7, 14), weiter zeigt er, daß der Emmanuel auf Davids Thron sitzen wird, also mit der Königswürde geschmückt (9, 6) und mit den herrlichsten Herrschereigenschaften ausgestattet sein wird (9, 5)[3]. Den Höhepunkt der isaianischen Weissagungen bildet schließlich die Prophetie von der glänzenden Ausrüstung des Messias mit der Fülle des Gottesgeistes und von der Herrschaft der Gerechtigkeit und des Friedens unter dem Zepter des charismatischen Messiaskönigs (11, 1—10).

[1] Kommentare zu Is: a) **Katholische:** P. Schegg, Der Prophet Isaias, München 1850; A. Condamin, Le livre d'Isaie (EB), Paris 1905; J. Knabenbauer, Comment. in Is prophetam, (CSS), sec. ed. von F. Zorell I (Parisiis 1922); F. Feldmann, Das Buch Is (EHAT) I (Münster 1925); F. A. Herzog, Isaia, sein Leben und Werk im Rahmen der Zeitgeschichte I (Luzern 1930/31); A. van Hoonacker, Het boek Isaias, Brügge 1932; R. Augé, Isaias I, Montserrat 1935, in: La Biblia, Versio dels Texts originals i comentari XIII/I; E. Kalt, Das Buch der Weisheit, Das Buch Isaias, in: Herders Bibelkommentar (HB) Bd. VIII, Freiburg 1938; J. Fischer, Das Buch Is. (HSAT) I (Bonn 1937). — b) **Nichtkatholische:** C. von Orelli, Der Prophet Jesaja (KK), Nördlingen 1887; A. Dillmann, Der Prophet Jesaja (KEH), 6. Aufl. hrsg. von R. Kittel, Leipzig 1898; B. Duhm, Das Buch Jesaja (HK), Göttingen 1892, [3] 1914; K. Marti, Das Buch Jesaja (KHK), Tübingen 1900; J. Skinner, The book of the prophet Jsaiah (Cambridge 1909), in: The Cambridge Bible for schools and collegs; H. Guthe, Isaias (1—35), in: E. Kautzsch, Die Hl. Schrift des AT I [4] (Tübingen 1922); H. Schmidt, Die großen Propheten, in: Die Schriften des AT in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von H. Gressmann, H. Gunkel, M. Haller, H. Schmidt, W. Stärk und P. Volz, II/2 (Göttingen 1915); E. König, Das Buch Jesaja, Gütersloh 1926; O. Procksch, Jesaja I (KAT), Leipzig 1930.

[2] Zum Sinn dieser Stellen siehe A. Bea, De Pentateucho[2], Romae 1933, 206—215. Zum Entwicklungsgang der Messian. Königsidee vgl. O. Procksch, Christus im AT I, Das Königsbild, in: NKiZ 44 (1933) 64—71.

A. Die Geistesbegabung des Messiaskönigs (11, 1—3a)

Die Grundlage der kommenden Messiasherrschaft wird die Austattung mit den vorzüglichsten und mannigfachsten Geistesgaben bilden:

1 „Doch ein Reis wird aufgehen aus dem Baumstumpf Jesses,
Und ein Schößling aus seinen Wurzeln aufsprossen (a).
2 Und ruhen wird auf ihm der Geist Jahwehs (b):
Der Geist der Weisheit und des Verstandes,
Der Geist des Rates und der Stärke,
Der Geist der Erkenntnis und der Furcht Jahwehs.
3a Ja, sein Wohlgefallen hat er an der Furcht Jahwehs (c),

Textkritische Anmerkungen:

a) LXX ἀναβήσεται (Vulg: ascendet) setzt die Lesart jiphrach voraus. Die Ähnlichkeit zwischen parach und parah sowie der Parallelismus synonymus der zwei Halbzeilen haben die meisten modernen Erklärer bewogen, der LXX zu folgen. So G. Beer, in: ZAW (1898) 345; Condamin 90; Knabenbauer-Zorell 295; Procksch 152; Fischer 101.

b) LXX hat πνεῦμα θεοῦ statt des gewöhnlichen πνεῦμα κυρίου.

c) Die Deutung von wahärichô hat eine bewegte Geschichte hinter sich: A. Die alten Übersetzungen haben das Zeitwort als Perfekt Hiphil heri[a]ch aufgefaßt: a) LXX: καὶ ἐμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου θεοῦ (Vulg. danach: et replebit eum spiritus timoris Domini) las wohl weherichô on rû[a]ch — spirare, efflare, hauchen, atmen, das sie frei mit ἐμπλήσει übersetzte, wobei sie πνεῦμα als Subjekt auffaßte. — Doch würde man eher den Akkusativ statt b[e] erwarten. Siehe Feldmann 155. Jos. Erbes schlägt als Vorlage der LXX w[e]hirwahû vor (von rawah, leichte Verwechslung von w und j, h und ch) „sich satt trinken", im Hiph. „reichlich tränken, berauschen, reichlich erfüllen" mit Hinweis auf Jer 31, 25, wo rawah und male', auf Klgl 3, 15, wo rawah und saba' parallel stehen (VerbDom 23 [1943] 278 f.).

[3] Siehe A. Vaccari, De nominibus Emmanuelis (Is 7, 14; 9, 5), in: VerbDom 11 (1931) 7—15.

b) Theodotions Wiedergabe mit: ὀσφρανεῖ αὐτὸν τοῦ φόβου θεοῦ wie die des Aquila (und des hl. Chrysostomus): ὀσφρανεῖ αὐτὸν ἐν φόβῳ κυρίου (vgl. die kritische LXX-Ausgabe von J. Ziegler, Isaias [Göttingen 1939] 165) nehmen wahărîchô im kausativen Sinn von „riechen lassen" und kommen dem hebräischen Wortsinn am nächsten.

B. Die modernen Exegeten erklären das Zeitwort durchweg als Infinitiv Hiphil harîᵃch mit Suffix der dritten Person und rûᵃch als Objekt:

a) Die Mehrzahl folgt Theodotions Übersetzung im Sinne von „wehen machen", dann „riechen", „olfacere", „etwas (bᵉ) mit Behagen anriechen"; in übertragener Bedeutung „Wohlgefallen an etwas haben". „Wo er (der Messias) sie (die Gottesfurcht) bei den Untertanen findet, ergötzt er sich daran, ... schützt und pflegt sie" (Dillmann-Kittel 117). harîᵃch hat auch an anderen Stellen die Bedeutung „riechen" entweder mit dem Akkusativ (Gn 8, 21; 27, 27) oder mit bᵉ (Ex 30, 38; Am 5, 21). Siehe u. a. Gesenius-Buhl, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch [15], Leipzig 1910, 742; Reinkel 245: J. Knabenbauer, Erklärung des Propheten Isaias, Freiburg i. Br. 1881, 175; Von Orelli 53; Feldmann 155; K. Schlütz, Isaias 11, 2 (Die sieben Gaben des Hl. Geistes) in den ersten vier christl. Jahrhunderten, in: AtlAbh 11/4 (1932) 6; van Hoonacker 83.

b) Einige Erklärer nehmen harîᵃch im Sinne von „atmen", das aber eigentlich eher der ungebräuchlichen Kalbedeutung entspricht. So H. Ewald, Die Propheten des AB 1 (Stuttgart 1840) 286; J. Touzard, Isaïe XI, 2—3a et les sept dons du Saint-Esprit, in: RBib 8 (1899) 251; M. Löhr, in: ZAW 36 (1916) 216; F. Ceuppens, De prophetiis messian. in AT. (Romae 1935) 257. Der Messias wird derart von Gottesfurcht durchdrungen sein, daß sie gleichsam das Atmen seiner Seele sein wird. Ähnlich auch König 159.

c) Die oben genannten Deutungsversuche beweisen die Unsicherheit in der Festlegung des Sinnes unseres Verbums. Aus diesem Grunde haben andere Gelehrte die Zuflucht zu mehr oder weniger glücklichen Textverbesserungen genommen. G. Beer, in: ZAW 18 (1898) 345 f., schlägt die Lesart wᵉhenîᵃch — „er wird auf ihm ruhen lassen die Furcht des Herrn" vor. Nach ihm Marti 111; neuestens auch Fischer 103, Kittel, BH.

Condamin steht allein da mit seinem Vorschlag „wᵉhokîᵃch" — „er wird richten" aus V. 4 (S. 90).

Sosehr die Exegeten in der Deutung von wahărîchô oder in den Textvorschlägen auseinandergehen, so sind sich fast alle darin einig, daß eine verderbte Variante oder eine spätere Glosse vorliege. In der Tat wird der Parallelismus, der in den Versen 1—8 zutage tritt, durch 3a jäh unterbrochen. Zudem ist der Sinn des Zeitwortes unsicher und mit V. 2 ist die Aufzählung der Geistesgaben abgeschlossen, wie weiter unten gezeigt wird. Siehe G. Bickell, Carmina VT metrice, Oeniponte 1882, 201; Feldmann 151; Procksch 154; van Hoonacker

83; Ceuppens 103. So darf man dem Urteil Condamins beistimmen: „Sans témérité on peut le tenir pour une glose ou une variante" (S. 90).

Man hat die verderbte Lesart wahărîchô erklärt als Dittographie des vorhergehenden Tetragramms und rûᵃch, das dann mit „bᵉjirᵉat Jahweh" als Randglosse in den Text eingedrungen sei. So J. Wellesz, Textkritische Bemerkungen in: OLZ 7 (1904) 339. Schmidt 117.

In menschlich unfaßbarer Weise wird der charismatische Herrscher wie ein Reis aus dem abgehauenen Stumpfe des einst prächtigen Baumes Jesses hervorsprießen. Anknüpfend an das Bild vom gefällten Wald der assyrischen Heeresmacht (Is 10, 33 f.) will der Prophet sagen, daß der kommende Messias aus dem Hause Davids hervorgehen wird, das bei seinem Erscheinen zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken sein wird[4]. Er wird also

[4] Nach manchen Erklärern würde der Evangelist Matthäus die Weissagung: ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται (2, 23) auf unsere Stelle (Is 11, 1) beziehen. Ausdrücklich findet sie sich nirgends im AT. Allgemein faßt man Partikel und Verbum als Einführungsformel des Bibelwortes auf. Die Ansichten gehen aber auseinander in der Deutung des letzteren.

a) Nach einer viel verbreiteten Auslegung wäre Ναζωραῖος die Wiedergabe des hebr. notsrî, das dem netser „Wurzelschoß" von Is 11, 1 entspräche. Wenn auch regelmäßig Ναζωραῖος einem hebr. Wort mit zajîn entsprechen sollte, so fehlt es doch nicht an Beispielen, in denen ein griechisches ζ einem hebr. sade entspricht, wie die Stadt tsoʿar von LXX in Gn 13, 10 und Ier 48, 34 (LXX 31, 34) mit Ζογορ(α), die Heimat Jobs ʿûts mit ΖΟΥ (Job 1, 1) wiedergegeben wird. Man verweist auch auf den Namen hannôtsrî, der in den jüdischen Schriften Christus und den Christen beigelegt wird, wie auf die heutige Schreibweise der Stadt Nazareth — en-Natsira. Diese Erklärung wurde nach dem Zeugnis des hl. Hieronymus (PL 24, 144) von den gelehrten Juden seiner Zeit („eruditi Hebraeorum") vertreten; neuestens u. a. von Knabenbauer-Zorell 298, Fischer 102; ganz ausführlich von U. Holzmeister, Quoniam Nazaraeus vocabitur, in VerbDom 17 (1937) 21—26.

b) Der hl. Hieronymus will diese Deutung nicht gelten lassen. Nach ihm muß Ναζωραῖος einem hebr. Wort, das mit zain geschrieben wird, entsprechen, und das ist nazir (PL 24, 144); daß Hieronymus nur diese Auffassung vertritt, hat kürzlich St. Lyonnet erbracht: „Quoniam Nazaraeus vocabitur", in: Bib 25 (1944) 197—200. In neuester Zeit wird letztere Ansicht geteilt von H. H. Schaeder, in: Theol. Wörterb. von G. Kittel 4 (1942) 883 und besonders von St. Lyonnet, a. a. O. 200—206. Nach letztgenanntem Autor wäre im ersten christl. Jahrhundert bei den Bewohnern Palästinas und Galiläas im

königlicher Abstammung sein; aber in einzigartiger Weise, ganz verschieden von seinen Vorgängern auf Davids Thron. Wunderbar wird er sein in seiner Geburt aus der Jungfrau (7, 14), ein endloses, alle Völker der Erde umspannendes Friedensreich wird er begründen (9, 6).

Eine überwältigende Aufgabe harrt des Messiaskönigs: der mit Ungerechtigkeit erfüllten und von Zwietracht zerrissenen Welt soll er vollkommene Gerechtigkeit und ewigen, allseitigen Frieden schenken (11, 3b—10). Dieses herrliche Programm wird der Messias verwirklichen, weil in der kommenden Heilszeit Jahweh selber die Herrschaft ausüben wird, ähnlich wie in der unmittelbaren alttestamentlichen Theokratie, die bis zur erblichen Monarchie unter David reichte. Da war unumschränkter und alleiniger Herscher nur Jahweh, der eigentliche König, der die ausführenden Organe seines Herrscherwillens, wie die Volksführer Moses und Josue, die Kriegshelden der Richterzeit, die Könige Saul und David mit seinem Geiste führte und leitete[5]. Diese charismatische Herrschaft wird im endzeitlichen Gottesreich wieder entstehen. Dann wird der Messiasgott (vgl. Is 9, 5; 11, 4) die Königsgewalt ausüben im Auftrag Jahwehs und in engster Verbundenheit mit ihm[6]. Bei Ausführung seines schweren und erhabenen Amtes wird er ganz und gar unter dem Einfluß der rûᵃch jahweh stehen. Je größer die Aufgabe, desto größer auch die Geistesfülle[7].

---

lebendigen Sprachgebrauch die Aussprache des Namens Nazareth mit zain üblich gewesen, so daß die Christen und mit ihnen auch Mt an den Stand des nazîr, des Gottgeweihten, des Heiligen, gedacht hätten, besonders an den Nazir Samson, als Retter seines Volkes ein Vorbild des Messias (Richt 13, 5. 7; 16, 17).

Wäre es nicht denkbar, daß der Name Ναζαρέτ in den ersten Christen sowohl die Vorstellung vom unscheinbaren Sproß aus dem Stumpfe Jesses nach Is 11, 1 (netser = gelehrte Etymologie) als auch vom heiligen, gottgeweihten Leben des Nasiräers (nazîr = Volksetymologie) wachrief?

[5] „JHWH will nicht, wie die andern Königsgötter, Oberherr und Bürge eines menschlichen Monarchen sein, er will selbst der Führer und der Fürst bleiben"; deshalb wissen sich die charismatischen Volkshelden der vorköniglichen Zeit „nicht bloß von der Kraft der Rûᵃch erfaßt, sie wissen sich auch in den Heerbann ihres Königs gefordert und gefügt", M. Buber, Königtum Gottes², Berlin 1936, 139 u. 150.

[6] Siehe unten Anm. 31.

[7] Siehe darüber besonders J. Touzard, Isaie XI, 2—3a et les sept dons du St. Esprit, in: RBib 8 (1899) 249—266; A. Vaccari, Spiritus septiformis ex Isaia 11, 2, in: VerbDom 11 (1931) 129—133:

„Ruhen wird auf ihm der Geist Jahwehs:
Der Geist der Weisheit und des Verstandes,
Der Geist des Rates und der Stärke,
Der Geist der Erkenntnis und der Furcht Jahwehs".

Zahl der Gaben

In der Bestimmung der Gabenzahl weichen die alten Übersetzungen vom hebräischen Text ab. Die LXX und mit ihr die Vulgata schreiben dem Messias sieben Gaben zu: nach Aufzählung der vier ersten Gaben fährt LXX weiter:

LXX 2d „πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβείας
3a ἐμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου θεοῦ".

Vulg. 2d „Spiritus scientiae et pietatis;
3a Et replebit eum spiritus timoris Domini".

Die sechste und siebente Gabe entspricht dem zweimaligen hebräischen jirᵉ'at, das die LXX wohl abwechslungshalber mit zwei verschiedenen Ausdrücken übertrug[8], genau wie in Spr 1, 7 das einmalige jirᵉ'at[9]. Danach sind im hebräischen Text formell nur sechs verschiedene Gaben aufgezählt.

Man hat versucht, den siebenfältigen Gottesgeist auch im hebräischen Text aufrechtzuerhalten mit der Begründung, daß der Sinn von jirᵉ'at nicht erschöpfend wiedergegeben sei mit „Furcht des Herrn". Er schließe in sich sowohl den Begriff der „Furcht Jahwehs" (timor Domini), das ist der Hochachtung vor Jahwehs erhabener Majestät als auch den der „Pietät (pietas, religiositas)", das ist der Hochachtung vor Jahweh als unserem liebenden Vater[10].

K. Schlütz, Isaias 11, 2 (Die sieben Gaben des Hl. Geistes) in den vier ersten christlichen Jahrhunderten, in: AtlAbh 11/4 (Münster i. W. 1931) 2—16; F. Ceuppens, De prophetiis messian. in AT (1935) 246—274; ferner J. Corluy, De Radice Jesse, in: Spicil. dogm. bibl. 1 (Gandavi 1884) 434—441; A. Gardeil, Dons du St. Esprit, in DTC 4 (1911) 1748—1752; E. Tobac, La prophétie du rejeton de Jessé, in: DTC 8 (1924) 64—66; L. Dennefeld, Messianisme, in: DTC 10 (1929) 1441—1443.

[8] E. Tobac, in DTC 8 (1924) 66.

[9] jirᵉ'at jahweh reʾšît daʿat. LXX: Ἀρχὴ σοφίας φόβος θεοῦ, εὐσέβεια δὲ εἰς θεὸν ἀρχὴ αἰσθήσεως. Das einmalige jirᵉ'at übersetzte LXX chiastisch mit den nämlichen Ausdrücken wie in Is 11, 2d 3a, nur in umgekehrter Reihenfolge.

[10] So neuestens noch A. N. Völlmecke, Isaias 11, 2 und die sieben Gaben des Hl. Geistes, Wien-Mödling 1939, 210 f. Er stützt sich auf Knabenbauer-Zorell, 301.

Diese Auslegung wiederspricht jedoch den hebräischen Denk- und Sprachgesetzen. Wird nach den Regeln des Parallelismus membrorum derselbe Gedanke gewöhnlich mit verschiedenen Worten ausgedrückt, so ist dies erst recht der Fall, wenn es sich um verschiedene Begriffe handelt, wie an unserer Stelle. Übrigens, hätte Isaias zwei verschiedene Tugenden im Auge gehabt, so wären ihm, dem unvergleichlichen Meister der hebräischen Sprache, genug Ausdrücke zur Verfügung gestanden, mit denen er seine Begriffe klar und eindeutig hätte formulieren können[11]. Zudem verbietet die Satzkonstruktion, V. 3a noch zu V. 2 zu ziehen, da mit V. 2 die Aufzählung der Geistesgaben abgeschlossen ist und ein neuer Satz beginnt[12], ganz abgesehen davon, daß 3a sehr wahrscheinlich eine spätere Eintragung ist.

Die syrischen Väter kommen auf einem andern Wege zur heiligen Siebenzahl, dadurch nämlich, daß sie den „Geist Jahwehs" in 2a als eigene, besondere Gabe nehmen. Der heilige Ephräm[13] und Aphraat[14] ziehen zum Vergleich den siebenarmigen Leuchter heran (Ex 25, 31—37; 37, 17—23), der mit dem Mittelschaft und den von ihm ausgehenden sechs Lichtarmen eben sieben Lampen bildet. Der Mittelschaft des goldenen Leuchters versinnbildet die grundlegende Gabe des Gottesgeistes, von dem noch drei Paare von Wirkungsstrahlen ausgehen, so daß man mit Recht von einem siebenfach strahlenden Gottesgeist reden kann[15]. Nach den wunderbaren Wirkungen der Messiasherrschaft: vollkommene Gerechtigkeit und überströmender Friede, zu schließen, wird die rûʾch jahweh auf dem Messiaskönig „in ungemessener Fülle" (Jo 3, 34) ruhen. Da nun im Alten Testament die heilige Siebenzahl als Symbol der Vollendung, der Vollkommenheit, der

[11] Z. B. pachad Is 2, 10. 19. 21; chesed Is 57, 1; vgl. A. Vaccari, a. a. O. 131.

[12] Ceuppens, 256.

[13] Th. J. Lamy, S. Ephraem Syri hymni et sermones 2 (Mechliniae 1886) 793.

[14] G. Bert, Aphrahats, des pers. Weisen, Homilien, in: TU 3. Band. 3. und 4. Heft (Leipzig 1888) 8.

[15] „Eadem ratione habemus apud Isaiam ‚spiritum Domini', tamquam donum ut ita dicam centrale (seu mavis, fundamentale), unde cetera ter bina hinc inde dimanant. Prima ergo mentio „spiritus Domini" non extra dona ponenda est, sed cum sex sequentibus computanda; quo fit ut septem omnino habeantur dona Spiritus", A. Vaccari, a. a. O. 132; so auch Feldmann 154; F. Delitzsch, Das Buch Is (BK), Leipzig 1889, 192.

Fülle eine so große Rolle spielt[16], so lag es sicher in der Absicht des Isaias, dem Messias sieben Geistesgaben zuzuschreiben[17]. Es entspricht daher besser der hebräischen Vorstellungswelt, die „rûʾch jahweh" als eigene und erste Gabe zu fassen, an die sich noch drei Paare geistvoller Kräfte anschließen[18].

Natur der Gaben

Auf dem Messias wird die rûʾch jahweh nicht etwa bloß vorübergehend wie bei den Helden aus alter Zeit, die den Gottesgeist nur für einen bestimmten, begrenzten Auftrag erhielten, sich niederlassen, sondern dauernd auf ihm ruhen (nûach).

1. Nach dem ganzen Zusammenhang ist hier die rûʾch jahweh als eine über das irdische Maß hinausgehende Herrschergabe aufgefaßt, die von Jahweh stammt. Diese Gabe wird den Messias lenken und leiten, in der Ausübung einer Königsherrschaft, die alle Völker umfassen (Is 11, 10; vgl. 2, 2—5), eine herrliche Friedenszeit herbeiführen (Is 9, 5; 11, 6—9) und von ewiger Dauer sein wird (Is 9, 6). Wie Saul und David durch Erfüllung mit Jahwehs Geist zu charismatischen Volksführern bestellt wurden (1 Sm 16, 13 f.), so wird der Messiaskönig, der zweite David, in unvergleichlich höherem Maße mit Gottes Kraft ausgerüstet werden. Da nun nach altorientalischer Vorstellung die gerechte Durchführung des Richteramtes zu den vorzüglichsten Aufgaben eines Königs gehört, so wird der Idealkönig der Endzeit hauptsächlich für diesen Aufgabenkreis, wie klar aus den VV. 3—5 hervorgeht, mit der Fülle der göttlichen Kraft ausgerüstet werden. Diese göttliche Berufsrûʾch wird Jahweh noch er-

[16] Siehe A. Vaccari, a. a. O. 130; M. Zerwick, Cur numerus septenarius sanctus censeatur, in: Verb Dom 24 (1944) 62—64.

[17] Die modernen Exegeten nehmen meistens nur sechs Geistesgaben an: „Nach Vorstellung des Propheten zerteilt sich der eine Geist Jahwes in drei Paare von Wirkungsstrahlen", Fischer 103; ferner J. Touzard, in: RBib 8 (1899) 251; König 158, nachdem er in seiner Theologie des AT (3. bis 4. Aufl. Stuttgart 1923, S. 278) noch vom siebenfach strahlenden Gottesgeiste gesprochen hatte; Procksch 103, Ceuppens 257; F. Büchsel, Der Geist Gottes im NT, Gütersloh 1926, 18; M. Hoepers, Der Neue Bund bei den Propheten, in: Freib ThSt, Freiburg im Br. 1933, 55. Ob all diese Erklärer sich bei der säuberlichen Scheidung in Gattungs- und Artbegriff nicht unwillkürlich vom abendländischen Denkprozeß beherrschen lassen?

[18] Die Lehre der Scholastik von den sieben Gaben del Hl. Geistes beruht auf der ungenauen LXX Übersetzung von Is 11, 2. 3a.

gänzen und vervollkommnen durch die Verleihung von drei Paaren auserlesenster Herrschertugenden.

2. Vorab wird der Messiaskönig mit dem „Geiste der Weisheit und der Einsicht" (rûªch chokmah ûbînah) erfüllt werden.

Im Alten Testament kann die „Weisheit" ganz Verschiedenes bedeuten, je nachdem sie von Gott oder vom Menschen ausgesagt wird. Im allgemeinen bezeichnet die Weisheit im Menschen ein höheres, über das menschliche Maß hinausgehendes praktisches Wissen[19]. In den geschichtlichen und prophetischen Büchern ist die Weisheit als eine mehr oder weniger geheimnisvolle göttliche Kraft dargestellt, die in bevorzugten Männern außergewöhnliche Fähigkeiten weckt, wie die künstlerische Fähigkeit[20] und vornehmlich die staatsmännische Klugheit. Den Volksführern, Richtern und Königen verleiht Jahweh den „Geist der Weisheit", mit anderen Worten das Herrschertalent, das die Verwaltung eines Landes und besonders die richterliche Tätigkeit umfaßt; denn nach Vorstellung der ältesten Zeit ist das Richten nur Sache Jahwehs (Ex 18, 15 f.; Dt 1, 17), der deshalb seine Stellvertreter mit seinem Geiste oder seiner Kraft erfüllen muß. So wählte sich Moses für die Schlichtung der Rechtshändel „weise und verständige" (chăkamîm ûnºbonîm) Männer aus (Dt 1, 13. 15), denen Gott einen Teil des Geistes, der auf Moses ruhte, verliehen hatte (Nm 11, 25). Wie Moses selbst (Nm 11, 17. 25), so gilt auch sein Nachfolger Josue als „ein Mann, in dem Geist ist" (Nm 27, 18), der „mit dem Geiste der Weisheit" (rûªch chokmah) erfüllt ist (Dt 34, 9), um die Stämme Israels zu regieren. Von David heißt es, daß er in seiner Herrschertätigkeit, in besonders schwieriger Lage „weise" (chakam) wie ein Engel

[19] Zum Begriff der menschlichen Weisheit, die hier in Betracht kommt, siehe A. Vaccari, Il concetto della Sapienza nell' Antico Testamento, in: Greg I (1920) 218—231, bes. 218—228; P. van Imschoot, Sagesse et Esprit dans l'AT, in: RBib 47 (1938) 23—49, bes. 30—34 und 40—43.

[20] Die Arbeiter, welche die Kleider des Hohepriesters verfertigen und die Pläne für den Tempelbau entwerfen, sind mit dem „Geiste Gottes, mit Weisheit, Einsicht und Verstand" (Ex 31, 3; 33, 31), mit dem „Geiste der Weisheit" (Ex 28, 3; vgl. Ex 31, 6; 35, 35; 36, 1) erfüllt. So wird auch die Kunst des Goldschmiedes (3 Kg 7, 14; Jer 10, 9), des Bildhauers (Is 40, 20), das Feldherrntalent (Is 10, 13), die Gewandtheit des Seemanns (Ps 107, 27), der kunstvolle Gesang der Klageweiber (Jer 9, 16) als Wirkung der Weisheit dargestellt. Diese praktische Weisheit kommt hier nicht in Betracht.

Gottes war (2 Sm 14, 20). In König Salomon bewunderte das Volk „Gottes Weisheit" (chokmat 'ĕlohîm), die ihn befähigte, auch in den verwickeltsten Fällen eine praktische und glückliche Lösung zu finden[21]. An all diesen Stellen erscheint diese „Weisheit" immer als Geschenk Gottes, manchmal auch als Wirkung des Gottesgeistes. Sie ist ein Charisma, das den verantwortlichen Führern des Volkes für eine gerechte Regierungstätigkeit gegeben wird[22].

Daneben hat die „Weisheit" in den prophetischen Büchern ethisch-moralischen Sinn. Sie ist eine Tugend, die das sittliche Leben eines Volkes wie des einzelnen Menschen ordnet und leitet[23]. Hauptsächlich in dieser Bedeutung tritt dann die „Weisheit" in der Spruchdichtung auf. Es ist damit nichts anderes als Sittlichkeit und Frömmigkeit gemeint, die den Menschen zu einem tugendhaften Leben führen und damit zum wahren Glück[24].

Eine zweite intellektuelle Kraft ist der „Geist des Verstandes" (rûªch bînah). Diese Gabe bezeichnet „mehr den Scharfsinn, der sich in der Lösung theoretischer Schwierigkeiten zeigt"[25]. Salomon flehte zu Gott um bînah, die Einsicht, damit er das Recht gut auffassen könne (lismoª' mispath), das ist, damit er in Ausübung der Gerichtsbarkeit in den einzelnen Fällen das Gute vom Bösen, das Wahre vom Falschen scharf unterscheiden und nach festgelegten Rechtsnormen ein Urteil fällen könne (3 Kg 3, 11; vgl. Is 29, 14). Diese Unterscheidungsgabe bezieht sich aber genau wie die Weisheit auch auf die Probleme des religiös-sittlichen Lebens. Seinem Sohne Salomon wünscht David „Verstand und Klugheit" (bînah), damit er das Gesetz des Herrn beobachte (1 Par 22, 12)[26].

[21] So anläßlich des weisen Urteils Salomons im Streit der zwei Mütter um das tote Kind, 3 Kg 3, 28; vgl. 3, 12; 5, 9; 10, 7. In diesem Sinne sprechen die Propheten auch von der Weisheit der Politiker (Is 29, 14; Jer 8, 9; 9, 22), der Großmacht Assurs (10, 13), des Königs von Tyrus (Ez 28, 4).

[22] Diese Seite des Weisheitsbegriffes übersieht P. Heinisch in seinem Artikel über die Weisheit im AT, in: Lex. Theol. Kirche (= LThK) 10 (1938) 791 ff.

[23] Is 33, 6; Jer 9, 22; Ez 28, 3; Os 13, 13; 14, 10; aber auch schon in Dt 4, 6.

[24] Siehe Spr 1—9 passim, z. B. 1, 7; 2, 2; 2, 6. 10; 15, 33; Job 28, 28; 38, 36; Ps 31, 8; 90, 12; 111, 10. Vgl. A. Vaccari, in Greg 1 (1920) 288; P. van Imschoot, in: RBib 47 (1938) 43—46.

[25] König 188.

[26] Vgl. Spr. 3, 5; 8, 14; 9, 10; 16, 16; Job 20, 3; 38, 36; Koh 2, 26.

Die Erlangung der „Weisheit und des Verstandes" wird von den Weisheitsbüchern immer und immer wieder als das höchste Ideal des alttestamentlichen Menschen gepriesen[27]. Dem Buche der Sprüche steht dieses Wortpaar gleichsam als Motto für das religiös-sittliche Streben des Menschen voran (1, 2).

An unserer Stelle ist nach dem Gesagten der „Geist der Weisheit und des Verstandes" einmal als überragende Herrscher- beziehungsweise Richtergabe zu deuten, die den Messiaskönig instand setzt, in den vorwiegend praktischen Fragen des öffentlichen und privaten Lebens die beste Entscheidung zu treffen und die Dinge stets im rechten Licht zu beurteilen. Isaias redet hier in der Sprache seiner Zeit. Doch damit ist der Wortsinn noch nicht erschöpft. Dieses Gabenpaar ist auch als religiös-sittliches Prinzip gedacht, das die gottgewollte Lebenshaltung, das tugendhafte Leben bewirkt. Ja, die zwei Gaben bilden die Grundlage der gesamten Herrschaft des Messias, darin verwandt mit dem „Geiste der Erkenntnis und der Furcht Jahwehs".

3. Weiter wird auf dem Messias der „Geist des Rates und der Stärke" (rûᵃch 'etsah ûgᵉbûrah) ruhen. Mit der Gabe des Rates geschmückt, weiß der Messias für alle Lebenslagen den besten Rat. Selbst in den verzweifeltsten Fällen findet er Mittel und Wege zur Lösung der Schwierigkeiten.

Isaias nimmt hier Bezug auf den Ehrennamen des Messias: pele' jô'ets (9, 5). Als er diese messianische Reden (7—12) hielt, schwebte die Hauptstadt in höchster Gefahr. König Achaz hatte sich geweigert, dem gegen die Großmacht Assur gerichteten Bündnis beizutreten. Zur Strafe dafür rückten die Heere der Könige des Nordreiches und Syriens gegen Jerusalem heran. In dieser Stunde höchster Not ermunterte der seelenstarke Prophet den zitternden König: das Planen[28] der zwei Könige wird zunichte werden, weil „Gott mit uns" ist (kî 'immanû 'el 8, 10). Es ist ein sicherer Hinweis auf den Namen und die Person des Emmanuel (7, 14), der Bürgschaft bietet für einen unfehlbaren göttlichen Ratschluß, in dessen Befolgung Heil und Rettung liegt[29].

[27] Spr 4, 5. 7; 7, 4; 13, 13; 16, 16; 23, 23; Job 28, 12. 20. 28; 39, 17. vgl. Dt 4, 8. Die Apokryphen betonen besonders dieses Wortpaar im Messias: Ps Sal 17, 42; Hen 49, 3; Test Lev 18, 7. — In den didaktischen Büchern sind „Weisheit und Verstand" durchweg synonyme Begriffe.

[28] ja'ats ra'ah (7, 5); 'utsu 'etsah(8, 10) von 'uts, eine Nebenform zu ja'ats, die nur noch Richt 19, 30 vorkommt. Vgl. Procksch 135.

[29] Vgl. Is 5, 19; 14, 26; 19, 11—17; 28, 29; 30, 1—5.

Mit Recht trägt er daher den Ehrennamen: pele jô'ets, das ist, der wunderbaren Rat erteilt[30].

Aufs engste verbunden mit dieser Gabe ist der „Geist der Stärke". Bei den andern Regenten sind oft die Verhältnisse stärker als der Wille. Der Messias wird immer und überall in der Lage sein, das, was er einmal als richtig erkannt hat, auch durchzuführen, eben weil er mit der Gabe der Stärke ausgerüstet ist. Der „Geist der Stärke" ist für ihn die Quelle übermenschlicher, ja geradezu göttlicher Kraft, mit der er die gefaßten Pläne auch ausführen und alle Hindernisse, die sich ihm in den Weg stellen, mit spielender Leichtigkeit überwinden kann. Nicht mehr menschliche Schwäche, sondern der „starke Gott" (Is 9, 5) wird auf Davids Thron sitzen. Die „gᵉbûrah" ist eine göttliche Vollkommenheit (Job 12, 13; 16, 14), die besonders im Werk der Weltenschöpfung sich betätigt hat; es ist allein Gottes Sache, sie den Menschen mitzuteilen (1 Par 29, 12; Is 28, 5 f.). So erhält sie auch der Messias. Ja, er ist die personifizierte göttliche Macht. Denn da nach Is 10, 21 Jahweh als „starker Gott" gepriesen wird[31], so muß der Prophet eine dunkle Ahnung gehabt haben, daß im Messias, der auch diesen Titel trägt, Gott selber irgendwie wohnen wird[32].

In Anlehnung an unsere Stelle läßt der Verfasser des Spruchbuches die personifizierte Weisheit (chokmah) sprechen: „Bei mir ist der Rat ('etsah) und Klugheit, ich[33] bin der Einsicht (binah); mein ist die Stärke (gᵉbûrah)" (8, 14). Wie in Is 11, 2 sind diese

[30] Der hl. Hieronymus nimmt zwei getrennte Namen an: admirabilis, consiliarius. Heute übersetzt man allgemein die zwei Ausdrücke mit einem einzigen Begriffspaar: Wunder von einem Ratgeber, wobei jo'ets als genitivus appositionis zu pele' aufgefaßt wird nach Analogie mit pere' 'adam „Wildesel von einem Menschen" (Gen 16, 12). Diese Konstruktion ist grammatikalisch immer möglich; aber ungezwungener nimmt man pele' in der üblichen Bedeutung von „Wunder, Wunderbares" (wie Ex 15, 11; Is 25, 1; 29, 14; Ps 77, 12. 15) als Akkusativ, vom Partizip abhängend: consilians mirabilia; siehe A. Vaccari, in: VerbDom 11 (1931) 10.

[31] Vgl. Dt 10, 17; 1 Par 24, 12; Neh 9, 22; Jer. 32, 18; Ps 89, 14.

[32] Vgl. A. Vaccari, in: VerbDom 11 (1931) 12. Zur Stelle bemerkt A. Robert: „l'élu de Dieu nous apparaît élevé jusqu'à la sphère du divin... Ces dons exceptionnels font de lui un être divin", in RBib 43 (1934) 187 f.

[33] LXX Syr. Vulg. und manche moderne Erklärer nehmen die harmonisierende Lesart wᵉli an, z. B. G. Beer, BH. Doch ist wohl 'ani als der lectio difficilior der Vorzug zu geben. Siehe A. Robert, in: RBib 43 (1934) 186 f.

göttlichen Eigenschaften dem Könige geschenkt für eine gerechte Herrschaft: „Durch mich regieren die Könige, entscheiden die Großen nach Recht. Durch mich befehlen die Fürsten, die Edlen, alle Richter in Gerechtigkeit" (8, 15 f)[34].

4. Endlich ist der Messias mit dem „Geiste der Erkenntnis und Furcht Jahwehs" (rûᵃch da'at wᵉjirᵉ'at jahweh) begabt. Der „Geist der Erkenntnis" (Jahwehs) vermittelt dem Messias die richtige Anschauung von Gott und seinem Dienste. In inniger Verbindung damit steht der „Geist der Furcht des Herrn". Die „Furcht des Herrn", das ist die Ehrfurcht vor Jahwehs erhabener Majestät und unnahbarer Heiligkeit, bildet die Grundlage für die religiös-sittliche Erkenntnis und Betätigung, für das tugendhafte Leben[35]. Diese Zusammenhänge faßt Spr 1, 7 in den bekannten Satz: jirᵉ'at jahweh reʾšit da'at „Gottesfurcht ist der Weisheit Anfang", mit anderen Worten das Prinzip, der Ausgangspunkt des religiös-sittlichen Lebens, ist die heilige Scheu vor Gottes erhabenem Wesen[36]. Da'at ist hier fast gleichbedeutend mit chokmah[37]. Gott wird also dem Messiaskönig den „Geist der Erkenntnis Jahwehs" (vgl. Is 53, 11) und den „Geist der Furcht Jahwehs" schenken, das ist die wahre Religiosität, die die Grundlage seiner gesamten Herrschertätigkeit bilden wird[38].

In dieser Aufzählung der siebenfachen Herrschergabe tritt der Geistgedanke machtvoll hervor. In früheren Zeiten wurde

[34] tsedeq statt 'arets: so die meisten hebr. Handschriften, Targum, Peschitto, LXX, Vulgata. Nun auch Kittel in der dritten Auflage seiner Biblia Hebraica, z. St. Der Parallelismus mit. V. 15 fordert diese Lesart. Die zweifache Lesung ist vielleicht aus dem ursprünglichen tᵉrits entstanden, das in der alten Schrift zu dem ähnlichen 'arets, in der Quadratschrift zu dem sinngleichen tsedeq sich herausbildete. Siehe A. Vaccari in: Bibl. 19 (1938) 310 f. — Ähnlich heißt es bei Job 12, 13: „Bei ihm (scil. Gott) ist Weisheit und die Stärke (chokmah ûgᵉbûrah), der Rat ist sein und Einsicht", mit denen er Welt und Menschen lenkt und leitet. Über das gegenseitige Verhältnis zu Is 11, 2 siehe A. Robert in: RBib 44 (1935) 510.

[35] Is 5, 13; Os 4, 16; 12, 1; Mal 2, 7.

[36] Das ist die gewöhnliche Übersetzung des Verses. Man könnte auch an die „Furcht des Herrn" als den besten Teil, die edelste Frucht (von ro's Haupt, der vornehmste Teil des Menschen) der Weisheit denken.

[37] In Ps 111, 10 heißt es: reʾšit chokmah jirᵉ'at jahweh. Vgl. Spr 2, 5; siehe Zorell, Lexicon 177.

[38] Das Begriffspaar bezeichnet allgemein die wahre Religion, wobei da'at die intellektuelle, jirᵉ'at die affektive Seite derselben umfaßt.

der Gottesgeist zwar auch als Quelle außergewöhnlicher politischer Weisheit und übermenschlicher Kraft gefeiert; man kennt den Gottesgeist auch als Quelle der prophetischen Erkenntnis. Schon vor Isaias galt die rûᵃch jahweh als Quelle von Religion und Moral (vgl. Ps 51, 13; 143, 10)[39]. Aber unter den Propheten gebührt Isaias als erstem das Verdienst, die Religiosität — Gotteserkenntnis und Gottesfurcht — als das große Werk des Gottesgeistes dargestellt zu haben (vgl. noch Is 32, 15—17). Diese Tugend stellt er ganz in den Dienst der Aufrichtung der Gottesherrschaft in der messianischen Zeit. Isaias, den man mit Fug und Recht den Theologen des Gottesgeistes nennen kann, bedeutet einen tiefen Einschnitt in der Geschichte des Geistesgedankens.

B. Die Wirkungen des Gottesgeistes im Messiaskönig

Der Messiaskönig erhält den Geist des Herrn in dieser siebenfachen Form in erster Linie nicht für seine eigene Person, sondern für sein hohes Amt. Es ist eine charismatische Geistesbegabung. Sie wird ihn bei der Aufrichtung des kommenden Reiches, in dem vollkommene Gerechtigkeit (11, 3 b—5) und überschwenglicher Frieden (11, 6—9) herrschen werden, lenken und leiten.

1. Triumph der Gerechtigkeit (11, 3—5)

Als direkte Folge der Herabkunft des Gottesgeistes auf den Messiaskönig wird dessen gerechtes Walten bei Ausübung der Gerichtsbarkeit dargestellt:

3b „Und nicht wird er richten nach dem, was seine Augen sehen
Und nicht nach dem, was seine Ohren hören, wird er entscheiden.
4 Vielmehr in Gerechtigkeit wird er richten die Geringen
Und in Geradheit entscheiden für die Armen[40] im Lande;

[39] Isaias ist deshalb nicht schlechthin der erste, der den religiös-sittlichen Charakter der rûᵃch jahweh erkannt hat, wie van Imschoot (L'esprit de Jahvé, principe de vie morale dans l'Ancien Testament, in: EphThLov 16 [1939] 461) und F. Büchsel (Der Geist Gottes im NT 19) meinen.

[40] Einige Verfasser (z. B. Duhm, Schmidt, Fischer) lesen ja'aniijê(j) 'anî, das wie dal in 4 a den sozialen Begriff der „Armen" und „Elenden" ausdrückt. Mit Recht wird jedoch u. a. von König

Den Bedrücker[41] aber wird er schlagen mit dem Stabe
seines Mundes,
Mit dem Odem seiner Lippen töten den Frevler.
5 Ja, Gerechtigkeit wird sein der Gurt seiner Hüften[42]
Und Treue der Gürtel seiner Lenden."

160 Anm. 1, Procksch 134 und Kittel (BH) lᵉ'anwe(j) ('anaw) beibehalten, dem zwar in erster Linie der sittliche Begriff des „Demütigen", des „Sanftmütigen" eignet; vgl. Gesenius-Buhl, Handwörterbuch [15], Leipzig 1910, 599; E. König, Hebr. u. aram. Wörterbuch [4·5], Leipzig 1931, 338 f.

Neuestens hat H. Birkeland nachzuweisen versucht, zwischen 'anaw und 'anî habe kein inhaltlicher Unterschied bestanden, 'anaw sei sehr wahrscheinlich kein echt hebräisches, sondern ein neuhebräisch-aramäisches Wort, im heutigen Text wohl ein Schreibfehler für 'anî bzw. 'anijjîm (anî und 'anaw in den Psalmen, Oslo 1933, 8—10. 16—20). — Doch kommt 'anaw zu häufig vor — 19mal, wovon 3mal als Kᵉtîb (Is 32, 7; Am 8, 4; Ps 9, 19; nach BH hat Job 24, 4 auszuscheiden) —, als daß es ein bloßer Schreibfehler sein könnte. Für die Ursprünglichkeit des 'anaw spricht auch die Tatsache, daß das Wort auch dort vorkommt, wo man eher 'anî erwartete, nämlich als Parallele zu dal (Is 11, 4; Am 2, 7), zu 'ebjôn (Is 29, 19). Daß 'anî und 'anaw ursprünglich zwei verschiedene Worte und Bedeutungen sind, hat besonders H. Rahlfs gezeigt: 'anî und 'anaw in den Psalmen, Göttingen 1892; siehe bei H. Birkeland, a. a. O. 15 f. 23 f. Seit dem Exil hätte sich der Unterschied zwischen 'anî und 'anaw verwischt und beide wären zu einem religiösen Ehrennamen für die „fromme Jahwehgemeinde" geworden; vgl. Birkeland, a. a. O. 24—30; jetzt auch W. Eichrodt, Theologie des AT 3 (Leipzig 1939) 69 f.

An unserer Stelle liegt ein Parallelismus syntheticus vor, insofern die Armut, das materielle Elend (dal), für gewöhnlich zur Demut, Sanftmut, zum demütigen Sichbeugen unter Gottes Willen führt.

Auch im ntl Griechisch berühren sich die Begriffe πτωχός oder ταπεινός (dal) und πραΰς ('annaw).

[41] Die Lesart 'arîts „gewalttätig" für 'erets hat sich wegen des Parallelismus mit rasa' seit P. de Lagarde, Kritische Bemerkungen zum Buche Isaias, in: Semitica, I (Göttingen 1878) 20 fest eingebürgert. Siehe G. Beer, in: ZAW 18 (1898) 346; M.-J. Lagrange, Le Judaïsme avant Jésus-Christ, Paris 1931, 367; L. Dürr, Ursprung und Ausbau der isrealitisch-jüd. Heilserwartung, Berlin 1925, 85; ferner die Kommentare von Marti, Duhm, Procksch, Knabenbauer-Zorell, Fischer, usw.

[42] Die LXX hat das zweimalige 'ezôr mit ἐζωσμένος und εἰλημένος (Vulg.: cingulum und cinctorium) wiedergegeben, wohl nicht, weil sie zwei verschiedene Ausdrücke ('ezôr und chagôr) las, sondern eher weil sie die Wiederholung des nämlichen Wortes vermeiden wollte, genau

Isaias zeichnet hier das Bild des Messias mit altorientalischen Farben. Nach den Vorstellungen des alten Orients ist eines Regenten heiligste Verpflichtung und höchste Aufgabe die Pflege der Gerechtigkeit in der Ausübung des Richteramtes, „König der Gerechtigkeit": das ist der schönste Edelstein im Diadem eines orientalischen Fürsten[43].

Nie wird der Messiaskönig bloß nach äußerem Schein in Streitsachen einen Urteilsspruch fällen, sondern der „Geist der Weisheit und der Einsicht" wird ihm „eine Korrektur der Zeugenaussagen und ein Eindringen in den Hintergrund der betreffenden Klagesache ermöglichen"[44]. Sein Scharfsinn wird ihn befähigen, auch die verworrensten Zusammenhänge aufzudecken in viel höherem Maße noch als es zum Beispiel bei David (2 Sm 14, 20) oder Salomon (3 Kg 3, 28) der Fall war.

Es ist ein düsteres Bild, das der Prophet Isaias vom Niedergang der Religion und Sitte zu seiner Zeit entwirft (vgl. Is 1, 10; 3, 9). Mit großem Freimut brandmarkt er die himmelschreiende Unterdrückung und schmachvolle Ausbeutung der niederen Volksschichten von seiten untreuer Beamter (Is 1, 23; 3, 14 f.; 5, 7 f.; 10, 1 f.). In der Zeit des Messias wird es anders sein. Erfüllt vom „Geiste der Erkenntnis und Furcht Jahwehs", das ist von wahrer und tiefer Religiosität, wird er im Gegensatz zu den verdorbenen Richtern die Rechtsansprüche der Armen und Geringen durch gerechten Schiedsspruch anerkennen und schützen. Die Armen werden seine Lieblinge sein. Psalm 72 „das Kompendium aller messianischen Theologie und des Königsideals im Alten Testament"[45] besingt diesen sozialen Sinn des Messiaskönigs, der allein die brennenden Fragen des sozialen Problems zu lösen imstande ist, mit den herrlichen Worten:

„Retten wird er den Armen, der aufschreit,
Den Bedrückten und den, dem kein Helfer entstand.

wie in VV. 2d 3a. 'ezôr ist übrigens zu gut bezeugt, als daß man es streichen könnte.

[43] Die Belege siehe bei L. Dürr, Ursprung und Ausbau ... 76—86.

[44] König 160.

[45] L. Dürr, Ursprung und Ausbau ... 86. „Dieses Bild von dem Weltenkönig, dessen Amt es ist, sich tief herabzubeugen zu den Ärmsten, das geht weit hinaus über die konventionellen Lobhudeleien der babylonischen oder assyrischen Inschriften", G. von Rad, Erwägungen zu den Königspsalmen, in: ZAW 38 (1940/41) 221.

Der Schwachen und Armen erbarmt er sich
Und rettet das Leben der Armen.
Aus Druck und Gewalttat erlöst er ihr Leben:
In seinen Augen ist kostbar ihr Blut".
(Ps 72, 12—14; vgl. VV. 2. 4).

Den Bedrücker der Armen und Schwachen dagegen wird der vom „Geiste der Stärke" durchdrungene Heilskönig mit dem „Stabe seines Mundes" schlagen, das heißt durch seinen richterlichen Urteilsspruch strafen und den Frevler mit dem „Hauche seiner Lippen" töten. In Ps 33, 6 ist die Rede von der Macht des schöpferischen Wortes oder Hauches Gottes. Korrelativ heißt es nun vom tötenden Wort Jahwehs: „Ist mein Wort nicht wie ein Feuer, wie ein Hammer, der Felsen zertrümmert?" (Jer 23, 29)[46]. Es ist bezeichnend, daß Isaias die Vorstellung vom „kraftgeladenen" (L. Dürr) göttlichen Wort oder Hauch auf den Messias überträgt (11, 4). Die gleiche unwiderstehliche Macht, die nämliche tötende Kraft hat auch das Wort des Messias[47]. Seine Macht wird sich nicht auf das blanke Schwert stützen, sondern auf die allmächtige Kraft seines bloßen Wortes[48].

V. 5 betont deshalb, daß er nicht mit dem Schwerte umgürtet sein werde, sondern mit der geistigen Waffe der Gerechtigkeit und Geradheit. Er wird sein Reich nicht gründen auf den Grundsatz der rohen Gewalt, sondern auf die Prinzipien der unsterblichen Gerechtigkeit. Bezeichnet sedeq für gewöhnlich das normgemäße Handeln, auch beim Messiaskönig (Is 9, 6; 16, 5), so ist der Begriff hier wie Jer 23, 5 gleich dem parallelen mîšôr in V. 4 und 'emûnah in V. 5 als Eigenschaft aufzufassen, die dessen Beziehungen zu den Untertanen ordnet und regelt in der Ausübung der Gerichtsbarkeit wie der gesamten Herrschaft überhaupt[49]. Gerechtigkeit ist eine der hervorstechendsten Züge im Bilde des alttestamentlichen Messiaskönigs, ja ein Wesenszug; in so hohem Maße wird er vom Gerechtigkeitssinn durchdrungen sein, daß er danach gar einen eigenen Namen tragen wird: „Jahweh ist unsere Gerechtigkeit" (Jer 23, 6; vgl. 23, 5; 33, 16)[50].

[46] Vgl Jdt 16, 15 ff.; Os 6, 5; Is 55, 11. Im Buche der Weisheit ist die Rede vom allmächtigen Wort (ὁ παντοδύναμός σου λόγος), das wie ein grimmiger Krieger überallhin Tod und Verderben trägt. Siehe dazu die Studie von L. Dürr, Die Wertung des göttlichen Wortes im AT u. im antiken Orient, in: MVAsAegG 42 (Leipzig 1938) 61—64 und 109—111.

[47] Das NT hat das Bild übernommen. Am Ende der Zeiten wird der Herr Jesus den Antichristen mit dem Hauche seines Mundes vernichten (2 Thess 2, 8). Auch in den Apokryphen kommt die gleiche Auffassung zum Ausdruck: Ps Sal 17, 23 f. 40 ff, und 4 Esr 13, 3 ff. 9 f. 38; siehe L. Dürr, Die Wertung des göttlichen Wortes... 110 f.

[48] Die Vorstellung von der alles durchdringenden Schärfe des Wortes Gottes oder des Messias hat dann den Vergleich mit einem scharfen Schwert angeregt (Ps Sal 12, 5; Eph 6, 17; Hebr 4, 12). Bereits Isaias vergleicht den Mund des Ebed, d. i. dessen Wort, mit einem scharfen Schwert (Is 49, 2).

Ja, schließlich ist das „Wort des Mundes" oder „der Stab des Mundes" (Is 11, 4; Ps 2, 9) zu einem „zweischneidigen Schwerte" geworden, das beim Weltgericht aus dem Munde des Weltenherrschers (Offb 1, 16; 2, 12. 16) bzw. des apokalyptischen Reiters (19, 15) hervorgehen wird.

2. *Die Fülle des Friedens (11, 6—9)*

Der Gerechtigkeit köstlichste Frucht wird ein überströmender Friede sein. Opus iustitiae pax! „Der Gerechtigkeit Wirkung wird Friede sein, und der Ertrag der Gerechtigkeit Ruhe und Sicherheit für immer" (Is 32, 17). Wird das gerechte Walten des Messiaskönigs unmittelbar auf den Gottesgeist zurückgeführt, so ist die Fülle des kommenden Friedens eine Folge dieser Herrschaft vollkommener Gerechtigkeit. In den VV., 6—9 schildert der Prophet in dichterischem Überschwang diesen selbst die Tierwelt umfassenden Frieden, welchen der vom Gottesgeist erfüllte Messias herbeiführen wird[51].

[49] F. Nötscher, Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten (Münster i. W. 1915) 6.

[50] „Nach babylonisch-orientalischer Namengebung, wo die Gottheit in dem Namen immer irgendwie mitwirkend oder tätig ausgedrückt wird, kann er nur bedeuten: Jahweh hat uns in dem Davidsproß Gerechtigkeit widerfahren lassen... auf ihn können wir wirklich vertrauen", L. Dürr, Ursprung und Ausbau... 82 Anm. 53. Der Prophet verwendet den Terminus im Gegensatz zum regierenden König Sedekias (597—587) (tsidqijjahû = Jahweh ist meine Gerechtigkeit), der den schönen Inhalt seines Namens leider nicht verwirklichte.

[51] Siehe zum Folgenden: J. Zingerle, Die Weissagung des Propheten Isaias (11, 6—9) vom messianischen Friedensreich, in ZKTh 4 (1880) 651—661; W. Caspari, Vorstellung und Wort „Friede" im AT, Gütersloh 1910; N. Peters, Weltfriede und Propheten (Paderborn 1917) 21—45; W. Eichrodt, Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel (Gütersloh 1920) 53—74.

6 „Dann wird weilen der Wolf beim Lamme,
Und der Pardel beim Böcklein lagern.
Kalb und Jungleu[52] werden zusammen weilen[53],
Und ein kleiner Knabe vermag sie zu führen.
7 Und Kuh und Bärin werden zusammen weiden[54],
Zusammen werden lagern ihre Jungen.
Da wird der Löwe gleich dem Rinde Häcksel fressen,
8 Da wird spielen der Säugling am Schlupfloch der Natter,
Und nach dem Lichtloch[55] der Viper
Wird strecken der Entwöhnte seine Hand.
9 Nicht werden sie übeltun und nicht schaden
Auf meinem ganzen heiligen Berge,
Denn voll ist das Land von Erkenntnis Jahwehs,
Wie die Wasser das Meer bedecken."

Diese herrliche Friedensverheißung, die fast mit dem gleichen Wortlaut Is 65, 25 (vgl. Is 35, 9) wiederholt wird, nimmt eine Sonderstellung ein unter den ähnlichen Weissagungen.

Nach Is 2, 4[56] werden einmal die mörderischen Kriegswaffen in friedliche Werkzeuge umgewandelt: die Schwerter umge-

[52] Da die Tiere paarweise aufgezählt werden, ist m^{e}ri' (Mastkalb), unrichtig von LXX mit μοσχάριον (Vulg. „ovis") übersetzt, vielleicht Zusatz, eine Variante zu 'egel. So u. a. Procksch und Fischer.

[53] Im MT fehlt das Zeitwort. Das βοσκηθήσονται der LXX, Itala und das „morabuntur" der Vulg. setzen die Lesart jir^{e}'û „sich gesellen" (von ra'ah) voraus, das die zwei Bedeutungen haben kann. Da der Nachdruck im ganzen Stück auf dem friedlichen Beisammensein liegt, dürfte Vulg. vorzuziehen sein. So Fischer; vgl. König 161 Anm. 1. Procksch liest für das Adverb das Zeitwort jechadû „sich gesellen" (S. 155), nach Analogie mit Is 14, 20; Gn 49, 6.

[54] Der Vorschlag Guthes, Duhms, Procksch u. a. titra'ejnah (Hithpael) „sich befreunden", zu lesen, entspräche zwar besser dem V. 7 b. Die masoretische Lesart wird dennoch beibehalten von Fischer, König, Kittel (BH) u. a. (vgl. 7 c).

[55] Parallel zu chur bedeutet das Hapaxlegomenon m^{e}'ûrah ('ôr) das Lichtloch: „foramen quo lux intrat in antrum", F. Zorell, Lexicon s. v. LXX = κοίτη; Itala = cubile; Vulg. = caverna. Es ist nicht nötig, mit modernen Erklärern m^{e}'onah (Lager) oder m^{e}'arah (Höhle) zu lesen.

[56] Is 2, 4 = Mich 4, 3. Über das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis von Is 2, 2—4 und Mich 4, 1—3 kann nicht mit Sicherheit entschieden werden. Wird bei Is die Friedensweissagung unvermittelt eingeführt, so hängt sie bei Mich gut mit dem Vorhergehenden zusammen. Aus diesem Grunde dürfte es wahrscheinlich sein, daß Mich der ursprüngliche Verfasser des Stückes ist. Siehe Knabenbauer-

schmiedet zu Pflugscharen, die Speere zu Winzermessern. Andere Weissagungen stellen die gänzliche Vernichtung aller Waffen in Aussicht[57]. An diesen Stellen ist der vollkommene Friede gemeint, der einst am Ende der Zeiten unter den Menschen herrschen wird[58].

Is 11, 6—9 ist auch absolut endzeitlich zu deuten von einem Frieden — das ist das Neue —, der auch auf die Tierwelt ausstrahlen wird. Die Fülle des Friedens wird selbst auf die vernunftlose Natur überströmen, so daß die wilden Tiere friedlich mit den Haustieren zusammen lagern werden: der Wolf beim Lamme, der Panther bei dem Böcklein! Der Löwe wird Häcksel fressen gleich dem Rinde! Die Schlangen, die wilden Tiere überhaupt, werden keinen Schaden mehr anrichten auf dem heiligen Berge, das ist auf dem Tempelberg, und auch nicht im ganzen Lande[59].

Wie ist nun dieses reizende Friedensidyll auszulegen? Ist die Schilderung des Tierfriedens wortwörtlich oder rein bildlich zu nehmen? Oder ist vielleicht ein Mittelweg gangbar?

1. Der Chiliasmus oder Millenarismus[60] hat dieses Idyll in streng realistischem Sinne aufgefaßt. Danach würde der Messias vor dem Weltgericht ein tausendjähriges Reich begründen, in dem die wilden Tiere ihre Raubtiernatur ablegen und in zahme, friedliche Haustiere verwandelt würden. Dieser Tierfriede ist aber

Zorell 63f; Feldmann 28; A. Gil Ulecia, Impero mesianico en la profecia de Miqueas, in: Colectanea Biblica (Zaragoza 1941) 24. 170—173.

Oder haben Mich und Is gemeinsam aus einer Sammlung älterer Weissagungen, von der wir nichts mehr wissen, geschöpft?

[57] Is 9, 4; Os 2, 20; Mich 5, 9. 10; Zach 9, 10.

[58] Kardinal Faulhaber kommentiert: „Der Weltfriede kommt nicht heute und nicht morgen. Er kommt erst dann, wenn das Reich Gottes seine Tage vollendet. Er kommt erst am Sylvesterabend der Weltgeschichte", in: Rufende Stimmen in der Wüste der Gegenwart[2] (Freiburg i. Br. 1932) 446. Den absolut endzeitlichen Charakter von Is 2, 2—5 hebt auch J. Ziegler hervor in seiner Besprechung von J. Fischer, Kommentar zu Is II (Bonn 1939), in: ThR 36 (1937) 443.

[59] Das Subjekt von 9 a sind nach dem Zusammenhange nicht die Menschen, sondern die Tiere. Siehe die Begründung weiter unten.

[60] Vgl. dazu jetzt S. Rosadini, Annotationes, in: Periodica de re morali, canon., liturg. 31 (1942) 168—175. Es sind Ausführungen zu einer Antwort des hl. Offiziums in einem Briefe an den Erzbischof von S. Jakob in Chile vom 11. Juli 1941 über den Millenarismus. Anlaß dazu bot das in Südamerika vielverbreitete Buch des F. Lacunza, Venida del Mesias en gloria y majestad.

nur ein Zug in dem buntfarbigen Bilde, das die Apokryphen[61] sowie Talmud und Midraschim von dieser seligen Zeit entwerfen: märchenhafter Überfluß an irdischen Gütern, unerhörter Kindersegen, hohes Alter und Riesengröße der Menschen.

Unter den altchristlichen Schriftstellern deuten auch Justinus[62] und Irenäus[63] unsere Stelle in wörtlichem Sinne, wenn sie auch sonst eine mehr geistige Form des Millenarismus (M. mitigatus) annehmen. Einige Exegeten des letzten Jahrhunderts haben diese Ansicht wieder aufgegriffen[64], die heute aber so gut wie aufgegeben ist[65].

Um von anderen Erwägungen ganz abzusehen, sei nur auf den theologischen Satz hingewiesen, daß durch die Sünde Adams die Natur der Tiere nicht verändert worden ist; daß also die fleischfressenden Tiere schon vor dem Sündenfall den blut-

[61] Z. B. das dritte Buch der Sibyllinen, der äthiopische Henoch, das Buch der Jubiläen, die syr. Baruchapokalykse 29, 3—8. Die Texte aus Talmud siehe bei Strack-Billerbeck IV 964.

[62] Dial. cum Tryphone 81; PG 6, 667.

[63] Contra Haer. V 33; PG 7, 1214. Weil auch dieser gemäßigte Millenarismus mit der übrigen Lehre des Kirchenlehrers nicht in Einklang zu bringen ist, hat man jüngstens nachzuweisen versucht, daß die chiliastischen Stellen im 5. Buche ein späterer Einschub seien. So V. Cremers, Het millenarisme van Irenaeus, in: Bijdragen van de philosophische en theologische Faculteiten der Nederlandsche Jezuieten I (1938) 28—80. — Da aber die Stellen schon bei Eusebius (H. E. 3, 39, 13; ed. Schwartz II 291) und Hieronymus (De viris illustribus 17; PL 23, 658) verzeichnet sind, so dürfte E. Scharl wohl eher das Richtige treffen, wenn er zu dem Urteil kommt, daß der Millenarismus ein Fremdkörper im „Leib der Wahrheit" des hl. Irenäus sei, den er am Ende des fünften Kapitels von den überschätzten Presbytern in Verteidigung gegen die Gnostiker und im Widerspruch zur eigenen Lehre übernommen habe: Recapitulatio mundi in FreibTheolSt 60 (1941) 85—93.

[64] P. Schegg, Geschichte der letzten Propheten I (Regensburg 1853) 141; J. Bade, Christologie des AT 3 (Münster i. W. 1851) 136; F. Delitzsch, Commentar über das Buch Jesaja (BK), Leipzig 1889, 194.

[65] Das Hl. Offizium hat nun den vorher erwähnten Entscheid über den gemäßigten Millenarismus auf die ganze Kirche ausgedehnt durch Veröffentlichung eines Dekrets. Auf die Anfrage: „Quid sentiendum de systemate Millenarismi mitigati, docentis scilicet Christum Dominum ante finale iudicium, sive praevia sive non praevia plurium iustorum resurrectione, visibiliter in hanc terram regnandi causa esse venturum", hat es geantwortet: „Systema Millenarismi mitigati tuto doceri non posse" (AAS 36 [1944] 212).

gierigen Instinkt besaßen[66]. Aber durch die Eingliederung der Natur in den „status praeternaturalis" des Menschen wurden die raubgierigen Triebe hintangehalten. Es herrschte vollkommene Harmonie unter den Tieren. Sie lebten in Friede und Eintracht mit dem Menschen, der alle zu sich rief, um einem jeden den seiner Natur entsprechenden Namen beizulegen (vgl. Gn 2, 19 f.). Durch die Sünde wurde dieses friedvolle Verhältnis zerstört, das am Ende der Zeiten nach dem Weltgericht wiederhergestellt werden wird, wie wir weiter unten zeigen werden.

Die wörtliche Deutung von der Wiederkehr des Paradiesesfriedens auf Grund von Is 11, 6—9 verteidigt auch die mythologische Schule, mit dem Unterschiede jedoch, daß sie diese Vorstellung in die Welt der Legende, des Mythus, versetzt[67].

Die Gleichung Endzeit = Urzeit, die seit den Arbeiten H. Gunkels in der nichtkatholischen Schrifterklärung gang und gäbe geworden ist[68], dürfte wohl auf einer richtigen Auslegung der biblischen Quellen beruhen. Klar und deutlich wird zwar der Zug vom Tierfrieden bei den vorexilischen Propheten nicht ausgesprochen, noch ist er ausdrücklich im Paradiesesbericht (Gn 2) enthalten[69]. Aber wenn Is 11, 6—9 auch keinen ausdrücklichen Hinweis auf die in Gn 1—2 geschilderten Verhältnisse enthält, so scheint doch der Prophet das Bild vom paradiesischen Glück und Frieden im Auge gehabt zu haben[70].

[66] Knabenbauer-Zorell bemerken dazu: „Deus enim quae creavit conservat, nullo pacto ea retractat, mutat, abrogat" (S. 308).

[67] „Mit der Geburt des Messias verändert sich die Natur... Aller Kampf ums Dasein ruht. Jahwehs ‚heilige Berge', d. i. die Berge Judas, werden zum Paradies. Das ist der Glaube an die Wiederkehr des ‚goldenen Zeitalters', an die Vollendung des Weltlaufes im Frieden der seligen Urzeit", schreibt H. Schmidt 118.

[68] Schöpfung in Urzeit und Endzeit, Göttingen 1895. Vgl. Marti 112, Duhm 83 f., Procksch 134 f., Greßmann, Der Messias, Göttingen 1929, 151 f.; W. Eichrodt, Die Hoffnung des ewigen Friedens 65 f.

[69] Vgl. H. Greßmann, Der Messias 151. Das Schweigen der Propheten über die Wiederkehr des Paradieses am Ende der Zeiten sucht Greßmann zu erklären durch das Stilgesetz der antiken Poesie, das darin besteht, abstrakte Ideen zu vermeiden und sie vielmehr mit konkreten, dichterisch geschauten Zügen auszumalen (S. 152); vgl. Os 2, 20 (Vulg. 18). — Bedenken dagegen siehe bei Fischer 104; E. König, Die messian. Weissagungen des AT 2. u. 3. Aufl., Stuttgart 1925, 197.

[70] Die Auffassung von der Wiederkehr des paradiesischen Friedens auf Grund unserer Stelle vertreten auch katholische Erklärer, wie

Wenn man das Friedensbild einer mythologischen Überlieferung entnehmen zu können meint, so ist das eine unbewiesene Behauptung, da man bis heute keine diesbezüglichen Quellen anführen konnte.

2. Die Schwierigkeiten der wortwörtlichen Auslegung unserer Friedensschilderung werden durch die allegorische Deutung vermieden, indem sie alle Aussagen ins Geistige umbiegt. Die wilden Tiere bezeichnen die Menschen, die in der messianischen Zeit umgewandelt und bekehrt werden. Diese Ansicht wurde schon von einigen Heiligen Vätern, zum Beispiel von Hieronymus[71], Chrysostomus[72], Cyrill von Alexandrien[73], Theodoret[74], Hesychius von Jerusalem[75], Ephräm dem Syrer[76] vertreten. Zur Zeit des heiligen Thomas war sie sententia communis[77]. In unseren Tagen haben sich dafür eingesetzt unter anderem L. Reinke[78], F. A. Herzog[79], M. Hoepers[80].

Man hat die allegorische Auslegung des Tierfriedens dadurch zu gewinnen versucht, daß man die Verse 6—8 entweder mit V. 4b oder mit V. 9a in Verbindung brachte und von da aus erklärte.

So meint F. A. Herzog, daß die gewalttätigen und gottlosen Menschen von 4b nun noch in den VV. 6—8 durch die Allegorie der wilden Tiere veranschaulicht würden[81]. Doch an V. 4b schließt sich nicht gleich 6—8 an; zwischen beiden Aussagen steht V. 5, in dem von der Gerechtigkeit des Messias die Rede ist.

Feldmann, Paradies und Sündenfall, in: AtlAbh 4 (Münster i. W. 1913) 95; N. Peters, Weltfriede und Propheten 47 f.; L. Dürr, Ursprung und Ausbau... 75.

[71] PL 24, 148.

[72] In Isaiam prophetam interpretatio S. I. Chrysostomi, ex Armeno in latinum sermonem translata, Venetiae 1887, 154.

[73] PG 70, 321.

[74] PG 81, 316.

[75] Hesychii Hierosol. interpretatio Isaiae prophetae, edita a M. Faulhaber, Freib. i. Br. 1900, 38.

[76] Comment. in Isaiam, in: Th. J. Lamy, S. Ephraem Syri hymni et sermones 2 (Mechliniae 1886) 202. Vgl. Ephraem Syri opera omnia 2 (Romae 1740) 40.

[77] Ausgabe von P. A. Uccelli, Romae 1880, 81.

[78] Die messian. Weissagungen bei den großen u. kleinen Propheten 1 (Gießen 1859) 279—283.

[79] Isaia, sein Leben u. Werk im Rahmen der Zeitgeschichte I 71.

[80] Der Neue Bund bei den Propheten 56 f.

[81] a. a. O.

Mit mehr Nachdruck hat man auf V. 9a hingewiesen, der den Schlüssel zum Verständnis der VV. 6—8 enthalte. Die Worte: „Sie werden nichts Böses tun und nicht schaden..." könnten sich nur auf die Menschen beziehen, die eben im Vorhergehenden unter dem Bilde der wilden Tiere zu verstehen seien. Der ganze Zusammenhang jedoch scheint eher und ungezwungener nahezulegen, daß auch weiter in V. 9a von den Tieren die Rede ist[82]. Diese Halbzeile faßt sozusagen in Prosa zusammen, was in den VV. 6—8 in farbenreicher dichterischer Sprache geschildert wird. Subjekt in V. 9a sind demnach nicht etwa die Sionsbewohner, sondern die Schlangen und die wilden Tiere überhaupt[83].

Übrigens, gleichviel ob man V. 9a von den Tieren oder den Menschen versteht, wird die allegorische Deutung ganz unwahrscheinlich gemacht durch die Erwähnung von menschlichen Wesen in V. 8, ferner durch die nicht geringe Schwierigkeit in der Erklärung der einzelnen Tiere. Warum taucht unvermittelt inmitten der Allegorie der durch die Tiere bereits versinnbildete Mensch auf?[84]. Darum sind unter dem Bilde der vernunftlosen Tiere sicher nicht die Menschen geschildert.

3. Die Beschreibung des Tierfriedens ist wohl weder rein bildlich noch extrem realistisch aufzufassen. Bei aller Bildhaftigkeit der Ausdrücke will der heilige Verfasser eine wirkliche Aussage über den Tierfrieden im messianischen Reiche machen. Die überschwengliche Schilderung des Tierfriedens ist ein Bild, Allegorie und Symbol, das die Idee oder besser das Ahnen zum Ausdruck bringen soll: einmal wird vollkommener und allseitiger, alle menschlichen Begriffe übersteigender Friede herrschen, der auch in seiner Weise auf die Tierwelt übergehen wird[85].

---

[82] Das Zeitwort hischît in 9a wird Jer 2, 20 vom Löwen gebraucht. Des öfteren werden die Bestien mit chajjah ra'ah bezeichnet; da versteht es sich, daß auch hera' von ihnen ausgesagt werden kann; vgl. Knabenbauer-Zorell 312.

[83] So auch Fischer 104; P. Heinisch, Theologie des AT (Bonn 1940) 292.

[84] „Cur relicta subito metaphora animalium ad hominem delabitur, ut hominum mores exprimat quos ex supposito ex animalium indole nominare et describere institut?" (Knabenbauer-Zorell 310). E. König, der in V. 9 eine weitere Konsequenz des messianischen Wirkens erblickt, nämlich volle Moralität (9a) und tiefe Religiosität (9b), lehnt aber dennoch ganz entschieden die allegorische Deutung der VV. 6—8 ab (Die messian. Weissagungen des AT 198).

[85] Siehe Knabenbauer-Zorell 307, Fischer 104 f.; N. Peters, Weltfriede und Propheten 29 f. 46; J. Prado, Praelectiones

Nach der Lehre der Propheten, des Isaias zumal, ist durch die Sünde des Menschen die Erde entweiht worden[86]. Sie seufzt wie der Mensch unter dem Fluche der Sünde, zu deren Strafe einmal auch über die ganze Schöpfung das schreckliche Weltgericht hereinbrechen wird: „Die Erde trauert, verwelkt. Der Erdkreis verschmachtet, verwelkt. Himmel und Erde verschmachten. Entweiht ist die Erde unter ihren Bewohnern; denn sie haben die Gebote übertreten, das Gesetz überschritten, den Bund der Vorzeit gebrochen. Darum zehrt Fluch an der Erde und büßen ihre Bewohner" (Is 24, 4—6 a)[87].

Doch auf Unheil folgt Heil! Hat die Schöpfung teilgenommen an Schuld und Strafe des Menschen, so wird sie auch teilnehmen an seiner Erlösung. Wie die Natur durch die Sünde entweiht wurde, so wird sie einstens durch die Erlösung verklärt werden. Jahweh wird einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen, das heißt, wohl eine Umgestaltung der jetzigen bewirken, von der alles Unvollkommene, alle Not und alles Leid und aller Hader gebannt sein werden für immer[88].

Der Tierfrieden nun ist mit ein Bestandteil dieser Erneuerung und Verklärung der Schöpfung[89]. Mit den Bildern von Kuh und Bärin, die friedlich zusammen weiden, vom Löwen, der gleich dem Rinde Häcksel frißt, vom Säugling, der ahnungslos mit giftigen Schlangen spielt, will der inspirierte Prophet wohl sagen: einmal am Ende der Zeiten wird alle Feindschaft zwischen Menschheit und Tierwelt, wie auch in der Tierwelt selber vollkommener Harmonie weichen. Der Paradiesesfriede (vgl. Gn 1, 29; 2, 19), der durch die Ursünde getrübt wurde (vgl. Gn 3, 15. 21; 4, 4), wird wiederkehren. Die Schicksalsverbundenheit von Mensch und Natur wird sich wie in der Schuld so auch in der Erlösung und Verherrlichung auswirken. Den tiefsten Grund und die sicherste Bürgschaft dieser glanzvollen Friedenszeit bietet Is 11, 9: „Wenn das Land voll ist von Erkenntnis

bibl. Vetus Testamentum I (Taurini 1934) 364 f.; G. E. Closen, Vom Deuten und Deuteln an Gottes Wort, in: StiZt 138 (1941) 282 f. Alle diese Ausleger gehen nicht näher ein auf das Erfüllungsproblem.

[86] Zu den folgenden Ausführungen siehe Feldmann 157 und vor allem Hermenegild M. Biedermann, Die Erlösung der Schöpfung beim Apostel Paulus, in: Cassiciacum (Würzburg 1940) 28—36.

[87] Vgl. Is 2, 6—19; 13, 9—11; Jer 4, 24 ff.; Joel 2, 10; Am 5, 18; Hab 3, 6—11.

[88] Vgl. Is 65, 17; 66, 22; Apk 21, 1; 2 Petr 3, 13; siehe Fischer 204 f.

[89] Is 11, 6—9; 65, 25; vgl. Os 2, 20 (18).

Jahwehs, wie die Wasser das Meer erfüllen", das heißt wenn einmal die Menschen von der wahren Gotteserkenntnis tief durchdrungen sein und in der Gottesliebe ganz aufgehen werden (vgl. Os 2, 20—22. 25; 2 Petr 3, 13), dann werden die wilden Tiere nichts Böses mehr tun auf dem heiligen Berge Sion noch im ganzen Lande (Is 11, 9 a; vgl. Is 60, 18). Mit ihren segensvollen Wirkungen wird die innige Gottesverbundenheit der Menschen auch auf die Tierwelt ausstrahlen. Unwillkürlich kommen einem die paradiesartigen Szenen aus den „Fioretti" des heiligen Franziskus in den Sinn! Greifbare Einzelheiten über die Art und Weise dieser Verklärung bleiben aber vom Schleier des Geheimnisses verhüllt.

Der heilige Paulus hat wohl unsere Stelle im Auge gehabt, als er die geheimnisvollen Worte niederschrieb, daß die ganze Schöpfung seufzt und in Wehen liegt bis zur Stunde, daß sie aber einst von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit und an der herrlichen Freiheit der erlösten Gotteskinder teilnehmen wird (Röm 8, 19 ff.).

3. *Bekehrung der Heidenwelt (Is 11, 10)*[90]

Mit dieser zweiten messianischen Weissagung wird eine weitere Folge des charismatischen Wirkens des Messias aufgezeigt. Die Gottesherrschaft wird sich auch auf die Heidenvölker ausdehnen. Die Aufnahme der Heiden in das neue Gottesreich wird mit dem Sproß aus dem Wurzelstumpf Jesses in Zusammenhang gebracht:

„Und geschehen wird es an jenem Tage:
Der Wurzelsproß Jesses, der dastehen wird als Panier für [die Völker,
Ihn werden die Heiden aufsuchen,
Und sein Standort wird herrlich sein"[91].

In der messianischen Zeit wird der unscheinbare Wurzelsproß aus dem Baumstumpf Jesses (vgl. 11, 1) zu einem weithin sichtbaren Feldzeichen werden, um das sich die Heiden scharen werden wie die Krieger um ihr Banner[92]. Nach 9, 1 wird in der

[90] Die Erwähnung des Sprosses (vgl. 11, 1) und der Gedanke der Heidenbekehrung (vgl. 2, 2 f.; 9, 1) in der kurzen Weissagung sind echt isaianisch. Siehe außer den Kommentaren von Feldmann und Fischer besonders Ceuppens 267.

[91] Zur Übersetzung des Hieronymus: „et erit sepulcrum eius gloriosum", siehe Knabenbauer-Zorell 313 f.

[92] Im Kampf gegen Babel ist auf kahlem Berge ein Panier aufgepflanzt, das zum Sammelzeichen wird (Is 32, 2).

kommenden Heilszeit den „Wohnern im Lande des Todesschattens" das strahlende Messiaslicht den Weg zur Erkenntnis des wahren Gottes weisen. Hier ist der gleiche Gedanke unter dem Bilde des Paniers ausgeführt. Das Messiaspanier wird den Heidenvölkern zum Feldzeichen, zu dem sie von überallher zusammenströmen. Man kann wohl annehmen, daß die Kunde von den überragenden Herrschereigenschaften und der glücklichen Regierung des Messias zu den Ohren der Heiden dringt und alles in seinen Bann zieht, wie einst der Ruf von Salomons Weisheit Völker und Fürsten nach Jerusalem gelockt hatte (3 Kg 5, 14).

Nach Is 2, 2 f. werden in der kommenden Heilszeit die Völker der Erde zum endzeitlichen Sion hinaufpilgern, um dort von Jahweh Belehrung und Unterweisung zu holen (vgl. Is 60, 3—9).

Das Bild, das Isaias vom kommenden Messias entwirft, ist das eines glänzenden Königs, der in viel höherem Maße als David ganz und gar unter der Leitung des Gottesgeistes stehen wird. Er wird aus dem zur Bedeutungslosigkeit herabgesunkenen davidischen Herrscherhaus hervorgehen. Ein anderer David wird er sein. Mit der Fülle des siebenfachen Gottesgeistes, das ist mit der Fülle göttlicher Kraft ausgerüstet, wird dieser Idealkönig eine Herrschaft vollkommener Gerechtigkeit ausüben: den Armen wird er zu ihrem Recht verhelfen, die Gottlosen hingegen mit dem bloßen Hauche seines Mundes, mit seinem göttlichen Machtspruch töten. Folge davon wird sein, daß ein überströmender Friede die Völker, ja sogar die Tierwelt in seinen Bann ziehen wird. Iustitia et pax osculatae sunt (Ps 85, 11; vgl. Is 60, 17). Das Königtum des Messias wird aber nicht der Herrschaft irdischer Machthaber gleichen, sondern auf die Allmacht des Gottesgeistes gegründet sein. Der überwiegend geistige Charakter dieses Königtums wird ferner in der kurzen Weissagung (V. 10) angedeutet, daß infolge der unumschränkten Herrschaft des Gottesgeistes die Heiden zur berühmten Residenz des Messiaskönigs wallen werden, um sich unter das Szepter dieses göttlichen Königs zu beugen. Mit diesem Gedanken kommen wir zum Bild des Messias als des Gottesknechtes.

§ 2. Der Gottesgeist und der Gottesknecht (Is 42, 1—4)[93]

Trägt der Messias in Is I[94] die Züge eines idealen Friedenskönigs, so tritt er in den sogenannten Gottesknechtstücken, die

[93] Außer den oben Seite 72, Anm. 1 angeführten Gesamtkommentaren zum Buche Isaias, siehe:

a) **Katholische Kommentare** zu Is II: Knabenbauer-Zorell, Comment. in Isaiam prophetam (CSS) II² (Parisiis 1923); F. Feldmann, Das Buch Isaias (EHAT) II (Münster i. Westf. 1926); R. Augé, Isaias II, Monastir de Monserrat 1936, in La biblia XII/2; J. Fischer, Das Buch Isaias (HSAT) II (Bonn) 1939, bei dem die neueste Literatur zu finden ist.

b) **Nichtkatholische Kommentare:** M. Haller, Das Judentum. Geschichtsschreibung, Prophetie und Gesetzgebung nach dem Exil, in: Die Schriften des AT II/3. Göttingen 1914; J. Skinner, The Book of the Prophet Isaiah, XL—LXVI, Cambridge 1918; R. Budde, Das Buch Jesaja, Kap. 40—66, in: E. Kautzsch, Die Hl. Schrift des AT I⁴ (Tübingen 1922); P. Volz, Jesaias II (KAT), Leipzig 1932.

Literatur zu den EJ-Liedern:

Eine kurze und klare Orientierung über Abgrenzung, Reihenfolge, Einheit, literarische Form und Deutung der EJ-Lieder bietet A. Vaccari, I carmi del „Servo di Jahve". Ultime risonanze e discussioni, in: Miscellanea Biblica 2 (Roma 1934) 216—244. Derselbe Aufsatz, bereichert mit Übersetzung der Lieder und textkritischen Anmerkungen, ist erschienen unter dem Titel: I vaticini del „Servo di Jahve" in Isaia, in: La Redenzione (Roma 1934) 1—34.

Vgl. ferner J. Fischer, Isaias 40—55 und die Perikopen vom Gottesknecht, in: AtlAbh 6, 4/5 (Münster i. W. 1916); J. Fischer, Wer ist der Ebed?, in: AtlAbh 8, 4/5 (Münster i. W. 1922), (diese zwei Werke bezeichnen wir mit Fischer I und Fischer II); F. Ceuppens, De prophetiis messianicis in AT (Romae 1935) 274—339; J. S. van der Ploeg, Les chants du serviteur de Jahvé, Paris 1935; E. Kalt, Knecht Gottes, in: Biblisches Reallexikon I (1938) 105 ff.; H. Greßmann, Der Messias (Göttingen 1929) 308—339.

[94] Wir folgen der allgemein üblichen Einteilung, wonach Is I die Kap. 1—39, Is II die Kap. 40—66 umfaßt (manchmal bezeichnet Is II die Kap. 40—55; Is III = 55—66), ohne damit auf das umstrittene Problem des Deutero- beziehungsweise Tritoisaias eingehen zu wollen. Wer immer der Verfasser von Is II auch sein mag, so sind diese Kapitel auf jeden Fall inspiriert, das heißt sie enthalten Gottes Offenbarung, wirkliche Weissagungen über die wunderbare Befreiung Israels aus dem Exil und die Rückkehr in die Heimat, Symbol und Vorbild der viel

in den zweiten Teil des Buches (Is 40—66) eingestreut sind[95], als begnadeter Prophet auf. Das Bild, das Isaias im Emmanuelbuche (7—12) vom messianischen Friedensfürsten entwirft, stammt aus einer Zeit, da das davidische Königtum noch in voller Blüte stand und man im kommenden Messias mit Vorliebe den charismatischen Träger eines glanzvollen Königtums, einen andern David, sah, der kraft des ihn erfüllenden und leitenden Gottesgeistes über Israel und alle Völker (2, 2—4; 11, 10) in vollkommener Gerechtigkeit herrschen, paradiesartiges Glück und ewigen Frieden bringen sollte (Is 9, 1—6; 11, 1—9).

In Is II hebt sich das Bild, das der heilige Verfasser vom Messias[96] zeichnet, vom düsteren Hintergrund des Exils ab, als das Königszepter zerbrochen am Boden lag. Naturgemäß tritt das glänzende Königsbild zurück, das den Juden so teuer war. Der Prophet schildert nun den Messias als Ebed Jahweh (EJ), als „Knecht Jahwehs". Nach semitischem Sprachgebrauch werden die religiösen Beziehungen des Menschen zur Gottheit und die völlige Hingabe an sie gern unter dem Bilde eines seinem

---

höheren Befreiung aus der Knechtschaft der Sünde und der Bekehrung zu Gott in der messianischen Zeit. Näheres darüber siehe bei Knabenbauer-Zorell 6—40; J. Goettsberger, Einleitung in das AT (Freiburg i. Br. 1928) 288—294; Hudal-Ziegler, Kurze Einleitung in die Heiligen Bücher des AT, 6. Auflage hrsg. von Univ.-Professor Sauer, Graz 1948, 218—222; Fischer 1—5: A. Feuillet, Isaïe, in: Dict. de la Bible. Suppl. IV, 690—698.

[95] Der Prophet hat wohl die von ihm ursprünglich getrennt verfaßten EJ-Lieder später selber zwischen die ebenfalls von ihm stammenden Kap. 40—55 eingefügt. Vgl. Vaccari, Miscell. 232; ferner Fischer I 240; M. J. Lagrange, Le Judaïsme avant J.-C., Paris 1931, 368; I. Dennefeld, Le Messianisme, Paris 1929, 128.

Durchwegs nimmt man wenigstens vier EJ-Lieder an: Is 42, 1—4; 49, 1—6; 50, 4—9; 52, 13—53, 12. Weiter unten soll gezeigt werden, daß auch 42, 5—7 (und damit auch 49, 7—9a) zum ersten (bzw. zweiten) EJ-Liede zu rechnen ist.

[96] Wenn auch der EJ nicht ausdrücklich mit dem Messiaskönig des Emmanuelbuches identifiziert wird, so sind doch gewisse Anklänge an den Emmanuel von Is I in den Liedern vorhanden: a) Auf dem Wurzelsproß ruht der Geist Jahwehs (11, 2); auf dem EJ legt Gott seinen Geist (42, 1); b) des Friedenkönigs heiligste Pflicht ist es, nach den Grundsätzen des Rechts zu handeln (11, 3—5); der EJ trägt das Recht zu den Heiden hinaus (42, 1. 3—4); c) der Ebed, das „Licht der Heiden" (42, 6; 49, 6), erinnert unwillkürlich an das „große Licht", das im Bezirk der Heiden aufleuchtet (9, 1); d) der Gedanke des Wurzelsprosses findet sich in 11, 1 und 53, 2.

Herrn gänzlich ergebenen Dieners ausgedrückt. Da nun nach altisraelitischer Vorstellung Jahweh allein der König und Hirte seines Volkes ist, so stehen alle Glieder des auserwählten Volkes in einem besonderen Dienstverhältnis zu Gott, vor allem aber Könige und Propheten. So werden die Könige und hauptsächlich die Propheten mit dem Namen „Ebed Jahweh" ausgezeichnet. Da nun der Messias der größte unter den Propheten ist (Dt 18, 15. 18), so ist er der EJ κατ' ἐξοχήν! Wie alle Propheten Israels, steht auch der EJ — nur in unvergleichlich höherem Maße — unter dem Einfluß des Gottesgeistes. In einzigartiger Weise ist er mit der Gabe der prophetischen Inspiration ausgestattet.

Das erste Lied spricht ausdrücklich von der außergewöhnlichen Geistesbegabung des EJ, aus der die Befähigung zum milden Prophetenamt und zur seeleneifrigen Weltmissionärstätigkeit entspringen:

42, 1 Sieh' da[97], mein Knecht, den ich stütze[98],
Mein Erwählter, an dem ich Wohlgefallen habe!
Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt[99],
Recht wird er zu den Völkern hinaustragen.
2 Nicht wird er schreien und nicht erheben[100]
Und nicht hören lassen auf der Straße seine Stimme.

---

[97] LXX läßt hen aus, fügt aber Ἰακώβ vor ὁ παῖς μου und Ἰσραήλ vor ὁ ἐκλεκτός μου ein, aus 41, 8. 9, um so die kollektive Deutung zu gewinnen.

[98] tamak mit b^e wie Is 41, 10; Ps 41, 13; 63, 9 im Sinne von unterstützen, aufrechterhalten. LXX: ἀντιλήψομαι. Mt 12, 18 übersetzt frei ἠρέτισα (Vgl. „elegi"), dem eigentlich das hebr. bachar entspricht. Sinn wird aber nicht geändert: wen Gott erwählt, den unterstützt er auch mit seiner Gnade.

[99] Mt 12, 18 θήσω Futur, vielleicht unter dem Einfluß von ἐξοίσει entstanden.

[100] Das Targum liest jiš'ag „brüllen"; so auch Marti 286 und Lagrange 369. Doch diese Lesart ist textkritisch nicht gerechtfertigt und auch viel zu stark. Fischer, der zuerst jiśśa' (Impf. apoc. Niph. von śa'ah „rauschen, brüllen" gelesen) (Fischer II 1 f.) und dem van der Ploeg (S. 8) folgte, kehrt nun in seinem Kommentar (S. 51) zur masoretischen Lesart jiśśa' (von naśa') zurück, dessen Objekt qôlô bildet. Siehe die gleiche Konstruktion in Nm 14, 1. So auch die Kommentare von Duhm, Skinner, König; L. Dürr, Wollen und Wirken der atl Propheten (Düsseldorf 1926) 82; Vaccari, I vaticini 3. Der hl. Hieronymus bietet neben seiner Übersetzung „neque accipiet personam" auch die masoret. Lesart „non levabit, subauditur, in altum vocem suam" (PL 24, 421).

3 Geknicktes Rohr wird er nicht brechen
Und glimmenden Docht nicht auslöschen.
In Treuen wird er bringen das Recht.
4 Nicht wird er ermatten und nicht zusammenknicken[101],
Bis er auf Erden gegründet das Recht,
Und auf seine Lehre werden harren die Küstenländer.
5 Also spricht der Gott Jahweh[102],
Der schuf den Himmel und ihn ausspannte,
Der hinbreitete die Erde und ihr Gesproß;
Der Odem gab dem Volke auf ihr:
6 Ich, Jahweh, habe dich berufen in Gnaden
Und dich erfaßt bei deiner Hand[103]
Und dich gebildet[104] und dich gemacht
Zum Bunde des Volkes, zum Lichte der Heiden[105]:
7 Zu öffnen blinde Augen,
Herauszuführen aus dem Kerker Gefangene,
Aus dem Hause der Haft, die da sitzen in Finsternis.

Literarkritisches

Bevor die segensreichen Wirkungen des Gottesgeistes zur Sprache kommen, soll kurz die literarkritische Frage erörtert und gelöst werden, ob die VV. 5—7 noch zum ersten EJ-Lied gehören oder nicht. Manche Erklärer wollen nämlich 42, 5—7, denen sie noch die Verse 8—9 hinzurechnen, nicht mehr auf den EJ, son-

[101] Erklärer wie Kittel, Fischer, van der Ploeg u. a. bevorzugen die Lesart des Codex Petropolitanus (916) und des Targum jerôts von ratsats. Der masoret. Text jarûts (rûts) paßt nicht in den Zusammenhang und gibt keinen annehmbaren Sinn.

[102] LXX und Vulg. haben die umgekehrte Wortstellung: κύριος ὁ θεός.

[103] Statt des Jussivs lesen die meisten modernen Erklärer mit dem Targum, Pesch., Vulg. ein Waw consecutivum, also Perfektbedeutung. In der LXX steht nur das dritte Zeitwort (ἔδωκα) im Perfekt. Der Jussiv in der ersten Person ist übrigens sehr selten und verdächtig; vgl. P. Joüon, Grammaire 114 g.

[104] Von jatsar; so auch Duhm, Condamin, Lagrange, Volz, van der Ploeg, Fischer. Vulgata las natsar „servavi te", das von Feldmann und König angenommen wird.

[105] Εἰς φῶς ἐθνῶν fehlt in B, ist aber in A, Codex March., Codex Cryptoferratensis, im Chester Beatty-Papyrus, in Vulg. und Syr. enthalten. Gestrichen von H. B. Swete (The O. T. in Greek 3 [Cambridge 1905] 178), wird die Lesart mit Recht beibehalten von A. Rahlfs (Sept. II 622) und J. Ziegler (Isaias 277).

dern auf Cyrus bezogen wissen[106]. Wir hätten es also in 42, 5—9 mit einem Cyruslied zu tun. Gründe formaler und sachlicher Art werden dafür geltend gemacht.

a) Zunächst verweist man auf die technische Formel koh-'amar ha'el, mit der gewöhnlich ein neues Lied eingeleitet werde. Da im Vorhergehenden Jahweh selber redend auftrete, sei durch die Einleitungsformel, an die dazu noch ein kurzer Hymnus auf den Schöpfergott angefügt wird, ein innerer Zusammenhang ausgeschlossen. — Diese Bemerkung hat gewiß ihre teilweise Berechtigung. Es bleibt immer möglich, daß mit V. 5 ein neues Lied anhebt. Aber damit ist noch nicht gesagt, daß auch eine andere Person auftritt, so daß im ersten Liede (VV. 1—4) vom Ebed, im zweiten (VV. 5—9) von Cyrus die Rede wäre. Wenn es in V. 6 heißt: „Ich habe dich in Gnaden berufen", so kann sich das „dich" doch wohl nur auf die in den VV. 1—4 vorgestellte Persönlichkeit des EJ beziehen. Einige Exegeten betrachten demnach die Verse 5—9 auch als zweites EJ-Lied[107].

Es kann aber auch ein einziges Lied vorliegen. Der Hinweis auf das Wunderwerk der Weltschöpfung dürfte hier ganz am Platze sein[108], da es Zeugnis ablegt von der Allmacht des Schöpfers, der allein dem EJ eine so weltweite Aufgabe stellen und ihm auch die Kraft für deren Erfüllung geben kann[109].

[106] M. Haller, Die Kyros-Lieder des Deuterojesaja, in: Studien zur Religion und Literatur des A und NT. H. Gunkel zum 60. Geburtstag dargebracht, in: FgRelLitANT N. F. 19 (1923) 261 ff.; S. Mowinkel, Die Komposition des deuterojesaian. Buches, in: ZAW 49 (1931) 94 Anm. 4. — In jüngster Zeit haben auch katholische Erklärer in den fünf Versen ein Cyruslied erblickt: Vaccari, in: Miscell. 220 ff. und nach ihm van der Ploeg 30—35.

[107] Condamin 311, Greßmann 293 in seinem Aufsatz: Die literarische Analyse Deuterojesaias, in: ZAW 34 (1914) 297, deutete er die VV. 5—9 noch auf Cyrus; Volz 154. — Die Verse 8—9 gehören jedoch nicht mehr zum EJ-Lied, sondern bilden den natürlichen Abschluß des Götzenprozesses (41, 21—29). „Nach dem Einschub von 42, 1—7 kehrt 42, 8—9 zu der Gerichtsverhandlung 41, 21—29 zurück und gibt ihr den Abschluß", so Feldmann 39; vgl. Fischer I 27—33; Ceuppens 287.

[108] Es ist deshalb nicht nötig, mit Lagrange 369 V. 3 zu streichen, was auch textkritisch nicht angeht.

[109] Man verweist auf Formeln und Ausdrücke in 42, 5—7, die in fast gleichem Wortlaut in 45, 1. 12—13 von Cyrus gebraucht werden: vom EJ heißt es, daß Jahweh ihn in Gnaden berufen und bei der Hand faßte (42, 6), von Cyrus, daß Jahweh ihn bei seiner Rechten faßte und in Gnaden erweckte (45, 1. 13), zu dem gemeinsamen Zwecke, die Ge-

b) Die Einwände gegen die Beziehung der Verse 5—7 auf den EJ rühren aber nach den erwähnten Verfassern hauptsächlich von den zwei Berufstiteln des Ebed her: 'ôr gôjim und b^e^rît 'am.

Der erste Titel „Licht der Heiden" ist im übertragenen Sinn aufzufassen. Die Metapher kann die verschiedensten Güter versinnbilden, materielle und geistige, irdische und himmlische[110]. Was für Güter sind nun hier gemeint? Wer ist der Ebed, der sie vermittelt?

Nach den oben genannten Erklärern wäre Cyrus dieser „Lichtbringer", dadurch nämlich, daß er auf seinen siegreichen Feldzügen überall friedliche Herrschaft und materielle Wohlfahrt begründete[111]. Damit dürfte aber nicht gut übereinstimmen, was der heilige Verfasser über den gewalttätigen Eroberer berichtet, der mit dröhnendem Schritt die Länder durcheilte, Könige und Völker zu Boden stampfend „wie Lehm und wie ein Töpfer, der Tonerde tritt" (41, 25 vgl. 41, 2—3.6; 45, 1—3). Ungezwungener kann man den Ausdruck auf den Messias-Ebed beziehen, der „Erleuchter der Heiden" genannt wird, weil er sie aus der geistigen Finsternis des Heidentums zur Erkenntnis und zum Bekenntnis des wahren Gottes, zur wahren Religion geführt hat (42, 1—4). Im zweiten Lied wird übrigens der EJ ausdrücklich als „Licht der Heiden" (49, 6) bezeichnet.

Schwieriger zu deuten ist der zweite Titel: b^e^rît 'am[112]; wie 'ôr gôjim den „Lichtbringer für die Heiden" bedeutet, so dürfte es am nächstliegenden sein, den Ausdruck b^e^rît 'am, der wahrscheinlich danach gebildet ist[113], als „Bund des Volkes" zu verstehen, wobei der Genitiv wie im ersten Titel ein Genitivus objektivus ist: „Bund für das Volk", Der Ebed wird Mittler eines

---

fangenen heimzuführen (vgl. 42, 7 mit 45, 13). — Doch auch vom Knecht Israel werden Aussagen gemacht, die auffallend an die Terminologie des ersten und zweiten EJ-Liedes erinnern (vgl. 42, 1—4 und 49, 1—6 mit 41, 1—2. 8—10. 13), ohne daß dadurch der EJ und der Knecht Israel identisch sind; siehe Fischer 54.

[110] Siehe A. M. Gierlich, Der Lichtgedanke in den Psalmen, in: FreibThSt 56. Heft, Freib. i. Br. 1940; altorientalische Parallelen bei L. Dürr, Ursprung und Ausbau... 105—11.

[111] Vaccari versteht darunter das „benessere materiale o sociale quale quello che portava Ciro", in: Miscell. 222.

[112] Duhm geht der Schwierigkeit aus dem Weg durch die ganz willkürliche Korrektur p^e^dût „Loskauf, Erlösung des Volkes" (S. 287).

[113] Greßmann 294, König 371.

Bundes sein, den Jahweh mit seinem Volke schließen wird[114]. So gedeutet, kann der Ausdruck nur auf den EJ bezogen werden.

Dagegen hat man eingewendet, daß b^e^rît ursprünglich nicht „Bund, Vertrag" mit gegenseitigen Pflichten und Rechten bedeute, sondern „Festsetzung, Stiftung"[115], mit Berufung auf διαθήκη der LXX und ein Verbum barah im Sinn von „bestimmen"[116]. Von hier aus ist dann nur ein Schritt zur Bedeutung von „Festsetzung" im Sinne von „Gesetz". Danach wäre Cyrus das „Gesetz des Volkes" oder der „Gesetzgeber des Volkes"[117]. Wenn nun auch die etymologische Erklärung von b^e^rît unsicher ist, so enthalten doch die ernstlich in Betracht kommenden Deutungsversuche[118] irgendwie den Bundesgedanken, sei es, daß man von der Idee des Bundes selber oder von den feierlichen Gebräuchen bei Abschließung desselben ausgeht. Am ehesten dürfte wohl b^e^rît vom assyrischen barû = „fesseln", binden und dem davon gebildeten birtu = „Fesselung" abgeleitet sein. Danach wäre b^e^rît die Bindung des bisher freien Willens durch die Fesseln des Vertrages[119]. Die griechische Wendung für Bundesschluß „ὅρκια τέμνειν" scheint diese Auffassung zu bestätigen, da ὅρκος, ὅρκιον ursprünglich „Schranke, Fessel" bedeutet[120].

---

[114] Die mannigfaltigen Erklärungsversuche siehe bei König 372 f.

[115] Volz 156, Vaccari: „costituzione, erezione" in: Miscell. 221.

[116] Doch ist sehr wahrscheinlich für barû, 1 Sm 17, 8 auf Grund von LXX bacharû zu lesen; vgl. P. Dhorme, Les livres de Samuel (Paris 1910) 148; L. G. Da Fonseca, Διαθήκη — Foedus an Testamentum, in: Bib 8 (1927) 43.

[117] Van der Ploeg 31 f.; nun mit Vorbehalt auch Vaccari in der Besprechung des angeführten Werkes, in: Bib 19 (1938) 465, nachdem er den Ausdruck zuerst als materielle Wiederherstellung des israelitischen Volkes gedeutet hatte, in: Miscell. 221 f.

[118] Eine Übersicht der Deutungen siehe bei Da Fonseca, a. a. O. 43—46; Johs. Pedersen, Der Eid bei den Semiten, in: Studien zur Geschichte und Kultur des islam. Orients, 3. Heft (Straßburg 1914) 45 Anm. 1.

[119] P. Karge, Geschichte des Bundesgedankens, in: AtlAbh 2, 1—4 (1910) 228 f.; Da Fonseca, a. a. O. 45; R. Kraetzschmar, Die Bundesvorstellung im AT in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Marburg 1896) 245.

[120] „Ce qui enferme ou contraint", M. A. Bailly, Dict. grec-français (Paris 1910) 1402.

Zwei andere Ansichten bestimmen die Grundbedeutung von b^e^rith nach den feierlichen Zeremonien, die bei Abschluß von Verträgen üblich waren:

So ergibt sich aus dem Gesagten, daß b^e^rît ursprünglich sehr wahrscheinlich den „Bund" mit gegenseitigen Pflichten und Rechten bezeichnet und erst in zweiter Linie die Bestimmung, das Gesetz[121].

Wie dem auch sei, den EJ als „Gesetzgeber des Volkes" zu feiern, das ließe sich vom sachlichen Standpunkt aus immer noch rechtfertigen[122]. Aber es entspricht wohl nicht den geschichtlichen Tatsachen, Cyrus als Gesetzgeber des Volkes Israel zu bezeichnen. Ihn einen Gesetzgeber der Menschheit zu nennen,

a) J. Hempel denkt mit anderen Erklärern an den hebr. Stamm barah „essen", weil der Bund vor allem durch ein gemeinsames Mahl besiegelt worden sei, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart 1 (1927) 1360; N. Schlögl, in: LThK 2 (1931) 632. Doch diese Hypothese hat keine genügend feste Stütze im atl Schrifttum; vgl. G. Quell, in: Theol. Wörterbuch zum NT, herausgegeben von G. Kittel 2 (Stuttgart 1935) 107 f.

b) Weil bei Abmachungen oder Verträgen gewöhnlich Opfertiere zerschnitten wurden, so hätte man nach dieser Opferzeremonie den Bund selber „Schneidung" genannt, wie aus dem Terminus technicus karat b^e^rît (z. B. Gn 15, 10. 18; 26, 28; Ex 24, 8 usw.) erhelle; so E. Kautzsch, Bibl. Theologie des AT (Tübingen 1911) 59.

[121] „Dicitur dari in foedus populi, i. e. ut sit mediator foederis pro populo, ut foedus illud cum populo quod propter populi peccata erat violatum, denuo restituat novumque condat", Knabenbauer-Zorell 125. So auch die Kommentare von König, Condamin, Feldmann, Augé, Fischer. Ferner J. J. P. Valeton, Das Wort b^e^rît in den jehovistischen und deuteronomischen Stücken des Hexateuchs sowie in den verwandten geschichtlichen Büchern, in: ZAW 12 (1892) 233; Joh. Behm, Der Begriff διαθήκη im NT (Leipzig 1912) 27—31; R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel (Stuttgart 1927) 222; Ceuppens 286; F. Zorell, Lexicon 129; P. Heinisch, Theologie des AT 312. — Klarer läge allerdings die Sache, wenn es statt der locutio praegnans hieße b^e^rît 'et-'am oder wenigstens b^e^rîtî 'am, wie Vaccari, auf Gn 9, 9; Mal 2, 4 bzw. Lv 26, 42, hinweisend, in der Besprechung von J. Fischer, Das Buch Is 2 (Bonn 1939) bemerkt, in: Bib 20 (1939) 313. Aber in den angeführten Belegen spricht Jahweh vom Bund, den er schließen will; in Is 42, 6 vom Ebed, der „Bund des Volkes" ist. Also doch nicht ganz dieselbe Sachlage.

[122] Übrigens stehen die zwei Begriffe „Bund" und „Gesetz" nicht so weit auseinander. Für gewöhnlich liegt auch dem Gesetz, der Gesetzessammlung, die Gegenseitigkeit der Verpflichtung zugrunde. Nach den von Gott dem Volke auferlegten und von diesem angenommenen Bedingungen des Sinaibundes bezeichnet dibre(i) b^e^rît Gottes Gesetz, den Dekalog (z. B. Ex 34, 28; vgl. Dt 9, 9; Ex 24, 7; 4 Kg 23, 2); siehe Fischer 53.

scheint das neben dem Plural gôjim im Singular stehende 'am zu verbieten. In Is 40—48 hat Cyrus nur eine Aufgabe an Israel zu erfüllen. Damit kommen wir zur Frage, auf wen 'am im EJ-Lied hinweist. Eine Reihe von Auslegern denken ganz allgemein an das Menschenvolk unter Berufung auf den V. 5, wo tatsächlich 'am die Menschheit bedeutet[123]. Doch es besteht keine zwingende Notwendigkeit, auch in unserem Vers den Kollektivbegriff anzunehmen. Wie schon gesagt, erwartete man neben gôjim eher 'ammîm. Die alttestamentliche Theologie kennt übrigens den Gedanken eines Bundes Jahweh mit der Menschheit, eines Bundesmittlers für das Menschenvolk, nicht[124]. Wenn die Propheten vom Neuen Bunde reden, so kann nur der Bund, den Jahweh in der messianischen Zeit mit seinem Volke, das ist mit Israel, schließen wird, in Frage kommen (vgl. Is 55, 3b; 59, 21; 61, 8; Jer 31, 31 ff.; Ez 16, 60 ff.; 34, 25; Mal 3, 1).

So ist es am einfachsten, die VV. 5—7 auf den EJ zu beziehen und dem ersten Liede zuzurechnen. Man kann dabei wohl zugeben, daß 42, 1—7 nicht ein Lied aus einem Gusse ist. Der Prophet kann bei Einfügung von 42, 1—4 in den Rahmen des „Trostbuches" die VV. 5—7 als eine Art Überleitung zur Prophetie von der Erlösung aus Babel hinzugedichtet haben, als eine Art „Verbindungsstrophe"[125].

1. Erwählung und Geistesbesitz des Ebed

(42, 1 abc)

Unvermittelt und in feierlicher Weise, gleichsam mit dem Finger auf ihn hinweisend, stellt Jahweh dem Volke seinen Ebed vor: Ecce servus meus! Parallel zu 'abdi steht b^e^chiri „mein Erwählter". In den Psalmen werden auch Moses (106, 23) und David (89, 4) die Erwählten Jahwehs genannt, in Is II auch das Volk Israel (43, 2; 45, 4); aber nur von unserem Ebed heißt es, daß Jahweh sein Wohlgefallen an ihm habe (ratsah).

Wer ist nun diese außergewöhnliche Persönlichkeit?

[123] Z. B. Marti, Volz, van der Ploeg 31 f., Hoepers 64 f.

[124] Feldmann 58.

[125] Vgl. die Kommentare von Duhm, Skinner, König, Fischer, Augé, Ceuppens 285 f.; P. Heinisch, Theologie des AT 312.

Im alttestamentlichen Sprachgebrauch kann Ebed sowohl einen wirklichen Sklaven[126] als auch einen hohen königlichen Beamten[127] bezeichnen. Über dieser sozialen und politischen Bedeutung steht die religiöse. Im einen wie im andern Fall bezeichnet der Ausdruck stets ein Abhängigkeitsverhältnis. Mit Vorliebe werden im Alten Testament Männer, die nicht im Dienste eines irdischen Herrn, sondern des höchsten Gott-Königs stehen, mit dem Ehrennamen „Ebed Jahweh" ausgezeichnet. Es sind Männer, die sich durch ihre Gottesverehrung besonders hervortaten, wie Abraham[128], Josue[129], David[130], Zorobabel[131]. Mit diesem Titel werden aber vornehmlich die Propheten bezeichnet, die in einem besonders innigen Verhältnis zu Jahweh stehen und mit der besondern göttlichen Aufgabe betraut werden, Gottes heiligen Willen zu verkünden, wie zum Beispiel Moses[132], Elias[133], Isaias (20, 3)[134].

Zu diesem auserlesenen Kreis gehört auch der Gottesknecht, der größte unter den Propheten Israels. Bereits Moses stellt das Erscheinen dieses Ebed in Aussicht: „Einen Propheten wie mich wird der Herr, dein Gott, dir mitten unter deinen Volksgenossen erstehen lassen... Meine Worte werde ich ihm in den Mund legen, damit er ihnen alles kundtut, was ich ihm gebiete" (Dt 18, 15 ff.). Damit wird in Aussicht gestellt, daß auch in der Folgezeit Gott der Herr Propheten erwecken wird, die dem Volke seine Weisungen verkünden werden. In unserem Ebed aber wird das Prophetentum seine höchste Vollendung finden[135]. Er wird der Prophet schlechthin sein und daher der Ebed Jahweh.

[126] Z. B. Gn 9, 25; 12, 16; Ex 21, 2.

[127] Z. B. 2 Sm 10, 2; 4 Kg 22, 12.

[128] Gn 26, 24; Ps 105, 6. 26.

[129] Jos. 24, 29; Richt 2, 8.

[130] 2 Sm 3, 18; 7, 5. 8; 3 Kg 3, 6; 8, 66; 11, 13; 14, 8; 4 Kg 7, 19; 15, 34; 20, 6; Is 37, 35; Jer 33, 21 f. 26; Ps 18, 1; 36, 1; 78, 70.

[131] Agg 2, 23.

[132] Ex 14, 31; Nm 12, 7; Dt 34, 5; Jos 1, 2. 7; 9, 24; 11, 15; 3 Kg 8, 53; 4 Kg 21, 8; Mal 3, 22; Ps 105, 26; Neh 1, 7. 8; 9, 14.

[133] 4 Kg 9, 36; 10, 10.

[134] Im kollektiven Sinn werden auch die Propheten Ebed Jahweh genannt, z. B. 4 Kg 9, 7; Is 44, 26; Jer 7, 25; Am 3, 7; in Is 40—48 auch das Volk Israel, 41, 8; 42, 19; 43, 10; 44, 1. 2. 21; 45, 4; 48, 20.

[135] Zur Erklärung der Stelle siehe A. Bea: „Agi quidem de serie, sed ita ut in ea Christus non tantum includatur, sed consideretur ut

Dieser außergewöhnliche Ebed kann niemand anders sein als der Messias. Im 1. und 2. EJ-Lied wird er zwar zunächst als anderer Moses geschildert. Aber wenn er auch einige Züge des Moses an sich trägt, so reicht er andererseits weit über die große Prophetengestalt Israels hinaus.

Wie einst Moses das israelitische Volk aus der ägyptischen Knechtschaft befreite und ins Gelobte Land führte, so wird der EJ das Volk Israel aus der babylonischen Gefangenschaft herausführen (42, 7; 49, 9 a) und in der Heimat wiederherstellen (49, 6 a. 8 b)[136]. Der EJ wird auf dem neuen Exodus, den der Prophet mit satten Farben schildert (Is 40, 3 ff.; 41, 18 ff.; 48, 20 ff.; 51, 3; 52, 13), Führer sein.

Wie ehedem Moses im Namen des Volkes einen Bund mit Jahweh schloß (Ex 24), so wird der EJ zum Bundes-Mittler zwischen Gott und Israel bestellt (42, 6; 49, 8).

Wie Moses seinem Volke die Thora (Ex 24, 12) und die Rechtssatzungen (mišpatîm Ex 21, 1; 24, 3; Dt 4, 1) Gottes verkündete, so wird der EJ allen Völkern der Erde die Thora (Is 42, 3) und das Recht Jahwehs (Is 42, 1. 4) hinaustragen.

Der EJ wird also zum Teil als anderer Moses geschildert: er ist Führer auf dem neuen Exodus und Mittler eines neuen Bundes. Neben diesen Berührungspunkten bestehen aber wesentliche und tiefgehende Unterschiede, die den EJ weit über Moses und überhaupt über jede zeitgeschichtliche Persönlichkeit hinausheben. Die Seelsorgearbeit des EJ wird sich auf die Völker der ganzen Erde erstrecken. Durch diesen universalistischen Zug weitet sich die Aufgabe an Israel zur Aufgabe an der ganzen Welt[137]. Dieser gewaltige Universalismus in der prophetischen Verkündigung und Sendung, das stellvertretende Sühneleiden und die höchste Verherrlichung des EJ „sprechen allen Gesetzen

prophetismi culmen et summa perfectio": De Pentateucho 218; vgl. Ceuppens 112; Heinisch, Theol. des AT 312.

[136] Zur Exegese dieser Stellen siehe weiter unten.

[137] Die kollektive Deutung, die im realen oder idealen Israel oder in einer frommen Minorität den Ebed erblickt, muß scheitern an der Tatsache, daß der EJ eine Aufgabe an Israel hat (49, 6). W. Rudolph stellt fest: „Diese Ablehnung der Kollektivdeutung ist unter den deutschen Alttestamentlern in siegreichem Vordringen begriffen", in: Die Ebed-Jahweh-Lieder als geschichtliche Wirklichkeit, in: ZAW 46 (1928) 136. Bei den Exegeten angelsächsischer Zunge ist die Kollektivdeutung immer noch die bevorzugte, wie auch bei den Vertretern der französischen protestantischen Exegese; vgl. A. Lods, Les prophètes d'Israel et les debuts du Judaïsme (Paris 1935) 275—280.

der Geschichte Hohn und lassen sich daher nicht bei einer historischen Gestalt, sondern nur bei einer Idealfigur des Glaubens erklären"[138]. Aus dieser Feststellung spricht die Erkenntnis, daß die rein zeitgeschichtliche Deutung weit hinter dem isaianischen EJ-Bild zurückbleibt. Im Messias allein hat sich der Inhalt dieser Weissagungen voll und ganz erfüllt. Mit Recht bezieht daher der Evangelist Matthäus Is 42, 1—4 auf Christus[139].

Nach der Berufung die Weihe. In der alttestamentlichen Heilsordnung fanden die Wirkungen des Gottesgeistes ihren höchsten Ausdruck im Charisma der Prophetie. Der eigentliche Träger der rûᵃch jahweh ist der Prophet (Os 9, 7; vgl. Nm 11, 17; Is 48, 16; 61, 1; Ez 2, 21; 11, 5; Mich 3, 8). In ihm bewirkt der Gottesgeist die Gabe der Inspiration, das ist den Empfang göttlicher Weisungen und den Auftrag zu deren unerschrockenen Verkündigung. Der Prophet spricht im Namen Gottes zum Volke; er steht als Mittler zwischen Gott und Volk.

Das ist auch die Aufgabe des EJ, des größten aller Propheten. Gleich das erste Gottesknecht-Stück erwähnt darum ausdrücklich den Geistesbesitz des Ebed: unerschütterliche Grundlage und untrügliches Kennzeichen seines prophetischen Berufes. Ein für allemal wird der EJ mit der Gabe des Gottesgeistes ausgerüstet werden, die vom Augenblick der Erwählung an nie mehr von ihm weichen wird[140]. Wie einst der Gottesgeist in Fülle auf Moses ausgegossen wurde (Nm 11, 17), so wird in ungleich höherem Maße der andere größere Moses Träger des Gottesgeistes sein für die Ausübung des ihm von Jahweh selber aufgetragenen erhabenen Berufes. Die rûᵃch Jahweh ist für den EJ die nie versiegende Quelle der prophetischen Inspiration; auf der Geistesmitteilung beruht letzten Endes das Geheimnis der übermenschlichen Kraft für die Ausführung der mit viel Leiden und Hindernissen verbundenen weltumspannenden Erlösertätigkeit des EJ (vgl. 49, 5, wo der EJ bekennt: „Mein Gott ward mir Stärke!").

Somit ist das Charisma der Prophetie dem Ebed nicht in erster Linie für die eigene Heiligung, sondern für die Bekehrung der Heidenwelt und die Befreiung Israels aus den Ketten von Gefangenschaft und Sünde geschenkt worden.

---

[138] Greßmann 223. Zu den mannigfachen Erklärungsversuchen der nichtkatholischen Exegese bemerkt Lagrange: „L'histoire de l'exégèse de ce morceau ne fait guère honneur à la critique qui s'est écartée du sens naturel pour écarter le surnaturel" (de Judaïsme avant Jésus-Christ, 368).

[139] Für nähere Einzelheiten siehe Condamin 339, Fischer II 85—87; Vaccari, Miscell. 241—244.

[140] Volz 152.

2. *Die prophetische Sendung des EJ*

In der Fülle und in der Kraft des Gottesgeistes wird der EJ die ihm zugewiesene doppelte Aufgabe erfüllen: die Aufgabe an den Völkern und die Aufgabe an Israel.

A. Die Bekehrung der Heidenwelt (42, 1—4. 7)

Moses vermittelte nur dem kleinen Volke Israel die Thora. Die andern großen Prophetengestalten, ein Elias, ein Isaias, ein Ezechiel, ein Jeremias, ein Daniel haben ihre Seelsorgetätigkeit nur am eigenen Volke ausgeübt. Der EJ nun — das ist das unerhört Neue in der Heilspredigt des Isaias — durchbricht die nationalen Schranken. Weit offen steht dem EJ das Tor zur Heidenwelt: „Recht wird er zu den Völkern hinaustragen" (V. 1).

Mišpath (von šaphath = die richterliche Tätigkeit ausüben) bezeichnet ursprünglich das Gericht, sei es dessen Vollzug (Lv 19, 15; Dt 17, 8) oder die Rechtssache (Nm 27, 5; 2 Sm 15, 4) oder den Rechtsspruch (3 Kg 3, 28; Ps 17, 2; 72, 1), dann die Rechtsnorm, die sich aus den richterlichen Entscheidungen herausbildet, das Recht, das Gesetz (Ex 15, 25; Lv 19, 37; Dt 5, 1; 4 Kg 17, 37; Ps 81, 5 usw.). Hier bezeichnet mišpath nach dem ganzen Zusammenhang die objektiven religiösen und sittlichen Normen, die die Beziehungen der Völker zu Jahweh regeln. Es ist die göttliche Rechtsordnung oder im weiteren Sinne die wahre Religion, wie bei den Arabern „din", die der EJ allen Völkern bis an die Grenzen der Erde verkünden wird[141].

---

[141] „Il diritto tanto speculativo (la verità religiosa), che pratica (la legge)" Vaccari, in: La Redenzione 3 Anm. 2. Diese Bedeutung von „Recht" nehmen auch an Feldmann, König, Fischer, Augé. Ferner Lagrange 369: „le droit divin"; W. Eichrodt, Theologie des AT I 22. — Die Übersetzung mit „Wahrheit" (Volz, Kalt) ist wohl zu allgemein und berücksichtigt nur die Seite des Verstandes. — Die Wiedergabe durch Ceuppens: „Complexus divinorum praeceptorum seu obligationum moralium" (S. 283), m. a. W. das Rechte, zieht nur die Seite des Willens in Betracht. — Marti, Greßmann 289 und van der Ploeg 27 f. übersetzen: „die wahre Religion". Damit ist aber wohl eher das subjektive Element, die persönliche religiöse Betätigung, die Religiosität gemeint. Dafür besitzt der Hebräer zwei feststehende Ausdrücke, da'at jahweh, die Tätigkeit des Verstandes (z. B. Is 11, 2; Ps 139, 6; Spr 3, 20), jirᵉ'at jahweh, die des Willens umfassend (Is 11, 2; 33, 6; Ps 34, 12; Spr 1, 7).

aber auch ein nimmermüder und unbeugsamer Gottesstreiter, der nicht ruhen noch rasten wird, solange die wahre Religion nicht auf der ganzen Erde begründet sein wird. Wenn die Propheten, wie ein Isaias, ein Jeremias, ein Ezechiel, ein Amos, ein Michäas, für die Erfüllung ihres schweren Berufes inmitten des kleinen Volkes Israels schon mit besonderer göttlicher Kraft (vgl. Is 6, 6—9; Jer 1, 17—19; Ez 3, 8—9; Am 3, 8) oder mit Gottes Geist (Mich 3, 8) ausgestattet wurden, so braucht der EJ, der die rohen, sittenlosen und götzendienerischen Heidenvölker für die erhabenen Grundsätze der Jahweh-Religion gewinnen soll, erst recht außergewöhnliche göttliche Hilfe. Er kennt gar keine Entmutigung und auch kein feiges Nachgeben, da der Gottesgeist ihm übermenschliche Kraft einflößt. Da Gott selber seine Stärke ist (Is 49, 5; 2. Lied), macht er sein Anlitz hart wie Kieselstein (Is 50, 7; 3. Lied, vgl. Ez 3, 8. 9). Sanftmut und Standhaftigkeit, diese zwei hervorstechendsten Züge im Bilde des EJ, werden ihn immer und überall auf den Pfaden der Weltmission begleiten. Im schönsten Lichte aber werden diese zwei Tugenden im sühnenden Leiden und Sterben des EJ erstrahlen (Is 53, 7—10). Einen Anklang an diese herrliche Charakterschilderung finden wir noch im jüngsten Buche der alttestamentlichen Literatur: „Mit Hohn und Mißhandlung laßt uns ihn prüfen, damit wir seine Sanftmut erkennen und seinen Starkmut erproben", sprechen die Gottlosen vom Gerechten per excellentiam (Weish 2, 19).

Eine gewaltige Aufgabe harrt des EJ! Eine Welt und Völker umspannende Berufsaufgabe, vor deren Größe die Sendung der Propheten Israels erblaßt. Dauernd wird für die Ausübung dieser Weltmissionärtätigkeit die rûªch jahweh als Quelle prophetischer Inspiration und übermenschlicher Kraft auf ihm ruhen.

Damit erschöpft sich aber der Beruf des EJ noch nicht. Jahweh weist seinem Knechte eine zweite, wenn auch geringere Aufgabe zu: die Rückführung Israels aus der Gefangenschaft in die Heimat. Zur Ausführung des großen Werkes wird der Gottesgeist als charismatische Berufsgnade im Ebed walten, ähnlich wie seinerzeit in Moses beim Auszug aus Ägypten (vgl. Nm 11, 17; Is 63, 10 ff.).

B. Aufgabe des EJ an Israel
(42, 5—7)

An die Einleitungsformel: „Also spricht Gott Jahweh" schließt sich unmittelbar ein passender Hinweis auf die Weltschöpfung an, worin sich am allerdeutlichsten Gottes Allmacht

offenbart: Jahweh, der Himmel und Erde erschaffen, der allem Menschenvolk das Leben gegeben, hat auch den Ebed für die Ausführung seiner hohen Berufsaufgabe ausgebildet. Während in den VV. 1—4 Jahweh selber über seinen Ebed spricht, wendet er sich in den VV. 6—7 durch den Mund des Propheten zu seinem Ebed, dessen Doppelaufgabe an Israel und an den Heidenvölkern in chiastischer Anordnung umschreibend[149].

„Bund des Volkes" × „Licht der Heiden"
„Augenöffnung" „Herausführung aus dem Gefängnis".

Vom Berufstitel „Licht der Heiden" war bereits die Rede. Jahweh hat den charismatischen Ebed auch gemacht zum „Bunde des Volkes". Der gleiche Ausdruck kehrt im zweiten EJ-Lied wieder, wo er näher bestimmt wird: Jahweh hat den EJ zum „Bunde des Volkes" gebildet, das ist zum „Vermittler des Bundes mit seinem Volke", damit er das zerstörte Land aufrichte, die verödeten Erbteile austeile, die Gefangenen aus Kerkerdunkel befreie (49, 8 cd 9 a). Das setzt die Rückführung des Volkes aus Babel und dessen Aufrichtung in der Heimat voraus, wie im vorhergehenden V. 6 verheißen wird[150]. Es besteht also ein ursächlicher Zusammenhang zwischen der Aufgabe des EJ, „Bund des Volkes" zu sein, und der Restitution des Volkes Israels. Von hier aus fällt Licht auf den gleichen Berufstitel „Bund des Volkes" in 42, 7. Man ist berechtigt, den zweiten Infinitiv in V. 7, „um herauszuführen aus dem Kerker Gefangene, aus dem Hause der Haft, die in Finsternis sitzen", als Ausdeutung von „Bund des Volkes" zu verstehen. Jahweh hat seinen Knecht zum Vermittler des Bundes mit seinem Volke bestellt, damit er Israel aus der babylonischen Gefangenschaft befreie und ins Heilige Land zurückführe[151].

Im zweiten Lied wird diese Aufgabe noch deutlicher gezeichnet. Jahweh hat seinen Knecht vom Mutterleib an für sich gebildet, auf daß er „Jakob zu ihm zurückführe und Israel zu ihm[152] versammelt werde" (49, 5 ab). Weiter heißt es: Jahweh

[149] Diese formalen Unterschiede dürften höchstens beweisen, daß 42, 5—7 späterer Abfassung ist und wohl bei Einfügung der EJ-Lieder in das Trostbuch ebenfalls aufgenommen wurde.

[150] Es kann danach nur ein Bund mit dem Volke Israel gemeint sein, nicht allgemein mit der Menschheit.

[151] Die Infinitive in V. 7 sind final zu fassen mit dem Ebed als Subjekt, nicht gerundivisch mit Jahweh als Subjekt, wie Marti 288 und andere möchten. Vgl. Condamin 299, Fischer 54.

[152] Lies Qere lô; auch Targum und Aquila; vgl. BH.

hat ihm, dem Knechte, die Aufgabe gestellt, „die Stämme Jakobs aufzurichten und die Bewahrten Israels zurückzubringen (49, 6), „das Land aufzurichten, die verödeten Erbteile auszuteilen" (49, 8 cd); die Gefangenen aus der Haft und dem Dunkel des Kerkers herauszuführen (49, 9 a).

Wie sind nun diese Aussagen von Befreiung aus Kerker und Gefängnis, von Heimführung und Aufrichtung der Stämme Israels durch den EJ zu deuten?

Man hat diese Bilder in rein geistigem Sinne verstehen wollen: in seiner Eigenschaft als Prophet sei es Aufgabe des EJ, das abtrünnige Volk Israels aus der Knechtschaft der Sünde zu befreien und zu Jahweh zurückzuführen[153]. An all diesen Stellen spricht der Gedanke der Erlösung aus der Knechtschaft der Sünde und aus der Finsternis der religiösen Unwissenheit Israels gewiß mit, wie aus 49, 4. 5 ab klar hervorgeht. Der Prophet hat aber auch und wohl in erster Linie an die Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft und an die Rückführung des Gottesvolkes nach Palästina gedacht: denn in Is II bezeichnen die Wendungen von Kerker und Haft immer nur die Erlösung aus Babel[154], wie im Pentateuch die Errettung aus der ägyptischen Knechtschaft. So wird in 42, 7 und erst recht in den Parallelstellen des zweiten EJ-Liedes der Gottesknecht als Führer auf dem neuen Exodus dargestellt. In 49, 6 heißt es vom Ebed: „Zu gering ist es, daß du mir Knecht seiest, um aufzurichten die Stämme Jakobs und die Bewahrten Israels zurückzuführen, und so mache ich dich zum Lichte der Heiden"[155]. Nach dieser Übersetzung erschöpft sich der Beruf des EJ nicht in der Aufrichtung der Stämme Israels, es fällt ihm die noch größere Aufgabe zu, den Heiden Licht zu sein. So verstanden, läßt der Text keinen Zweifel darüber zu, daß dem EJ eine doppelte Aufgabe obliegt: eine kleinere, geringere: die äußere Restitution des Volkes Israel, und eine

[153] So Knabenbauer-Zorell 126. 256, Feldmann 59. 129, van Hoonacker 254, Kalt 316. 335, Ceuppens 286. 291, Lagrange 369. 371.

[154] „Le metafore tolte dal carcere significano qui certo la liberazione dalla cattività babilonese", Vaccari, in: Miscell. 222; vgl. noch van der Ploeg 33, Fischer 54.

[155] In unserer Wiedergabe ist die Halbzeile mihjôtᵉka li 'ebed Subjekt von naqel (part. niph. von qalal). Zur Konstruktion vgl. Ez 6, 17. Der Beruf des EJ, die Stämme Israels aufzurichten, wird also verglichen mit der größeren Aufgabe, Licht der Heiden zu sein. Siehe Fischer 104.

größere, umfassendere: die Bekehrung der Heiden[156]. Dem großen Moses gleich wird der mit Gottesgeist ausgerüstete EJ Israel aus der Verbannung heimführen und wiederherstellen. Eine Bestätigung dieser Auffassung dürfte man darin erblicken, daß die EJ-Lieder in Zusammenhängen stehen, die auf den neuen Exodus hinweisen[157].

Hier nun bietet das Erfüllungsproblem eine Schwierigkeit. Dem Propheten scheint die Erlösung durch den Ebed-Messias mit der Befreiung des Judenvolkes aus Babel zusammenzufallen. Es wird somit dem EJ eine Tätigkeit zugeschrieben, die er in Wirklichkeit nicht hatte; denn die Erlösung des in der babylonischen Gefangenschaft schmachtenden Israel und das Auftreten des Ebed-Messias trennen mehrere Jahrhunderte voneinander.

Es hieße der Schwierigkeit aus dem Wege gehen, ohne sie zu lösen, wollte man den Exodus aus Babel einfach ins Geistige umbiegen. Denn die Texte reden klar und deutlich vom geschichtlichen Auszug aus Babel, der allerdings ohne sittliche Umkehr nicht denkbar ist[158]. Der Ebed-Messias wird als Befreier und Führer des Volkes auf dem neuen Exodus dargestellt[159].

Letztere Schwierigkeit hat man neuestens dadurch zu lösen versucht, daß man die diesbezüglichen Aussagen in 42, 7 und 49, 8. 9 a auf Cyrus bezog[160] und 49, 6, Aussagen, die sicher zum zweiten EJ-Lied gehören, in dem Sinne deutete, daß die Aufrichtung der Stämme Jakobs und die Heimführung

[156] Ausleger wie Dillmann-Kittel 426, Feldmann 128, van der Ploeg 41 f. fassen als Subjekt von naqel die Infinitive lehaqîm und lehaqîm; deuten min komparativ und hejôteka li 'ebed „dein mir Knecht sein", also: „Die Stämme Israels aufrichten... (Die Aufrichtung der Stämme Israels = Subjekt) ist geringer als dein mir Knecht sein", das heißt ist zu gering für deinen Knechtsberuf. Demnach käme die Heimführung der Stämme Israels und deren Aufrichtung in Palästina für den Ebed gar nicht in Frage. Grammatikalisch ist diese Wiedergabe immerhin möglich; aber sie paßt nicht gut in den Zusammenhang des Liedes. Nach V. 8 wird der Ebed das wiedergewonnene Land aufrichten und die verödeten Ländereien unter die Stämme verteilen. Siehe Fischer 104 f.

[157] Vgl. 41, 17—20; 48, 20—22; 51, 3; 52, 11—12.

[158] 42, 7; 49, 6. 8. 9 a; vgl. 43, 14; 44, 26; 48, 20.

[159] 42, 6. 7; 49, 5. 6. 8. 9 a.

[160] Vaccari und van der Ploeg. Siehe oben S. 102—107.

der Bewahrten Israels überhaupt nicht zum Aufgabenkreis des EJ zu rechnen seien[161].

Doch dürften nach den weiter oben gemachten Ausführungen 42, 6. 7 und damit auch 49, 8. 9 a ungezwungener auf den EJ als auf Cyrus Bezug haben. Im Zusammenhang damit wird auch in 49, 6 die Heimführung des Volkes, wenn auch als die kleinere Aufgabe, dem EJ zugeschrieben. Sohin wird der heilige Verfasser mit mehr Wahrscheinlichkeit den EJ als andern Moses, als Führer auf dem neuen Exodus haben schildern wollen[162].

Es wäre aber verfehlt, wenn man daraus schließen wollte, nach Auffassung des Propheten bestände das Werk des EJ in der tatsächlichen Heimführung des Volkes aus Babel und dessen Wiederherstellung in der Heimat. Indem der Prophet dem EJ die weltweite Aufgabe der Heidenbekehrung zuschreibt, gibt er deutlich zu verstehen, daß der Ebed nicht in einen zeitgeschichtlichen Rahmen hineinpaßt und daher nur eine Person der Zukunft sein kann.

Nach Isaias herrscht zwar eine innige Beziehung zwischen Erlösung aus Babel und Anbruch der messianischen Zeit. Die Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft ist eine notwendige Vorstufe des kommenden Heiles. Denn die heimkehrenden Exulanten bildeten, geschichtlich gesehen, den Wurzelstock, aus dem ein heiliger Same, das neutestamentliche Gottesvolk hervorsprießen sollte (Is 6, 13). Die Befreiung aus Babel ist aber schon an sich ein Bild der viel tiefer gehenden Befreiung aus der Knechtschaft der Sünde durch den Ebed-Messias; das Exil war ja letzten Endes nichts anderes als eine Strafe für die Sünden Israels, Sünden und Strafe, deren Beseitigung mit der Befreiung aus dem Exil eingeleitet wurden. So ist es begreiflich, wenn der Prophet die Erlösung aus Babel und das messianische Heil in einer Ebene sieht, ohne Perspektive, ohne zeitlichen Abstand[163].

[161] Für Vaccari wäre die Rückführung aus Babel und die Kolonisation eher Aufgabe Israels (Miscell. 221, Anm. 3), während nach van der Ploeg (S. 38 ff.) das vielmehr Sache Jahwehs wäre.

[162] Vgl. Fischer I 194 f; ders., Das Buch Is II 18—21. 54. 104—108; Hoepers 18—20. 63—66. 119; W. Rudolph, Der exilische Messias, in: ZAW 43 (1925) 110 f.; R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel III. (Stuttgart 1927) 226.

[163] Vgl. Joh. Schildenberger, Weissagung und Erfüllung, in: Bib 24 (1943) 118—122; Garofalo 204—207.

Wenn der Prophet nun auch den Heilsbringer, den EJ, als Führer auf dem neuen Exodus, als Befreier und Rückbringer, schildert, so will er nicht vom persönlichen Erscheinen des Ebed reden, wohl aber von seinem wirkursächlichen Eingreifen in das Heilsgeschehen. Der ganze göttliche Heilsplan ist ja auf den Messias hingeordnet. Alles geschieht im Hinblick auf seine kommende Erlösertätigkeit. Hinter den großen heilsgeschichtlichen Ereignissen des Alten Testaments steht immer wieder die Person des Messias, der durch sein unsichtbares Eingreifen deren Gang bestimmt und leitet. So darf es nicht befremden, wenn nach Auffassung des Propheten die Erlösung aus Babel nicht „ohne Einwirkung und Rückwirkung der Erlösertat des Knechtes Messias"[164] sich vollziehen wird.

Nach obigen Ausführungen ist die rûªach jahweh die Seele des isaianischen Messiasbildes. Der Messias als König ist dauernd mit der Fülle des Gottesgeistes ausgerüstet, so daß er eine vollkommen gerechte Regententätigkeit ausüben wird. Auf Grund dieser charismatischen Herrschaft wird er eine herrliche Friedenszeit heraufführen, nicht nur in der menschlichen Gesellschaft, sondern auch in der Tierwelt.

Aber auch auf den Messias als Gottesknecht hat Jahweh für die Erfüllung seiner doppelten Aufgabe seinen Geist gelegt. Israel wird der EJ auf dem neuen Exodus aus Babel nach der Heimat führen. Somit bewirkt hier der Gottesgeist ähnlich wie in Moses hervorragende charismatische Führereigenschaften. Die Heiden wird er durch die Verkündung der religiös-sittlichen Grundsätze Jahwehs zur wahren Religion bekehren. Hier offenbart sich der Gottesgeist vorzüglich als die Gabe der Prophetie, die ihn für die hohe Aufgabe der Heidenbekehrung erleuchtet und stärkt.

§ 3. Der Gottesgeist und der Prophet

(Is 61, 1—3)

In Is 61, 1—3 tritt ein nicht näher bestimmter Prophet auf, der sich mit Gottesgeist gesalbt weiß, um eine herrliche Frohbotschaft zu verkünden. Gestützt auf eine gewisse Ähnlichkeit unserer Weissagung mit den Gottesknechtperikopen, rechnen einige Schriftausleger das Stück schlechthin zu den EJ-Liedern. Ohne so weit zu gehen, sehen andere im geisterfüllten Pro-

[164] Fischer 108; vgl. Feldmann 131 f.

pheten die Gestalt des Gottesknechtes. Eine dritte Gruppe betrachtet den Abschnitt als Selbstaussage des heiligen Verfassers über den Besitz des Gottesgeistes und über die darauf beruhende Berufsaufgabe.

Auch wenn der Prophet nur sich selbst bezeichnet, so dürfte dem Lied dennoch sein Platz in der vorliegenden Abhandlung zustehen; denn was hier der Prophet von seinem eigenen Geistesbesitz und seiner Frohbotschaft aussagt, das hat seine volle und ganze Erfüllung erst im Messias gefunden (Lk 4, 21).

Der geschichtliche Hintergrund des Liedes scheint der des Exils zu sein. Der Prophet verkündet der trauernden Volksgemeinschaft eine trostvolle Freudenbotschaft: die Befreiung aus der Gefangenschaft, das Ende aller Trauer, eine Zeit vollkommener Gerechtigkeit und Heiligkeit, den Wiederaufbau der vormals verwüsteten Städte und Dörfer des Heiligen Landes mit der freiwilligen Unterstützung der fremden Völker, die Bebauung der brachliegenden Felder[165].

Auf Grund seiner Ausrüstung mit Gottesgeist kündet der Prophet die große Frohbotschaft:

1 „Der Geist des Herrn Jahweh ist auf mir,
Weil Jahweh mich gesalbt hat;
Frohe Botschaft zu bringen den Gebeugten, hat er mich gesandt.
Zu heilen die gebrochenen Herzen,
Zu künden den Gefangenen Freiheit
Und den Gefesselten[166] Erlösung[167],

[165] In der Festlegung des nicht eindeutig gezeichneten geschichtlichen Hintergrundes der Kap. 60—62 kommt man über Mutmaßungen nicht hinaus. Manche Anzeichen sprechen für die Zeit des Exils; vgl. Feldmann 240, König 509 f., Greßmann 205 f. — Andere Erklärer ziehen die nachexilische Periode in Betracht, wie Volz 257, Fischer 171.

[166] LXX: τυφλοῖς ἀνάβλεψιν. Kittel in seiner BH schlägt w^e^lassanwerim vor. Doch eher dürfte der Übersetzer das Verbum paqach vom „Öffnen" der Augen verstanden (wie 42, 7) und daher das masor. la'asûrîm frei mit τυφλοῖς wiedergegeben haben. Vgl. J. Ziegler, Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias, in: AtlAbh XII 3 (Münster i. W. 1934) 171.

[167] Mehrere hebr. Hss, LXX, Pesch, Vulg. und die meisten Erklärer lesen ein einziges Wort. Hieronymus übersetzt die Halbzeile: „et clausis apertionem" (Pl 24, 598).

2 Auszurufen ein Jahr der Huld Jahwehs
Und einen Tag der Rache unseres Gottes[168],
Zu trösten alle Trauernden,
3 Zu reichen ihnen Kopfschmuck statt Asche[169],
Öl der Wonne statt Trauergewand[170],
Lobpreisung statt Mutlosigkeit.
Und man wird sie nennen ‚Eichen der Gerechtigkeit',
‚Pflanzung Jahwehs zu seiner Verherrlichung' ".

Wer ist der Prophet?

Zuerst erhebt sich die Frage: Wer ist dieser ungenannte Prophet, der unvermittelt selbstredend auftritt? Ohne jede vorherige Ankündigung wird er redend eingeführt wie der Ebed Jahweh im zweiten (49, 1) und dritten (50, 4) Gottesknechtlied.

Ja, das Bild, welches der Prophet von sich selber zeichnet, enthält etliche Züge, die unwillkürlich an den EJ erinnern:

a) Der Prophet und der EJ sind beide dauernd mit dem Geiste Jahwehs erfüllt (61, 1a = 42, 1b; vgl. 11, 2).

b) Den zwei Gestalten liegt die Erfüllung der teilweise gleichen Aufgabe am Herzen: die Stärkung der Erschöpften und die Heilung der gebrochenen Herzen (61, 1b = 42, 3; 50, 4b); die Befreiung der Gefangenen (61, 1c = 42, 7; 49, 5. 9).

c) Die prophetische Verkündigung des großen Gnadenjahres (61, 2a = 50, 5; vgl. 49, 8a).

[168] Dem Sinn nach gehört 2c zum folgenden V. 3. Das Sof Pasuk setzt man richtiger nach 2b; vgl. Kittel, BH.

[169] laśûm la'abele[j] tsijjôn (3a) ist vielleicht erklärender Zusatz. Durch Tilgung dieser Halbzeile erlangt man einen Vers mit drei Doppelzeilen, wie im V. 1, wenn V. 3 mit 2c anhebt. Diese Kurzzeile streichen Duhm, Condamin, van Hoonacker, Greßmann 205 und Kittel (BH). — Andere Erklärer wie Marti und Feldmann tilgen la'abele[j] tsijjôn latet. Wieder andere verbessern in l^e^śamach kol—'abele[j] tsijjôn „Zu erfreuen alle Trauernden Sions" als Parallele zu 2c. So Duhm und Fischer in ihren Kommentaren.

Beachte das hebr. Wortspiel: p^e^'er tachat 'Epher.

[170] Der MT lautet:

„Freudenöl statt Trauer,
Prachtgewand statt verzagten Geistes."

Doch wird allgemein wegen des besseren Parallelismus ma'ätheh vor 'ebel gesetzt, z. B. von Kittel, Condamin, Feldmann, Fischer.

Wegen dieser auffallenden Ähnlichkeit wäre man auf den ersten Blick versucht, in unserem Propheten niemand anders als den EJ zu vermuten. Für eine Reihe von Erklärern ist denn auch der Prophet und der Gottesknecht ein und dieselbe Person. Ja, einige sind so weit gegangen, unsere Weissagung zur Sammlung der EJ-Lieder zu zählen.

1. Die Exegeten, welche 61, 1 ff. als Gottesknechtstück betrachten, sind aber nicht eines Sinnes in der Festlegung des Umfanges unseres Liedes. Nach W. W. Cannon umfaßt es 61, 1—3[171]. Van Hoonacker dehnt es auf 61, 1—6 aus[172]. Neben den bereits erwähnten sachlichen Berührungspunkten zwischen den zwei Gestalten haben besonders literarkritische Erwägungen zur Annahme dieser Hypothese geführt. Auf Grund von literarischen und stilistischen Untersuchungen glaubt man nachweisen zu können, daß die Kapitel 60—62 und damit auch 61, 1—3 ursprünglich nach den Kapiteln 40—55 gestanden wären[173].

Mag auch eine gewisse sachliche und formelle Ähnlichkeit zwischen den zwei Teilen, zumal zwischen 60—62 und 54 und 55, bestehen[174], so ist damit eine so einschneidende Umstellung noch nicht gerechtfertigt. Die Tatsache, daß der Verfasser der Kapitel 60—62 nicht weniger als fünf wörtliche Zitate dem Trostbuche entnommen hat[175], spricht eher dafür, daß „60—62 nicht aus derselben Situation und aus derselben Mentalität wie 40—55 hervorgegangen, also nicht dieser Schrift zuzurechnen ist“ [176].

Das gilt auch von 61, 1—3. Trotz einer gewissen Abhängigkeit von der Sprache der EJ-Lieder besteht ein wesentlicher Unterschied: bei unserem Propheten fehlt der universalistische Zug, der doch ein Hauptmerkmal der EJ-Stücke ist. Redet der Prophet auch zum Teil in der Sprache der EJ-Lieder,

[171] Isaiah 61, 1—3 an Ebed Jahweh poem, in: ZAW 47 (1929) 284—288. So auch O. Procksch, Christus im AT, in: NKiZ 44 (1933) 72. Für W. Eichrodt ist unser Stück „vielleicht“ ein Fragment der Gottesknechtlieder (Theologie des AT II 26 Anm. 5).

[172] Het boek Isaias 266 f.

[173] W. W. Cannon, in: ZAW 47 (1929) 285 f.

[174] Für A. Condamin bilden die Kap. 60—62 mit 54—55 besonders auf Grund seiner Strophentheorie eine geschlossene literarische Einheit, ein einziges großes Lied (S. 358—361). Eine Zusammenstellung der Vergleichspunkte siehe beim nämlichen Autor S. 237—239.

[175] 60, 4 a = 49, 18 a; 60, 9 c = 55, 5 b; 60, 13 a = 41, 19 b; 60, 16 b = 49, 26 b; 62, 11 c = 40, 10 b. Siehe Fischer 23.

[176] Fischer 171.

so ist damit noch kein literarischer Zusammenhang unserer Weissagung mit den Gottesknechtstücken gegeben. Damit fällt einer der Hauptgründe für die Annahme eines EJ-Liedes dahin[177]. Man hat es also mit keinem EJ-Lied zu tun.

2. Andere Erklärer sehen im Propheten bloß die EJ-Gestalt. Von der Ähnlichkeit der Aufgaben des Ebed und des Propheten von 61, 1 schließen sie auf die Identität der Personen. Sie verweisen auf die Aussagen von V. 3, die nach ihnen nicht nur die Verkündigung der Frohbotschaft, sondern auch noch deren Verwirklichung durch eine innere Umwandlung der endzeitlichen Sionsbewohner ausdrücken[178].

Die Bilder vom Kopfschmuck und vom Freudenöl wollen aber nur die frohe Stimmung schildern, die durch die Ankündigung der kommenden Befreiung hervorgerufen wird. Die innere Umwandlung hingegen ist das Werk Jahwehs, nicht des Propheten, wie aus der Wendung „Neupflanzung Jahwehs zu seiner Verherrlichung“ klar hervorgeht. Der Prophet ist nur der frohe Bote, nicht der Bewirker oder Mittler des Heiles.

3. Es redet hier nicht der Gottesknecht, sondern der Prophet, der in Anlehnung an die EJ-Lieder seine missionarische Tätigkeit schildert. Der Geistesbesitz ist das Kennzeichen alles wahren Prophetentums. Die VV. 1—2 beschreiben einen Aufgabenkreis, der über den Beruf eines israelitischen Propheten nicht hinausgeht: Trauernde trösten, den Gefangenen, die nach dem ganzen Zusammenhange Israeliten sind, die Freiheit verkünden. Andererseits vermißt man in unserem Stücke die weltweite Sendung des EJ (vgl. 42, 1. 4; 49, 6). Es ist auch keine Rede von Verkündigung der religiösen und sittlichen For-

[177] „Sono due quadri distinti, non parti diverse d'un medesimo quadro; fra i due cicli di poesie sta, letterariamente parlando, un solco profondamente tracciato nella composizione del libro canonico“, Vaccari, Miscell. 218.

[178] „Hic enim non annuntiatio exprimitur illius in melius conversionis et instaurationis, sed ipsa eius effectio; eam autem efficere solius Dei est et Messiae; ergo ipse Messias loquitur“, Knabenbauer-Zorell 464; nach ihm Hoepers 71. Den direkt messianischen Sinn nehmen weiter an unter den neueren kathol. Erklärern z. B. J. Touzard, L'âme juive au temps des Perses, in: RBib 36 (1927) 19; Herzog 116, Kalt 402; S. Landersdorfer, Messias, in: LThK 7 (1935) 129; P. Dausch, Die drei älteren Evv[4] (HSNT), Bonn 1932, 434 f.; J. Schmid, Das Evangelium nach Lukas, in: Regensburger NT 3 (1940) 87.

derungen Jahwehs (42, 1—4), noch vom stellvertretenden Leiden des Ebed (vgl. 52, 13—53, 12). Somit hebt die in unserer Weissagung umschriebene Aufgabe den Sprecher nicht über die Wirksamkeit eines israelitischen Propheten hinaus[179].

Da Christus in der Synagoge zu Nazareth die VV. 1—2 a auf sich bezogen hat (Lk 4, 17—19), so ist unser Prophet, der die Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft voraussagt und ein Jahr des Heiles ankündet, ein Typus Christi, welcher der Welt die viel höhere Befreiung aus der Knechtschaft der Sünde gebracht hat[180].

Die Geistessalbung des Propheten[181]

Die Grundlage seiner prophetischen Sendung ist der Gottesgeist. Dessen Empfang wird hier durch eine Salbung vermittelt. Der Geistesbesitz erscheint als Folge der göttlichen Salbung.

Durch sie wurden die Könige Israels[182] und die Priester[183] in ihr auf göttlicher Berufung ruhendes Amt eingeführt und Gott geweiht. Nach 1 Sm 16, 13 scheint damit zugleich die Mitteilung des Gottesgeistes verbunden zu sein. Aus diesem Grunde hat man in unserem Propheten einen König erblicken wollen, der

[179] Von ältern Erklärern nehmen den typisch messian. Sinn an z. B. A. Calmet, Comment... in Isaiam (Würzburg 1792) 509; unter den modernen Auslegern Vaccari, Miscell. 218; Feldmann 241; Aug. 244; Fischer 179; P. van Imschoot, L'esprit de Jahvé et l'alliance nouvelle, in: EphThLov 13 (1936) 210; P. Heinisch, Theologie des AT 313; M.-J. Lagrange, Évangile de St. Luc[3] (Paris 1927) 138.

Der hl. Thomas scheint in seinem Isaias-Kommentar, zwischen 1256/59 entstanden, den typisch messian. Sinn dem direkt messianischen vorzuziehen (In Esaiam, ed. Piana XIII, Romae 1570, 48). In den „Quaest. disputatae De Potentia" q. X. a. 4. ad 14 (ed. Piana VIII 96) und der „Catena aurea" (ed. Piana XV 169), zwischen 1265/67 bzw. 1264/72 verfaßt (vgl. M. Grabmann, in: LThK 10 [1938] 113 f.), erwähnt er mit Bezug auf Is 61, 1 nur noch Christus.

[180] Nach van der Ploeg wäre der Prophet berufen, ein „Jahr der Huld Jahwehs" auszurufen, unter dem er direkt die messianische Heilszeit versteht, die erst durch das Erscheinen und die Tätigkeit Jesu Christi sich voll auswirken wird (S. 205).

[181] Vgl. J. Ziegler, Dulcedo Dei, in: AtlAbh 13/2 (Münster i. W. 1937) 11 f.; W. Caspari, „Der Geist des Herrn ist über mir", in: NKiZ 40 (1929) 729—747.

[182] 1 Sm 9, 16; 16, 13; 3 Kg 1, 34; 19, 16; 4 Kg 11, 12; 23, 30.

[183] Ex 29, 7; Lv 7, 35; Nm 3, 3.

den Verbannten die nahe Befreiung ankündigte[184]. Doch trägt der Sprechende hier nicht königliche, wohl aber ausgesprochen prophetische Züge. Nach dem ganzen Zusammenhang ist er gesandt, die Frohbotschaft vom kommenden Heile zu verkünden, und das ist Sache des Propheten. Zudem ist die Geistesmitteilung bei den alttestamentlichen Propheten nie an leibliche Salbung geknüpft[185]. Die Worte „Jahweh hat mich gesalbt" sind daher nach allgemeiner Auffassung im bildlichen Sinne zu verstehen, in der Bedeutung von „berufen, bevollmächtigt sein", wie auch aus dem parallelen „er hat mich gesandt" hervorgeht[186]. Wäre hier von körperlicher Salbung die Rede, so müßte man logischerweise dem „Propheten" die Funktionen des Priesters oder Königs zuschreiben!

Der „Geist des Herrn Jahweh" ist dem Propheten nicht geschenkt zu seiner eigenen religiös-sittlichen Vervollkommnung, sondern zum Wohle des Volkes. Es ist eine gratia gratis data, das Charisma der Prophetie für die Ausübung eines herrlichen Berufes, der mit sechs Zweckinfinitiven näher bestimmt wird.

Die Frohbotschaft des geistesgesalbten Propheten

Allgemein faßt der Prophet seine Sendung in die Worte: „Den Gebeugten frohe Botschaft zu künden, hat er mich gesandt, und zu heilen die gebrochenen Herzen" (1 b). Den Hintergrund dieser Verse scheint, wie bereits erwähnt, das babylonische Exil zu bilden[187]. Verzagtheit und Heimweh hatten in den

[184] Greßmann 205.

[185] Man kann sich nicht mit Sicherheit auf 3 Kg 19, 16 berufen. Entweder hat Elias die doppelte Salbung gar nicht vorgenommen, da sie nachträglich von Jahweh rückgängig gemacht wurde (vgl. A. Šanda, Die Bücher der Könige 1 [1911] 451), oder die Salbung des Propheten Elisäus ist bereits bildlich als Geistesmitteilung aufgefaßt; vgl. H. Weinel, msch und seine Derivate, in: ZAW 18 (1898) 57 f.

[186] Die Übersetzung der LXX: Πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με, wonach die Salbung nicht Ursache, sondern Folge des Geistesempfanges ist, läßt den bildlichen Sinn noch deutlicher hervortreten. Vgl. Apg 10, 38.

[187] Vaccari, Miscell. 218. Andere Erklärer denken an nachexilische Verhältnisse, an die Befreiung der wirtschaftlich Armen und Geringen aus Not und Elend; vgl. Fischer 171, Volz 258.

Herzen der Exulanten tiefe Wunden geschlagen (vgl. Ps 147, 1—6)[188].

Dem Propheten fällt die schöne Aufgabe zu, den in der Gefangenschaft schmachtenden Israeliten die nahe bevorstehende Befreiung[189] und die Lösung der Ketten[190] anzukündigen.

Weiter ist er gesandt, ein „Jahr der Huld Jahwehs" auszurufen. Es ist die Zeit gemeint, in der Jahweh seinem Volke außerordentliche Beweise seines Wohlgefallens erweisen wird durch die Befreiung aus dem Exil, die eine Vorstufe des messianischen Heiles darstellt[191]. Den Feinden des Gottesvolkes dagegen stellt der Prophet einen „Tag der Rache" (vgl. 34, 8; 63, 4) in Aussicht, an dem Jahweh in furchtbarer Weise mit ihnen abrechnen wird[192].

In prächtigen Bildern beschreibt der Gottesprophet die glorreiche Wendung des Volkes, die mit der Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft anbrechen und sich voll erfüllen wird in der Herrlichkeit der messianischen Zeit. Alle Trauer und alles Leid wird er in Freude und Trost wandeln. Die Zeichen der Trauer: Asche (vgl. Is 58, 5; 2 Sm 13, 19), Sackgewand (Is 3, 24; 50, 3) und Verzagtheit werden den Sinnbildern der Freude weichen müssen: prunkvollem Kopfschmuck (V. 10), Salbung mit Öl (vgl. Ps 23, 5; 45, 8; Lk 7, 46) und Jubelhymnen Jahwehs.

---

[188] Der Dichter von Ps 147 bringt V. 3, wohl eine Reminiszenz an Is 61, 1b (vgl. H. Herkenne, Das Buch der Psalmen [HSAT], Bonn 1936, 451), mit dem Exil in Zusammenhang; in 2b des gleichen Ps ist Rede von Sammlung der Versprengten.

[189] qara' dᵉrōr: ein terminus technicus, der die Freilassung der israelitischen Sklaven bezeichnet, die im Sabbatjahr (Jer 34, 8. 15. 17; Ez 46, 17) und im Jubeljahr, jedem 49. bzw. 50. Jahr (Lv 25, 8—16; Dt 15, 12), auszurufen war.

[190] Andere denken an „Öffnung der Augen", gestützt auf LXX und Lk 4, 18 („caecis visum"), und bringen den Ausdruck in Beziehung mit dem Berufstitel des Ebed „Licht der Heiden" (42, 7; 49, 9); vgl. Feldmann 204.

[191] Nach Is 49, 8 wird die „Zeit der Huld" (vgl. Ps 69, 14) eingeleitet mit der Zurückführung der Israeliten aus Babel nach der Heimat.

[192] Tag und Jahr drücken wahrscheinlich keine zeitliche Begrenzung aus, sondern einfach eine Periode, eine Zeit des Heiles für Israel, des Unheils für dessen Feinde. In Is 34, 8 sind Tag der Rache und Jahr der Vergeltung synonym; vgl. Volz 258.

Mit der Trauer und der Not wird Jahweh auch die Sünde tilgen. „Eichen der Gerechtigkeit"[193] wird man sie nennen, „eine Pflanzung des Herrn zu seiner Verherrlichung" (V. 3c); die Heiligkeit des neuen Gottesvolkes wird sozusagen die Fülle und die Kraft der Eichen besitzen. Das neue Sion wird aus lauter Gerechten bestehen: die sprossende Pflanzung Jahwehs, das Werk seiner Hände, zur Verherrlichung Gottes (Is 60, 21).

Bis jetzt war immer nur von Israel die Rede. Die Benennung der Heiden als „Diener unseres Gottes" (61, 6) im Munde des Israeliten läßt erkennen, daß auch sie den Anschluß an Jahweh irgendwie gefunden haben (vgl. Is 62, 12). Sie werden ihre Arbeit (Is 61, 5) und ihre Reichtümer (Is 61, 6; 60, 4. 17) freiwillig in den Dienst des Gottesvolkes stellen. Während in den EJ-Liedern die Heidenbekehrung der Missionsaufgabe des Gottesknechtes zugerechnet wird, schweigt sich 61, 6 darüber vollständig aus. Es redet eben nicht der EJ, sondern nur der Prophet.

Nicht ohne Grund hat der heilige Lukas das Bild mit den rührenden Zügen des geistgesalbten Propheten als Typus des Messias in sein Evangelium aufgenommen (4, 17—19); denn vornehmlich in seiner „Frohbotschaft", dem „Evangelium mansuetudinis Christi", erstrahlt die herablassende Güte und erbarmende Liebe Christi in hellstem Lichte.

---

[193] Hieronymus mit „fortes justitiae" nach Aquila, Symm. und Theodotion las 'ajil (von 'il, stark sein). Doch wegen des parallelen „Pflanzung Jahwehs" ist sicher 'e[i]l, das einen großen Baum, wie Terebinthe, Palme oder Eiche bezeichnet (Is 1, 29; Ez 31, 14), gemeint; vgl. Zorell, Lexicon 41.

II. ABSCHNITT

Der Geist des Herrn und die messianische Heilsgemeinschaft

In der alttestamentlichen Heilsordnung war nur eine beschränkte Zahl von auserlesenen Persönlichkeiten mit dem göttlichen Geiste ausgerüstet: Helden und Volksführer, Könige und Propheten, Künstler und Dichter. Für diese politischen und geistigen Führer Israels war er eine Berufsgnade, ein Charisma, das sie instand setzte, ihres Volkes nationale und religiöse Geschicke durch alle Fährnisse und Stürme zu leiten. Daneben war auch noch der kleine Kreis frommer Israeliten Träger des Gottesgeistes, der sie zu einem gottgefälligen Leben anleitete.

In ihren Heilsweissagungen stellen nun die Propheten eine allgemeine Ausgießung des Gottesgeistes für die messianische Zeit in Aussicht. Dann wird der Gottesgeist, wie oben gezeigt wurde, vorab in seiner ganzen Fülle auf dem Messias als dem hehren Friedenskönig, dem milden Gottesknecht und dem gottbegnadeten Propheten ruhen.

Aber auch die gesamte messianische Heilsgemeinschaft — das ist das Neue — wird in dieser gnadenvollen Zeit reichen Anteil an der Gabe des Gottesgeistes haben. Über das neue Gottesvolk wird der „Geist aus der Höhe" ausgegossen werden (Is 32, 15; vgl. 44, 3; 59, 21). Jahweh wird seinen Geist über alles Fleisch, das ist über alle Glieder des geistigen Israel ausgießen, so daß niemand vom Besitz des Gottesgeistes ausgeschlossen sein wird. Die rûᵃch jahweh wird in dieser herrlichen Zeit vor keinem Alter, vor keinem Geschlecht und vor keinem gesellschaftlichen Rang haltmachen (Joel 3, 1). Während in den älteren Texten durchwegs mehr die Kollektivität oder die messianische Heilsgemeinschaft als Trägerin des Gottesgeistes dargestellt wird, rückt in den jüngeren Stellen das Individuum oder das einzelne Glied des neuen Gottesvolkes als Subjekt der Geisteswirkungen in den Vordergrund.

Diese stark betonte Universalität der Geistesspendung gehört, vom Standpunkt des Alten Testamentes aus gesehen, zu den kühnsten Hoffnungen der prophetischen Heilsweissagung.

4. Kapitel

Die Geisteswirkungen in der messianischen Heilsgemeinschaft

Für die messianische Heilsgemeinschaft stellen die Propheten die mannigfaltigsten und wunderbarsten Geisteswirkungen in Aussicht: außerordentlichen Schutz des neuen Gottesvolkes (§ 1), staunenerregendes Wachstum des neuen Israel (§ 2), vollkommene Läuterung von aller moralischen Schuld (§ 3), religiös-sittliche Erneuerung und Heiligung der messianischen Heilsgemeinschaft, womit auch eine ungeahnte Verklärung der Natur verbunden sein wird (§ 4). Schließlich wird das neue Gottesvolk mit der prophetischen Sendung betraut, Gottes Offenbarungen treu zu bewahren und mutig zu verkünden (§ 5).

§ 1. Der Geist des Herrn und der Schutz der messianischen Heilsgemeinschaft

Die messianische Heilsgemeinschaft wird keine Macht der Welt zerstören können. Der Geist des Herrn, der alle Hindernisse überwinden wird, bietet die sichere Gewähr für deren fortwährenden Bestand. Dieser Gedanke der göttlichen Führung und des göttlichen Schutzes durch den Geist des Herrn ist zwar in einem Texte ausgesprochen, der den Tempelbau unter Zorobabel ins Auge faßt. In prophetischer Schau gehören aber das neu erstehende Gotteshaus und der Anbruch der messianischen Zeit aufs engste zusammen. Denn von hier aus wird sich die Gottesherrschaft über alle Völker der Erde ausbreiten durch das Kommen und Wirken Jesu Christi, durch die Tätigkeit seiner Kirche.

Der im zweiten Monat des zweiten Jahres seit der Rückkehr in die Heimat (537) mit so großer Begeisterung begonnene Tempelbau (Esr 3, 8—13; 5, 16) war wegen der feindseligen Stimmung und der hinterlistigen Machenschaften der Samaritaner (Esr 4, 4—5) jäh unterbrochen worden (Esr 4, 6—24).

Erst 15 Jahre später (520) trat ein gottgesandter Mann auf den Plan, der Prophet Aggäus, der mit glühendem Eifer und zündender Rede für die Wiederaufnahme des Baues warb und das entmutigte Volk der allmächtigen Hilfe des Gottesgeistes versicherte (Agg 2, 5; Vulg 6).

Agg 2, 5[1].

Das Büchlein des Propheten Aggäus ist ganz der großen Sache des Tempelbaues gewidmet mit Ausblicken auf die Herrlichkeit der messianischen Zeit. Im August des Jahres 520, im zweiten Regierungsjahr des Königs Darius I (521—485), hatte der Prophet einen „geharnischten Aufruf" (R. Kittel) zur Wiederaufnahme der Arbeiten erlassen[2]. Jahweh selber „erweckte die rûʾch" des Fürsten Zorobabel, des Hohepriesters Josue und des ganzen Volkes, d. h. die feste Entschlossenheit, die Arbeiten am Tempel wieder aufzunehmen (1, 14)[3]. Aber der Kleinmut der alten

[1] Ein für allemal werden hier die Gesamtkommentare zu den kleinen Propheten verzeichnet:

a) katholische: P. Schegg, Die kleinen Propheten, 2 Bde, Regensburg 1854; A. van Hoonacker, Les douze petits prophètes (EB), Paris 1908; J. Knabenbauer-M. Hagen, Comment. in prophetas minores (CSS), ed. 2. Parisiis 1 (1924); 2 (1923); J. Lippl-J. Theis, Die zwölf kleinen Propheten (HSAT) 2 (Bonn 1938).

b) nichtkatholische: J. Wellhausen, Die kleinen Propheten, 3. Aufl., Berlin 1898; W. Nowack, Die kleinen Propheten (HK), Göttingen 1903; K. Marti, Das Dodekapropheton (KHK), Tübingen 1904; B. Duhm, Anmerkungen zu den zwölf Propheten, Gießen 1911; H. G. Mitchell-J. M. Powis Smith-J. A. Bewer, A critical and exegetical commentary on Haggai, Zachariah, Malachi and Jonah (ICC), Edinburgh 1912; J. M. Powis Smith-W. H. Ward-J. Bewer, A critical and exegetical commentary on Micah, Zephaniah, Habakuk, Obadiah and Joel (ICC), Edinburgh 1912; E. Sellin, Das Zwölfprophetenbuch (KAT), 2.—3. Aufl., I—II (Leipzig 1929/30); Th. H. Robinson-F. Horst, Die zwölf kl. Propheten (HAT, Hosea bis Micha von Th. H. R., aus dem Englischen übersetzt vom Herausgeber der Sammlung O. Eißfeldt; Nahum bis Maleaki von F. H.), Tübingen 1938.

Einzelkommentare zu Agg: L. Reinke, Der Prophet Haggai, Münster 1868; T. André, Le prophète Aggée, Paris 1893.

[2] Am 1. Tag des sechsten Monats (1. Elul), nach unserer Zeitrechnung am 29. August 520. Zu dieser und den folgenden Zeitbestimmungen siehe Fr. X. Kugler, Von Moses bis Paulus (Münster i. W. 1922) 214.

[3] Am 24. Elul (= 21. September), einem Donnerstag.

Leute, die in ihrer Kindheit noch die Größe und Pracht des salomonischen Tempels geschaut hatten, wollte nicht weichen. Dieser niederdrückenden Stimmung verleiht der Prophet drastischen Ausdruck: „Wer ist unter euch noch am Leben, der diesen Tempel in seiner früheren Herrlichkeit gesehen hat? Und wie erblickt er ihn jetzt? Ist es nicht soviel wie nichts in euren Augen?" (2, 3). Dieser Mutlosigkeit tritt Aggäus nun mit einer Verheißung entgegen. Am 21. Tag des siebenten Monats des gleichen Jahres[4] hält er eine aufmunternde Rede an Regierung und Volk, in der er 1. die göttliche Hilfe in Aussicht stellt (VV. 4—5) und 2. auf die glänzende Zukunft des Tempels hinweist, in dem sich die Herrlichkeit Jahwehs beim Anbruch der messianischen Zeit offenbaren wird (VV. 6—9).

1. Es sind Worte felsenfester Zuversicht: 4 „Aber nun, sei getrost, Zorobabel! Spruch des Herrn. Sei getrost, Josue, Sohn Josedeks, Hohepriester! Sei getrost, alles Volk des Landes! Arbeitet; denn ich bin mit euch! Spruch des Herrn der Heerscharen. 5 Die Verheißung[5], die ich euch bei eurem Auszug aus Ägypten gegeben habe[6], und mein Geist walten in eurer Mitte. Fürchtet euch nicht".

Das kühne, nach menschlichem Ermessen schwierige, ja aussichtslose Werk des Tempelbaues wird zustande kommen durch Gottes allmächtige Hilfe. Jahweh ist dem vor der Größe

[4] Agg 2, 1: 21. Tišri (= 18. Oktober), einem Mittwoch.

[5] 'et-haddabar. Die verschiedenen Verbesserungsvorschläge zu dieser seltsamen Konstruktion siehe bei van Hoonacker 560 f., André 250—54. Man hat 'et als Dittographie zu 'wt gestrichen oder als Zeichen des Akkusativs gedeutet, abhängend von waʿašû des V. 4, oder von einem zu ergänzenden Verbum, wie etwa zikrû, šimû. Andere fassen 'et im Sinne vom aram. 'it „es ist", „il y a", van Hoonacker 561; P. Joüon, Grammaire § 125 i. Die Partikel dient hier wohl nur zur Hervorhebung des Wortes, wie Jos 7, 15; Jer 45, 4. Vgl. Schegg 248, Knabenbauer-Hagen 243, Junker 101; Zorell, Lexicon 90.

[6] V. 5 a fehlt in LXX, den die meisten modernen Erklärer deshalb streichen, z. B. Wellhausen 175, Marti 385, Sellin 460, Horst 200. — Die Auslassung in der LXX ist aber wohl kein genügender Grund zur Preisgabe von V. 5 a. Sie erklärt sich leichter als ein etwaiger späterer Einschub in den hebr. Text: wegen der gleichbedeutenden Aussagen „Ich bin mit euch" und „mein Geist waltet in eurer Mitte" konnte ein Satzteil leicht ausfallen. Der Hinweis zudem auf den Sinaibund ist hier ganz am Platze, da er in der Notzeit eine Gewähr bietet für die Treue Gottes in den Verheißungen. Siehe van Hoonacker 561, Junker 101.

der Aufgabe zurückschreckenden Volke nahe mit seiner Gegenwart, die alle Furcht und Mutlosigkeit aus dem Wege räumt: „Ich bin mit euch!"[7] Mit dieser negativen Wirkung hat es aber nicht sein Bewenden.

Es waltet auch mitten in der Gemeinde die rûªch jahweh, die als göttliche Kraft in Führern und Volk die Bereitwilligkeit zum Tempelbau weckt und Kraft zur Ausführung verleiht; darüber hinaus ganz allgemein die das Gottesvolk schützende und leitende Gottesmacht[8], wie seit altersher. Gleich einem Hirten, der seine Herde von den Höhen hinab ins Tal auf saftige Triften führt, so geleitete der göttliche Geist das auserwählte Volk zu den Ruheplätzen, d. i. ins gelobte Land (Is 63, 14). Die rûªch jahweh waltete schützend auf Israel zur Zeit der Richter, Könige und Propheten. Auch in der nachexilischen Gemeinde erfuhr das Volk die treue Leitung und Führung des Gottesgeistes, wie aus unserer Stelle klar hervorgeht[9].

Um jeden Zweifel an dieser göttlichen Zusicherung zu beheben, beruft sich Jahweh auf jenes feierliche und bindende Wort, mit dem er einst den Sinai-Bund mit Israel schloß, wodurch Jahweh die Verpflichtung auf sich nahm, der Gott Israels zu sein, d. i. Israel zu schützen und zu leiten, unter der Bedingung, daß es seine Bundessatzungen treu halte[10]. Dieses Wort, das ja nicht umgestoßen werden kann, bietet dem Volke die Bürgschaft, daß der versprochene Beistand nicht ausbleiben wird (vgl. Dt 26, 17 f.; Jer 7, 23; 11, 4).

Einige Monate später[11] wiederholte Jahweh durch den Mund des Propheten Zacharias die Zusicherung der göttlichen Hilfe für

[7] Über den besonderen Sinn der Formel siehe U. Holzmeister, „Dominus tecum" (Lk. 1, 28), in: VerbDom 8 (1928) 363—369.

[8] „Spiritus ille vim et efficaciam spirans, vitam largiens et vigorem", Knabenbauer-Hagen 243. Vgl. P. Volz, Der Geist Gottes 250 f., Sellin 460 f., Horst 201.

[9] Es ist hier wohl nicht an den Gottesgeist gedacht, der durch den Propheten spricht und in seinen Zuhörern bewirkt, daß sie seinem inspirierten Worte Glauben schenken, wie Neh 9, 30; so Junker 101. Nach dem ganzen Zusammenhange sind Führer und Volk die Träger des Gottesgeistes, wie Agg 1, 14; Zach 4, 6.

[10] Die Zeitbestimmung bᵉtsetkem (V. 6a) ist ein Hinweis auf den Bundesschluß am Sinai. Es ist aber nicht nötig, mit O. Procksch (BH) für haddabar das den Sinn wohl richtig treffende habbᵉrît zu lesen.

[11] Am 24. Tag des elften Monats (Šebat); nach unserer Zeitrechnung am 14./15. Februar 519, in der Nacht vom Mittwoch auf den Don-

den Weiterbau und die glückliche Vollendung des Tempels, Zach 4, 6—10: nicht auf „Macht und Gewalt", d. h. nicht auf mächtige Heere und irdische Hilfsmittel sollen Fürst und Volk zählen, sondern einzig und allein auf den Beistand des Gottesgeistes. Denn im Vergleich zu Jahweh, dem starken Gott, und seinem allmächtigen Geist (rûªch) ist jede auch noch so große irdische Macht letzten Endes nur menschliche Ohnmacht und schwaches Fleisch (vgl. Is 31, 3). Darum werden die heftigen Anfeindungen der feindlich gesinnten Nachbarvölker (Esr 5, 3 ff.), die im Verein mit den bescheidenen Mitteln gleichsam wie ein großer Berg als unüberwindliches Hindernis vor Zorobabel sich erheben, durch ein Machtwort Jahwehs in sich zusammenbrechen: Zur Erde nieder! (V. 7). Trotz der „kleinen Anfänge" wird das schwierige Unternehmen gelingen. Eines Tages wird das gesamte Volk den Schlußstein (V. 7) in der Hand des Zorobabel, den dieser selber mit dem Bleilot (V. 10) ausrichten wird, mit Jubelrufen begrüßen[12]. Die rûªch jahweh ist hier wie bei Agg nichts anderes als die göttliche Kraft, die in Regierung und Volk den Entschluß zum Bau geweckt (vgl. Agg 1, 14) und nun auch für die Vollendung der übermenschlichen Aufgabe stark macht. Die Umschreibung des Gottesgeistes in Zach 4, 6 als „göttliche Lebenskraft, oberste Kraft und höchste Weisheit in der Weltlenkung"[13] trifft erst recht bei Agg 2, 5 ff. zu, wo die Schilderung des Tempelbaues mit der messianischen Zeit in Verbindung gebracht wird.

2. Der Gottesgeist, der die Bewohner Jerusalems mit Kraft ausrüstet für die unverdrossene Weiterführung und glückliche Vollendung des Baues, wird auch fernerhin als helfende und schützende Macht über dem neuen Gotteshaus und der messianischen Heilsgemeinschaft walten. Denn nach der Lehre des Propheten gehören Vollendung des Tempels und Anbruch der messianischen Zeit aufs engste zusammen, wie aus dem unmittelbar sich anschließenden Verheißungswort in VV. 6—9 hervorgeht.

„Nur eine kleine Weile[14], so wird Jahweh Himmel und Erde,

nerstag hatte der Prophet die berühmten acht Visionen, deren Deutung so umstritten ist (I—VIII). Die allgemeine Bedeutung ist klar: Vollendung des Tempelbaues und Wiederherstellung des endzeitlichen Jerusalem.

[12] Zur Deutung des gesamten Nachtgesichtes (4, 1—14) siehe Junker 135—141.

[13] P. Volz, Der Geist Gottes 154.

[14] LXX: ἔτι ἅπαξ (= 'ôd: 'achat) läßt mᵉ'at hî' aus, so auch van Hoonacker, Junker und Horst. Doch dürfte gerade „nur

das Meer und das Land erschüttern" (V. 6) und dann die gottfeindlichen Weltmächte stürzen (vgl. 2, 22), die sich der Aufrichtung des neuen Gottesreiches entgegenstellen[15].

Nach dieser Katastrophe (vgl. Joel 2, 10) wird der neue Tempel zum religiösen Mittelpunkt der ganzen Erde werden: „Und es werden die Kostbarkeiten aller Völker kommen" (V. 7)[16], d. h. von allen Enden der Erde werden die Heidenvölker ihre Schätze und Reichtümer nach Jerusalem bringen zur Ausstattung des Tempels, der mit Herrlichkeit (kabôd) erfüllt wird (V. 7; vgl. Is 23, 17 f; 45, 14; 60, 5—22; Ps 72, 10). Es sind herrliche Aussichten, die sich da eröffnen. Diesen Bildern und Vorstellungen liegt der Gedanke zugrunde, daß die Heiden einst Jahweh als ihren Gott-König anerkennen und nach seinem Heiligtum in Jerusalem wallen werden (vgl. Is 2, 2—4; Mich 4, 1—3), um ihn dort anzubeten (vgl. Is 27, 13; Ez 37, 26; Joel 4, 17).

---

eine kleine Weile" ursprünglich sein, da der Prophet seine mutlosen Zuhörer mit der Aussicht auf die nahe bevorstehende Heilszeit trösten wollte. Vgl. die Kommentare von Wellhausen, Marti, Nowack, Sellin; L. Dennefeld, Le Messianisme 143.

[15] Ohne jede zeitliche Perspektive schaut der Prophet die Vollendung des Baues und den Anbruch der messian. Zeit auf einer Ebene. Es ist hier besonders zu beachten, daß Jahweh spricht, für den die Zeitspanne zwischen Verheißung und Erfüllung so kurz ist wie ein Tag, mag sie an sich auch Jahrhunderte umfassen (vgl. Ps 90, 4; 2 Petr 3, 8); ferner, die Vorstufe des messian. Heiles und deren eigentliche Verwirklichung durch Christus hängen wesentlich miteinander zusammen; siehe J. Schildenberger, in: Bib 24 (1943) 121 f.

[16] ba'û chemdat kol—haggôjîm. Es sei dazu bemerkt:

1. Wegen des ba'û ist der Plural chāmudot dem Singular des MT vorzuziehen; vgl. LXX: τὰ ἐκλεκτά. Siehe F. Zorell, Lexicon 248; A. Skrinjar, Veniet Desideratus cunctis gentibus, in: VerbDom 15 (1935) 359; O. Procksch, BH; die Ausleger van Hoonacker, Marti, Nowack, Sellin, Horst, Junker.

2. Nach dem ganzen Zusammenhang ist hier Rede von der Ausschmückung des neuen Tempels mit den Schätzen der Völker (vgl. 2, 8; Is 60, 5—22). Es handelt sich also nicht um die „Auslese der Völker", die zum Heiligtume pilgert. So Schegg 251.

3. Es wird auch nicht eine einzelne Person erwähnt, der Messias, wie der hl. Hieronymus in seiner Übersetzung voraussetzt: Et veniet Desideratus cunctis gentibus. Ganz abgesehen von den oben angeführten Gründen, wäre dem Messias hier ein sonst im AT völlig unbekannter Titel beigelegt. Siehe Knabenbauer-Hagen 248—253; A. Skrinjar, in: VerbDom 15 (1935) 355—362.

Der gleiche Tempel, der jetzt wegen Mangels an Mitteln einen so armseligen Anblick bietet, wird den salomonischen Tempel an Pracht und Herrlichkeit weit übertreffen, weil er die Verwirklichung der Heilsweissagungen schauen wird: „An dieser Stätte werde ich Heil spenden" (V. 9). Mit dem eschatologischen Ausdruck šalôm meint Agg nicht bloß Frieden und irdische Wohlfahrt, sondern auch die gesamte übernatürliche Heilsordnung, an erster Stelle den Messias, den Bringer des Heils (vgl. Is 9, 5; Mich 5, 1—4). Der größte Ruhm des Tempels wird sein, daß der Messias in ihm erscheinen und lehren wird[17].

So schwebt der Geist des Herrn als schirmende Macht über dem großen Werk des Tempelbaues, über der glanzvollen Zukunft des Gotteshauses wie über der gesamten messianischen Heilsgemeinschaft, der heiligen Kirche[18].

§ 2. Der Geist des Herrn und das Wachstum der messianischen Heilsgemeinschaft

Wie ein Alp lasteten die düsteren Jahre der babylonischen Gefangenschaft auf dem Gemüte der Juden. Sie hatten alle Hoffnung, je wieder in ihre Heimat zurückzukehren, begraben (Ez 37, 11). In dieser verzweifelten Lage erscholl die frohe und unerwartete Kunde von der bevorstehenden Befreiung und Wiederherstellung Israels. Die nahe große Wende im Leben der Exulanten bildet geradezu den Kerngedanken des Trostbuches Is 40—55. In der Reihe der diesbezüglichen Weissagungen mußte die trostvolle Verheißung von 44, 3—5 auf dem düsteren Hintergrund des Exils gleich einem glänzenden Lichtstrahl aufleuchten und die Herzen der Verbannten freudig stimmen. Infolge seiner Sünden hat Jahweh Israel dem Banne und den Lästerungen der Heidenvölker preisgegeben (43, 28). Beinahe wäre das auser-

---

[17] Zum Erfüllungsproblem siehe Knabenbauer-Hagen, 254 f. Junker 102 f. „Ce qui est grand, ce n'est plus le temple, c'est toujours le Dieu d'Israel auquel tous rendront hommage", M. J. Lagrange, Notes sur les prophéties messianiques des derniers prophètes: RBib 3 (1906) 68.

[18] „Die Erfahrung der Geistesleitung wurde der jüdischen Gemeinde geradezu zum Unterpfande dafür, daß sie eben doch am Anbruch der Heilszeit stehe und alle Trostlosigkeit und Armut ihrer äußeren Lage nur der Vorhang sei, hinter dem sich das herrliche Erbe, das Gott seinem Volke zugedacht, verberge", W. Eichrodt, Theologie des AT II 28.

wählte Volk vernichtet worden. Doch Jahweh, der Schöpfer und Bildner Israels (44, 1—2), wird das Werk seiner Hände nicht ewiger Vernichtung anheimfallen lassen; er wird sein Volk auf wunderbare Weise mehren für und für:

3 „Denn Wasser werde ich ausgießen auf dürstendes Land
Und Rieselregen[19] auf dürres Erdreich.
Ich werde ausgießen[20] meinen Geist auf deinen Samen
Und meinen Segen auf dein Gesproß.
4 Dann werden sie sprossen wie Gras zwischen Wassern[21],
Wie Pappelbäume an Wasserbächen.
5 Der eine wird sagen: „Jahweh bin ich eigen!"
Der andere sich benennen[22] mit dem Namen Jakob.
Und dieser wird auf sein Denkmal[23] schreiben: „Jahweh!"
Und wird sich[24] mit dem Ehrennamen Israel nennen".

[19] Die Kommentare zu Is II siehe oben S. 99.

LXX, die nozᵉlim nicht übersetzt, bezieht unsere Stelle durch den Einschub von τοῖς πορευομένοις auf die wunderbare Wasserspendung in der Wüste (vgl. Ex 17, 6 f.; Nm 20, 1 ff.). Siehe J. Ziegler, Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias 126.

[20] 'etsṣōq von jatsaq. LXX: ἐπιθήσω. Vulg.: effundam.

[21] MT: lautet: „Sie werden sprossen inmitten Grases (bᵉbe[i]n chatsîr) wie Weiden an Wasserbächen".

LXX bietet zwei Lesarten: 1. B S V = ὡς ἀνὰ μέσον ὕδατος χόρτος. 2. A Q = ὡσεὶ χόρτος ἀνὰ μέσον ὕδατος. Die kritischen LXX-Ausgaben von Rahlfs und Ziegler geben dem alexandrinischen Text den Vorzug. Beiden Textformen liegt wohl die gleiche hebr. Halbzeile zugrunde: kᵉbe[i]n majim chatsîr (so auch 10 hebr. Handschriften und Targum). Diese zuerst von C. F. Houbigant vorgeschlagene Lesart [Notae criticae... 2 (Francoforti 1777) 394] wird von den meisten neueren Erklärern angenommen, z. B. von Dillmann-Kittel 393, Marti 300 f., Duhm 303, Condamin 264, Feldmann 78, R. Kittel, BH. — Die Verbesserungsvorschläge von Volz: bane[i]ka chatsir „Deine Söhne (wachsen) wie Gras" (S. 47) oder von Fischer: kᵉben chatsir, „wie junges Gras" (S. 68) beachten nicht den synonymen Parallelismus: „Wie Gras zwischen Wassern — Wie Pappeln an Wasserläufen".

[22] LXX mit βοήσεται und Symmachus mit κληθήσεται setzen Niphal jiqqare' voraus. So auch die Kommentare von Feldmann, Volz, Fischer.

[23] Lies bᵉjadô, wobei das bᵉ infolge von Haplographie ausgefallen ist. Siehe z. B. Ex 17, 14; Nm 5, 23 mit bᵉ. So Duhm, Feldmann, Volz, Budde.

[24] Lies mit Syr. Targ. Vulg. (adsimilabitur) = jᵉkuneh.

Um seiner Ehre willen (43, 25) wird Jahweh den Bann, der auf Israel lastet, aufheben. Durch seinen belebenden Geist wird Jahweh das Gottesvolk zu neuem blühendem Wachstum bringen: durch wunderbare Vermehrung des eigenen Volkes (VV. 3—4) und durch den Anschluß der Heiden (V. 5).

1. Vom Himmel her wird Jahweh kostbaren Regen spenden (jašaq), der das dürstende Land erfrischen und den dürren Boden erquicken wird (3 a). Diese Ausdrücke spielen wohl nicht auf die wunderbare Umwandlung der Wüste beim neuen Exodus aus Babylonien (vgl. 41, 17 ff.) an, wie R. Augé meint[25], sondern sind lediglich ein treffendes Bild des zu neuem Wachstum und Gedeihen erwachenden Gottesvolkes, wie aus der zweiten parallelen Langzeile klar hervorgeht. Nach den heißen Sommermonaten sind bekanntlich in Palästina Hänge und Felder und Fluren derart von der glühenden Sonne und dem dörrenden Ostwind versengt, daß einem nur noch kahles und trockenes, nach Befeuchtung förmlich lechzendes Land entgegenstarrt. Die reichen Niederschläge im Spätherbst und im Winter verwandeln dann das dürre Land in frischgrüne Auen, in sprießende Felder und fruchttragende Gärten (vgl. Is 32, 15)[26]. Wie nun das infolge der Dürre gleichsam abgestorbene Naturleben durch die Wunderkraft des Regens zu neuem üppigem Wachstum ersteht, so wird das im Exil tote Volk Israel zu neuem Leben erweckt werden[27].

Ohne Bild sagt V. 3 b das nämliche. Jahweh wird seinen Geist auf Israels Samen ausgießen (jašaq), seinen Segen auf dessen Gesproß (šeʼĕšaʼîm wie Is 22, 24; 48, 19; 61, 9; 65, 23), d. h. auf die Angehörigen des Volkes Israel. Die rûᵃch jahweh ist hier der göttliche Lebensodem, der von Jahweh ausgehend, den Menschen zum Leben erweckt und am Leben erhält (Gn 6, 3; Job 27, 3; 34, 14; Ps 146, 4; Koh 3, 21; 12, 7; Is 38, 16; 42, 5; 57, 16; Zach 12, 1). Dieser göttliche „Lebenshauch" als Herr und Quelle alles Lebens auf Erden (Nm 16, 22; 27, 16) wird das neue Israel oder die messianische Heilsgemeinschaft immer wieder mit frischem Nachwuchs erhalten und mehren[28]. Nach dem ganzen Zusammenhang ist hier vom natürlichen Wachstum des neuen Gottesvolkes die Rede.

[25] S. 94. Vor ihm König 381 Anm.

[26] Siehe G. Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina 1 (Gütersloh 1928) 73. 297 f. 320.

[27] „Durus ille status in exsilio comparatur agro sterili atque arenti", so Knabenbauer-Zorell 165.

[28] „Die Vermehrung ist nicht als einmaliger eschatologisch abge-

Nicht anders ist die zweite Kurzzeile zu verstehen. Der im ganzen Kapitel vorherrschende synonyme Parallelismus ist auch hier anzuwenden. Der Segen (b°rakah), den Jahweh auf das Gesproß Israels ausgießen wird, ist zu deuten als menschlicher Fruchtbarkeitssegen (vgl. Ez 37, 1—14). Es ist die Erneuerung der feierlichen, von Gott dem Stammvater Abraham gemachten Verheißung (Gn 12, 3; 13, 14—17; 17, 1—9; 18, 18 f. 22, 16—18; vgl. Jer 31, 27). In V. 3 wird also das natürliche Wachstum Israels in Aussicht gestellt[29].

Eine Bestätigung dieser Deutung bietet gleich V. 4. Er ist die natürliche Ausdeutung des „Segens". Die Sprößlinge des neuen Gottesvolkes werden so üppig sprossen und gedeihen wie das dichte Gras auf den grünen Wiesen, die von nie versiegenden Wasserläufen umspült und befeuchtet werden, wie Pappeln mit dem grünen Blätterschmuck an den Wasserbächen (vgl. Ps 1, 3; Jer 17, 15)[30].

Aus den bisherigen Ausführungen erhellt, daß es sich in den VV. 3—4 um die natürliche Mehrung der Nachkommen Israels handelt, die unter den Bildern des mit Regen reichlich begossenen Dürrlandes (V. 3 a) und des üppigen Gras- und Baumwuchses (V. 4) beschrieben wird. Ohne Bild wird dazwischen die letzte und tiefste Ursache dieses wunderbaren physischen Lebens und Gedeihens erwähnt: die Ausgießung des Gottesgeistes als der belebenden Gotteskraft (V. 3 b).

Es geht daher nicht an, Wesen und Wirkungen der Geistesausgießung in der Entfaltung eines fruchtbaren übernatürlichen Lebens zu erblicken[31]. Auch ist kaum in der ersten Langzeile (V. 3 a) an natürliches Wachstum des Gottesvolkes gedacht, in der

schlossener Akt, sondern als fortwährendes Wachstum in der neuen Zeit gedacht", Volz 47.

[29] So auch die Kommentare von Duhm, Feldmann, Volz und Fischer. Siehe F. Giesebrecht, Die Berufsbegabung der atl Propheten 144.

[30] Mit 'arâbah ist wohl nicht die Weide, sondern die Euphratpappel (populus euphraticus) gemeint, wie Lv 23, 40; Job 40, 22; Sir 50, 12. Siehe Gesenius-Buhl, Handwörterbuch[15] (1910) 611; G. Dalman a. a. O. 101.

[31] Kalt 328. Knabenbauer-Zorell: „Spiritu autem Dei effuso, et animis infuso designatur novae ac sublimioris vitae radix et fons uberrimus, quo animi hominum spiritu Dei imbuti, perfusi, impulsi summam quandam cum Deo induant similitudinem et proinde etiam in ratione sentiendi cogitandique spiritu Dei moveantur" (S. 165).

zweiten (V. 3 b) an die geistlichen Güter und Segnungen[32] oder im ganzen V. 3 an physische und moralische Erneuerung zugleich, wenn auch der Nachdruck auf ersterer liegt[33]. Der Prophet hat als Wirkung der rûªch jahweh hier den natürlichen Zuwachs des Gottesvolkes im Auge. Die rûªch jahweh ist die schöpferische Gotteskraft, die auf wunderbare Weise das neue Gottesvolk immer wieder mehren wird[34]. Ist es nach der gewaltigen Vision von den Totengebeinen der belebende Gottesodem, der das im Exil als Nation gestorbene jüdische Volk zu neuem nationalen Leben erweckte (Ez 37, 1—14)[35], so stellt hier Isaias die fortwährende Mehrung des Gottesvolkes in Aussicht. Jahweh gießt in der Endzeit über den Samen Jakobs seine rûªch aus, so daß (perf. cons.) sie wie Gras zwischen den Bächen, wie Weiden an Wasserläufen üppig sprießen werden.

2. Zuwachs wird das Gottesvolk auch erhalten durch den Anschluß der Heiden an Jahweh und Jakob-Israel (V. 5). Die Beziehung zum Gottesgeiste ist lockerer als im ersten Teil. Zeugen der wunderbaren Geisteswirkungen, werden die Heiden es sich zur Ehre anrechnen, dem Gottesvolke sich anschließen zu dürfen. Zur Erinnerung an ihre Bekehrung zum wahren Gott und als bleibendes Bekenntnis der engen Verbundenheit mit ihm werden sie ein Denkmal (jad wie I Sm 15, 12; 2 Sm 18, 18; Is 56, 5) errichten und auf demselben den Namen „Jahweh" (l°jahweh) aushauen[36].

[32] Feldmann 78.

[33] So schreibt z. B. K. Elliger: „Es ist bei der Ausgießung ebenso an eine innere Durchdringung des Volkes mit der Kraft des Glaubens und des Gehorsams gedacht", Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja, in BtrWANT 63 (1933) 239 Anm. 2; vgl. Skinner 46, Greßmann 159.

[34] Volz, Der Geist Gottes 72; die Kommentare von Duhm, Marti, Fischer.

[35] Siehe oben S. 19—20.

[36] Gewöhnlich denkt man an die altorientalische Sitte, nach der der Sklave den Namen seines Herrn, der Soldat den Namen seines Feldherrn, der Götzendiener den Namen seines Schutzgottes auf Arm, Brust oder Stirn einzeichnete (vgl. Ex 13, 16; Ez 9, 4; Offb 7, 3; Gal 6, 17). Zum Zeichen seiner innigen Verbundenheit mit Gott würde der Heide den Namen „Jahweh" in seine Hand einritzen. Doch war dem Israeliten das Tätowieren verboten (Lv 19, 28), weil er sich dadurch einer falschen Gottheit oder dem Geist eines Toten oder den Dämonen verschrieb. Wie die bildliche Darstellung Jahwehs wegen der Gefahr der Abgötterei nicht erlaubt war (Ex 34, 17), so auch die Verschreibung an Jahweh durch Einritzen des Namens in die Hand.

War früher Jakob-Israel (Is 41, 2; 44, 1. 2. 21; 45, 4) dem Spotte und der Verachtung der Heiden preisgegeben (43, 28), so wird dem geläuterten und von Jahweh wieder in Gnaden aufgenommenen Gottesvolk höchste Achtung und Bewunderung entgegengebracht werden. Ja die Heiden werden es sich zur Ehre anrechnen, den einst so verpönten Namen Jakob in ihren Namen aufnehmen zu dürfen. Andere werden sich den Ehrennamen Israel beilegen. Der heilige Verfasser will zum Ausdruck bringen, daß die Heiden mit Freuden und Stolz sich dem neuen Israel[37] anschließen werden, der alle Völker umfassenden weltweiten messianischen Heilsgemeinschaft. Es wird hier nicht der Anschluß der gesamten heidnischen Welt (Is 2, 3), sondern nur die Bekehrung einzelner Heiden vorausgesagt.

Nach einigen Erklärern wäre in V. 5 nicht von Heiden, sondern von lauen oder abgefallenen Juden in der Heimat oder in der Diaspora die Rede. Wegen des unvermittelten Überganges von V. 4 zu V. 5 scheint Jakob-Israel weiter das Subjekt zu sein[38]. Doch bei den Propheten sind solche Übergänge nicht selten. Übrigens bedeutet die Benennung nach Jakob-Israel nur für die Heiden etwas Neues[39].

In unserem Stücke ist die rûªch jahweh hauptsächlich das Prinzip des physischen Lebens. Jahweh wird in der Heilszeit seine rûªch auf den Samen Israels ausgießen, so daß er sprießen und blühen und überreiche Frucht tragen wird. Auch die ethische Seite wird angedeutet. Durch den Gottesgeist werden die Heiden den Anschluß an den Gott Israels finden.

Wir haben es hier mit einem Lieblingsgedanken des Propheten zu tun. Jerusalem, das für seine Untreue von Jahweh in der Exilzeit mit Unfruchtbarkeit bestraft worden war, wird nach der harten Prüfung mehr Kinder erhalten als vor dem Exil. Die neue Gottesstadt wird die zahlreiche Bevölkerung nicht mehr fassen können (49, 19 f.); darum sollen die Decken ihres Zeltes ohne Ängstlichkeit weiter ausgedehnt, die Seile dementsprechend verlängert, die Pflöcke tiefer eingeschlagen werden, um den Samen Sions, zahlreich geworden wie der Sand am Meeresstrande (vgl. 48, 19), aufnehmen zu können (54, 1—3). Das neue Israel ist wie ein Baum, der lebensstarke Wurzeln schlagen, blühen, Frucht bringen wird, und dessen überreiche Frucht, d. i. die Glieder des

[37] „Mehr und mehr verblaßt dabei die nationale Farbe im Wort Israel und es entsteht die Idee des geistlichen Israel", Volz 49.

[38] So König 381, Fischer 68 f.

[39] Knabenbauer-Zorell 166, Volz 48.

neuen Gottesvolkes, über die engen Grenzen des Landes hinaus den ganzen Erdkreis erfüllen wird (26, 15; 27, 6; vgl. Gn 1, 22, 28)[40].

§ 3. Der Geist des Herrn und die Läuterung der messianischen Heilsgemeinschaft

Das Herzstück der messianischen Heilsweissagungen bildet zweifelsohne die Verheißung der religiös sittlichen Erneuerung des neuen Gottesvolkes. In der kommenden Heilszeit wird vor allem für die Sünde kein Platz mehr sein. Die Entfernung aller Sünde ist sozusagen der erste Akt im großen Prozeß der inneren Umwandlung der messianischen Heilsgemeinschaft. Diese vollkommene Sündenlosigkeit erwarten die Propheten von der Wunderkraft des Lebensodems Jahwehs. Isaias stellt diese Reinigungskraft der rûªch ausdrücklich für das endzeitliche Sion in Aussicht 4, 4—6.

Is 4, 4—6[41].

Unser Stück gehört zur kleinen Sammlung isaianischer Weissagungen, die die Kapitel 2—5 umfassen. Sie wird eröffnet mit der herrlichen Weissagung von der Bekehrung der Heiden und dem ewigen Friedensreich (2, 2—5). Daran schließt sich die Androhung eines großen Strafgerichtes, das über die verbrecherischen Fürsten und das sündige Volk von Juda-Jerusalem her-

[40] Das gleiche Bild vom Baume in 37, 31; siehe dazu Garofalo 216 Anm. 433. Vgl. noch die Texte in 60, 22; 65, 9.

[41] Die Kommentare zu Is I siehe oben S. 72.

Die Heilsweissagung 4, 2—6 ist sicher isaianischer Herkunft, gegen Duhm, Marti, Guthe; denn der Restgedanke (V. 3) setzt das Gericht voraus, das in V. 4 ausdrücklich erwähnt wird (vgl. 6, 13; 7, 3; 10, 20 f.; 28, 5); auch der Geistesgedanke ist echt isaianisches Gut (vgl. 11, 2; 28, 6; 32, 15). Vgl. Feldmann 51 f., Greßmann 159 Anm. 1.

Wegen des mangelhaften Parallelismus und des unvollkommenen Rhythmus betrachten viele Erklärer die VV. 5b—6 als späteren Einschub, so z. B. Condamin 32, Schmidt 113, Procksch 83 (rechnet noch V. 4 hinzu), Greßmann 159 Anm. 1. — Nimmt man zu den angeführten Gründen noch den schlecht erhaltenen Textbestand hinzu, so genügen diese doch nicht, die Echtheit zu erschüttern. Is schildert unter dem bekannten Bilde der Wolken- und Feuersäule (vgl. Ex 13, 21 f.) die besondere Gegenwart Gottes im neuen Sion-Jerusalem. Fischer bemerkt: „Inhaltlich besteht gegen die Echtheit kein bedeutsamer Grund" (S. 49); vgl. noch König 81.

einbrechen wird (2, 6—4, 1). Doch aus dem Unheil kommt Heil. Ein „Rest" wird dem großen Läuterungsgericht entrinnen und das messianische Heil schauen (4, 2—6).

Wer an jenem Tage, das ist in der messianischen Zeit nach dem Strafgericht, übriggeblieben ist, wird dann nicht mehr sündigen, sondern ein Leben der Heiligkeit führen (V. 2—3).

In den VV. 4—6 stellt der Prophet ausdrücklich die Reinigung von jeder Sünde in Aussicht durch „den Geist des Gerichts und den Geist der Läuterung" und als Folge davon die fortwährende Gegenwart Gottes:

4 „Wenn[42] der Herr abgewaschen den Unrat der Tochter[43] Sion
Und die Blutschuld Jerusalems getilgt haben wird aus seiner Mitte
Durch den Geist des Gerichts und den Geist der Läuterung[44],
5 Dann wird Jahweh schaffen[45] über der ganzen Stätte des

[42] Einige Erklärer nehmen V. 4 als Nachsatz (Bedingung) zu V. 3: das messianische Volk wird „heilig" genannt werden (V. 3), wenn es von aller Sünde gereinigt sein wird (V. 4). So u. a. Duhm, Marti; van Imschoot, in: EphThLov 13 (1936) 217. — Doch das ist nicht nötig, denn im Gedanken des „Restes" (V. 3) ist bereits das Läuterungsgericht enthalten, aus dem die „Entronnenen" als „Heilige" hervorgehen werden. V. 4 ist deshalb Vordersatz zu V. 5. Siehe die Kommentare von Feldmann, Fischer, Knabenbauer, König; L. Reinke, Die messian. Weissagungen 1 (1859) 75.

[43] Für b^e^nôt liest man wohl besser wegen des Parallelismus mit „Jerusalem" bat. So u. a. die Kommentare von Marti, Schmidt, Procksch, Fischer; W. Popper, Studies in biblical parallelism 2 (Berkeley 1923) 360 f.

[44] LXX bietet: πνεῦμα καύσεως. Vulg.: spiritus ardoris.

[45] In VV. 5b 6 scheint der Text verdorben zu sein. Zu den verschiedenen Verbesserungsvorschlägen siehe z. B. Procksch 86, Fischer 86; W. Popper, a. a. O. 362 ff. Wir folgen im großen und ganzen dem MT. Die Einzelheiten: LXX hat: καὶ ἥξει καὶ ἔσται = ûba' w^e^hajah. Diese Verbesserung des MT wird von neueren Erklärern entweder ganz (z. B. von Marti, Schmidt, Guthe, Fischer) oder teilweise (z. B. Condamin: „et Jahvé viendra") übernommen. Aber die LXX hat wohl aus theologischen Bedenken bara' in das leichtere ba' geändert. Vgl. J. Ziegler, Untersuchungen zur Sept. des Buches Is, in: AtlAbh 12/3 (1934) 108. Es ist deshalb der Lesart des MT als der lectio difficilior der Vorzug zu geben. So auch die Kommentare von Dillmann-Kittel, Feldmann, Procksch, G. B. Gray, The book of Isaiah 1 (Edinburgh 1912) 81; B. Duhm, der in der dritten Auflage (1914) zum MT zurückkehrt.

Berges Sion und über seinen Versammlungen[46]
Eine Wolke bei Tage (und Rauch)[47]
Und flammenden Feuerschein bei Nacht; dann über allem[48] wird die Herrlichkeit (Jahwehs) als Schutzdach 6[49] da sein zum Schatten[50] vor der Sonnenglut und als Zuflucht und Obdach vor Unwetter und Regen".

1. In der eschatologischen Heilszeit werden die vielfachen und schweren Sünden, die jetzt in Sion-Jerusalem herrschen und gegen die der Prophet vergeblich ankämpft, durch den allmächtigen Gottes o dem hinweggenommen werden. Isaias faßt sie insgesamt in die zwei Sammelbegriffe: so'ah und dam. Unter dem kräftigen Bilde des Unrats sind ganz allgemein die sittlichen Vergehen Sions (3, 8. 9), die große Sünde des Götzendienstes (1, 2. 4. 29; 2, 6. 20), der Hochmut der Männer (2, 10f. 17) und die strafbare Eitelkeit der Frauen (3, 16—4, 1) zu verstehen. Die Blutschuld hat Bezug auf die groben Rechtsverletzungen, die himmelschreienden Ungerechtigkeiten, deren sich Fürsten und Richter durch Unterdrückung und Ausbeutung der Armen, der Witwen und Waisen (1, 17. 23; 3, 14f.) schuldig gemacht haben. So tief sind sie sittlich gesunken, daß sie selbst vor Mord- und Gewalttaten nicht zurückschrecken (1, 15. 21; 5, 7; 59, 3). Jahweh hatte die sündige Stadt aufgefordert, von aller Schuld sich reinzuwaschen, von aller Sünde und Ungerechtigkeit sich für immer abzuwenden, fortan einen heiligen, Gott wohl-

[46] w^e^'al miqra'eha wird von LXX ganz frei, aber dem Sinne nach wohl richtig mit: καὶ πάντα τὰ περικύκλῳ αὐτῆς wiedergegeben. Vgl. die nämliche Wendung in 4 Kg 23, 5. 6; Ez 34, 26. Siehe J. Ziegler, a. a. O. 108. Vulg. hat ein Zeitwort gelesen: et ubi invocatus est.

[47] w^e^'ašan wird zu Unrecht von Erklärern wie Marti, Duhm, Schmidt, Guthe gegen die Akzente zum Folgenden gezogen. Vielleicht ist das Wort eine Glosse. Siehe Fischer 50.

[48] 'al-kol, das auf „die ganze Stätte des Berges Sion" zurückgreift, ist wohl absolut zu fassen: über dem ganzen Tempelberg. Fischer 50, der mit Procksch 83 makôn anfügt; oder über allen Siousbewohnern (Zorell, Lexicon 258) wird die Herrlichkeit Jahwehs als schirmende Macht schweben. LXX: πάσῃ τῇ δόξῃ σκεπασθήσεται.

[49] w^e^sukkah „und eine Hütte" fehlt in LXX. Vielleicht erklärende Glosse. Vgl. N. Peters, in: ThGl 23 (1931) 807; J. Ziegler, a. a. O. 53.

[50] jômam fehlt in LXX. Stammt vielleicht aus V. 5. Es wird gestrichen von Dillmann, Duhm, Marti, Procksch, Condamin, Fischer.

gefälligen Lebenswandel zu führen (1, 16f.). Tauben Ohren und verstockten Herzen hatte er durch den Mund seines Propheten gepredigt! Der bitteren Enttäuschung Jahwehs verleiht Isaias schmerzhaften Ausdruck: „Er wartete auf Rechtspflege, und siehe da — Blutvergießen! Auf Gerechtigkeit, und siehe da — Wehgeschrei!" (5, 7)[51].

Darum muß der Tag des Gerichts kommen. Ein rächendes und sühnendes Strafgericht wird über die unbußfertige Stadt und das gottlose Volk hereinbrechen: vor der schreckenerregenden Erscheinung Jahwehs werden die Götzendiener vergehen (2, 6—22); „wie des Feuers Zunge die Stoppeln frißt" (5, 24), so wird Jahweh die Lästerer, Perversen und die bestechlichen Richter vernichten (5, 18—24); das Land wird der Verwüstung anheimfallen (5, 8—10; 6, 11); das Volk wird die Verbannung treffen (5, 13—15; 6, 12f.).

Doch aus dem schrecklichen Strafgericht wird ein kleiner „Rest" geläutert und geheiligt hervorgehen (vgl. 6, 13). Dieser Tag des Gerichts ist in prophetischer Schau zugleich der Anbruch der messianischen Zeit, wo Jahweh selbst den Sündenschmutz Jerusalems tilgen wird durch die rûᵃch des Gerichts (bᵉrûᵃch mišpath)[52] und durch die rûᵃch der Läuterung (bᵉrûᵃch ba'er)[53]. Jahweh wird das Gericht und die

[51] tsᵉdaqah - tsᵉ'aqah, mišpath - mišpach. Das hebr. Wortspiel wird mehr oder weniger sinngetreu in den Übersetzungen nachgeahmt, z. B. von Duhm: „Er hoffte auf gut Regiment, und siehe da: ein Blutregiment, auf Rechtsprechung, und siehe da: Rechtsbrechung" (S. 33). Condamin übersetzt: „Il a compté sur un peuple innocent, et le voici couvert de sang! Sur la justice il a compté pour sa récolte, et voici la révolte" (S. 35).

[52] mišpath bezeichnet hier wie 1, 27; 5, 16 wegen des parallelen ba'er das strafende Eingreifen Gottes, nicht den „Geist des Rechtes", das göttliche Recht, dessen Beobachtung in Sion die Herrschaft der Gerechtigkeit herbeiführt (vgl. Is 9, 6; 28, 6; 32, 1. 16; 34, 5). Siehe F. Nötscher, Die Gerechtigkeit Gottes bei den atl Propheten, in: AtlAbh 6/11 (1915) 21.

[53] Auf LXX und Vulg. fußt die Wiedergabe „Geist des Feuers" (Procksch 85, der auf Mt 3, 11 verweist) und „Feuersglut" (Kalt 143). ba'ar kann diesen Sinn haben, z. B. Is 9, 17; 50, 11. Aber dem ganzen Zusammenhang entspricht viel besser II ba'ar mit der Bedeutung „auskehren", „Unrat wegfegen" (3 Kg 14, 10b), übertragen dann Sünder (2 Sm 4, 11; 3 Kg 22, 43; 4 Kg 23, 24; Is 6, 13) und Sünden (Dt 13, 6; Richt 20, 13) vertilgen, beseitigen, ein Sinn, der gut zu dûᵃch „abwaschen" paßt. Siehe Zorell, Lexicon 122.

Läuterung durchführen mit seiner rûᵃch. Was für eine rûᵃch ist hier gemeint?

Gemäß der Grundbedeutung von rûᵃch hat man an den „Sturm des Gerichts und den Sturm der Läuterung" gedacht[54]. Es ist richtig, daß in der hohen dichterischen Sprache des Isaias die rûᵃch jahweh öfters nichts anderes bezeichnet als den Wind, das anschauliche Symbol der göttlichen Strafgerichte. So heißt es in Is 11, 15 in bezug auf die Heimkehr der ägyptischen Diaspora: „Austrocknen wird der Herr die Meereszunge Ägyptens (das ist das Rote Meer) ... durch die Glut seiner rûᵃch[55].

Is 27, 8 schildert, wie Jahweh durch seine rûᵃch das Volk Israel in die Verbannung treibt:

„Er vertrieb sie durch seine rûᵃch
Wie Spreu[56] am Tage des Ostwindes."

In seinem furchtbaren Grimme wird Jahweh seine rûᵃch gleich einem wilden Bergbach über das stolze Assur dahinbrausen lassen:

„Seine rûᵃch ist wie ein flutender Bach,
Der bis zum Halse reicht" (Is 30, 28).

Gegen die Heidenvölker wird Jahweh im Gericht aufstehen und daherkommen wie ein tosender Strom, dessen Wasser von der rûᵃch jahweh unwiderstehlich vorwärtsgetrieben werden:

„Wie ein eingeengter Strom wird er kommen,
Den die rûᵃch jahweh einherjagt" (Is 59, 19).

[54] „Au vent du jugement, au vent dévastateur", so Condamin 28. Siehe auch H. Gunkel, Die Wirkungen des Hl. Geistes 5.

[55] Gewöhnlich liest man für hecherîm „der Vernichtung weihen" auf Grund der LXX hecherib „trocken werden lassen", weil in der alten Schrift b und m leicht verwechselt werden. ba'ᵃjam rûchô (LXX πνεύματι βιαίῳ; Vulg. „in spiritu fortitudinis = bᵉ'otsem rûchô) scheint nicht zur zweiten Halbzeile zu passen: „und er wird seine Hand wider den Strom schwingen in der Glut seines Odems"; es wird daher entweder gestrichen (Procksch) oder vom Zorne gedeutet: „sa main menacera le Fleuve avec fureur" (Condamin). Vielleicht gehört die Wendung an das Ende der ersten Halbzeile, was dann einen guten Sinn ergibt: Durch den Glutwind wird die Meereszunge ausgetrocknet. Vgl. Os 13, 15: „Der Glutwind braust, der Sturmwind des Herrn (rûᵃch jahweh), herauf aus der Wüste. Da versiegt der Quell, sein Bronnen vertrocknet (charab)."

[56] Vielleicht ist für haqqaṣah „heftiger" (Wind) das ähnliche kaqqaṣ zu lesen. Fischer 181. Vgl. Procksch 340.

Is 40, 7 heißt es von der rûᵃch jahweh:

„Das Gras verdorrt, die Blume verwelkt,
Wenn die rûᵃch jahweh sie anhaucht" (vgl. Job 4, 9).

An all diesen Stellen bezeichnet die rûᵃch jahweh einfach den Wind, den Sturmwind, den Jahweh vorzüglich zu Strafzwecken über Mensch und Schöpfung kommen läßt und dessen gewaltiger Macht alle Hindernisse weichen müssen. Wie aus den Texten hervorgeht, sind es lauter physische Wirkungen, die dem Winde als dem gefügigen Werkzeuge Jahwehs zugeschrieben werden.

Die Befreiung von aller moralischen Schuld, die in V. 4 auf die rûᵃch des Gerichts und der Läuterung zurückgeführt wird, kann nur eine unmittelbare Wirkung Jahwehs sein. In dichterischer Sprache wird die gänzliche Tilgung der Sündenschuld unter dem Bilde des Sturmwindes dargestellt, wie in 44, 22:

„Wie eine Wolke feg' ich weg deine Vergehen
Und wie Gewölk deine Sünden!"

Wie in Palästina besonders der heftige Ostwind (vgl. Ex 14, 21; Job 1, 19; Ez 27, 26) zu bestimmten Jahreszeiten im Nu den Himmel von allem Gewölk säubert, so rasch und so gründlich räumt Jahweh durch seinen Odem des Volkes Sünden hinweg. Es ist der von Jahweh ausgehende kraft- und machtvolle Lebensodem, der gleich einem Sturm- und Glutwind die Bestrafung und Läuterung der sündenbefleckten Sionstochter durchführt[57].

Die rûᵃch ist hier nicht direkt der Geist des Herrn, sondern sie bezeichnet den reinigenden Sturmwind. Der Geistbegriff ist dieser sinnlichen Vorstellung wohl nicht entkleidet und abstrakt als „Geist Jahwehs", als göttliche Kraft gedacht, die im Läuterungsgericht den Sündenschmutz mit Wasser beseitigen wird[58].

[57] „Durch den Odem des Gerichts und den Odem der Vertilgung" erläutert Fischer: „Es ist im Grunde der Odem des richtenden Jahve selber, der als Sturmwind wirkt (59, 19) und als Glutwind (40, 7 f.; Ps 18 [17], 9) zugleich und mit dem Sündenunrat gründlich aufräumt" (S. 50). Vgl. Dillmann-Kittel 41. Auch D. Kimchi erwähnt diesen Sinn, scheint aber die Bedeutung „Wind" vorzuziehen: „Coniungit autem ventum cum dictione lotionis et ablutionis, volens significare magnitudinem incendii, adeo ut non relinquatur de humiditate peccati quidquam, instar venti, qui arefacit aliquid" (Comment. in Jesaiam prophetam [Florentiae 1774] 38); G. B. Gray, The book of Isaiah (ICC) I, 80.

[58] „The medium of the judgement is the ‚Spirit', the divine energy, which is operative alike in the physical and in the moral sphere", Skinner 31; siehe ferner van Imschoot, in: EphThLov 13 (1936) 217. Duhm denkt an Jahwehs Zorneseifer, „mit dem das Richten und Ausfegen geschieht" (S. 30).

Im schönen Text von 1, 18 verwendet Isaias gleichfalls das Bild vom reinigenden Wasser: Wären die Sünden rot wie Scharlach und Purpur, weiß sollen sie werden wie Schnee und Wolle, mit anderen Worten, Jahweh wird sie ganz und gar tilgen. Kurz vorher hatte Jahweh das Volk aufgefordert, die blutbefleckten Hände zu reinigen (1, 15 f.). Das übersteigt des Menschen Kräfte. Jahwehs Allmacht allein kann die Gewalt und Mordtaten wegwaschen. In 4, 4 führt der Prophet diese theologische Wahrheit noch weiter aus: in einem Läuterungsgericht wird Jahweh durch seine rûᵃch, das heißt durch seine göttliche Allmacht alle Schuld abwaschen.

An anderer Stelle verwendet der Prophet das Bild des Feuers. Wie das Silber im Feuer des Schmelzofens[59] von allen Schlacken befreit wird, so wird Jahweh den „Rest" seines Volkes im Feuer des Gerichts nicht vernichten, sondern in einem Läuterungsgericht von allen moralischen Unreinheiten reinigen (Is 1, 25; vgl. V. 22; 48, 10). Die reinigende Kraft des Feuers hatte der Prophet an sich selber erfahren, als einer von den Seraphen (Feuerengel!) seine Zunge mit einer Glühkohle berührte; denn diese im Auftrage Jahwehs ausgeführte symbolische Handlung versinnbildete und bewirkte zugleich die innere Reinigung von aller Schuld und Strafe (6, 6).

In der alttestamentlichen Heilsordnung war die rûᵃch jahweh Sitz und Träger des religiös-sittlichen Lebens in dem Sinne, daß sie die Frommen belehrte (Ps 143, 10) und im Guten bestärkte (Ps 51, 13; Neh 9, 20). Das Bedeutsame ist nun, daß hier bei Isaias der rûᵃch jahweh und dem Wasser zum ersten Male auch reinigende Kraft zugeschrieben wird: Wenn Jahweh durch die rûᵃch des Gerichts und der Läuterung den Unrat der Tochter Sion abgewaschen und die Blutschuld Jerusalems hinweggespült haben wird[60]. Zusammen mit dem Gottesgeist hat das Wasser

[59] Für kabbor „wie mit Lauge" lies mit allen neueren Erklärern das ähnliche und zum Vergleich passende bakkur (Spr 17, 3; vgl. Is 48, 10).

[60] dûᵃch und rachats können auch rituelle Waschungen bezeichnen, z. B. Ex 29, 17; Lv 1, 13; 2 Par 4, 6; Ez 40, 38. Doch hier, wo vom Abwaschen moralischer Schuld die Rede ist, kann nur eine ethische Reinheit und Heiligkeit in Betracht kommen. Vgl. Jer 33, 8; Ez 36, 29—33; Zach 13, 1.

reinigende Kraft. In diesem Läuterungsprozeß ist die rûᵃch jahweh gleichsam die Hauptursache der moral-ethischen Reinigung, das Wasser dagegen deren sichtbare Werkursache, wenn man die Terminologie der Schule hier anwenden darf.

Wie Schmutz- und Blutflecken mit Abwaschen gänzlich beseitigt werden, so wird in der messianischen Zeit die rûᵃch jahweh das jede menschliche Kraft übersteigende Wunder vollbringen: die gründliche Tilgung allen Sündenschmutzes, ja selbst der größten Blut- und Gewalttaten.

Hier dürfte wohl die Quelle der später von Zacharias (13, 2) und besonders von Ezechiel (36, 25 f.) so stark betonten Lehre von der moral-ethischen Reinigungskraft des Wassers und des Gottesgeistes sein.

2. Hat Jahweh einmal mit dem Geiste des Gerichts und mit dem Geiste der Läuterung die Tochter Sion von allem Sündenunrat reingewaschen, wird er über dem ganzen Berge Sion die gleichen Zeichen seiner Gegenwart schaffen wie einst beim Bundesschluß in der Wüste. Beim Durchgang durch die Wüste zog Jahweh vor den Israeliten einher, des Tages in einer Wolkensäule, des Nachts in einer Feuersäule (Ex 13, 21). Ähnlich wird Jahweh einst in der messianischen Zeit über dem neuen Sion schweben als Wolke bei Tage und als flammender Feuerglanz bei Nacht, das heißt er wird das neue Gottesvolk mit seiner besonderen Gegenwart beglücken und ihm seine treue Führung nie mehr entziehen.

Auch als schützende Macht gegen feindliche Gefahren war Jahweh einstens in der Wolken- und Feuersäule gegenwärtig: als die ägyptische Streitmacht drauf und dran war, das hebräische Volk am Schilfmeer einzuholen, da trat die Wolkensäule als Scheidewand zwischen das ägyptische und israelitische Heer und verhinderte so die weitere Verfolgung (Ex 14, 19 f.; Nm 10, 34; 14, 14). So wird in der messianischen Heilszeit die in der Wolke sich offenbarende Herrlichkeit oder Allerhabenheit Jahwehs über dem neuen Sion als Schutzdach schweben zum Schatten vor den Sonnengluten und zur Deckung vor Unwetter und Regen. Das ist auch hier rein bildlich zu verstehen. Jahweh wird das Sion-Jerusalem der messianischen Zeit vor Gefahren aller Art schützen und schirmen (vgl. Is 32, 2)[61]. In alter Zeit offenbarte sich die Herrlichkeit Gottes nur ab und zu in der Wolken- und Feuersäule. Anders wird es sein in der messianischen Zeit: dann wird Gott für immer seinem Volke mit seiner besonderen Gegenwart nahe sein[62].

[61] Den wörtlichen Sinn nehmen u. a. an Duhm 31, Fischer 51.

§ 4. Der Geist des Herrn und die religiös-sittliche Erneuerung der messianischen Heilsgemeinschaft

Unerläßliche Voraussetzung für eine religiös-sittliche Erneuerung der messianischen Heilsgemeinschaft bildet die gänzliche Entfernung aller Sünden. Isaias, der Theologe unter den Propheten, schreibt diese negative Wirkung dem Gottesgeiste zu (4, 4). Darüber hinaus ist der Gottesgeist vorzugsweise das Prinzip der religiös-sittlichen Umwandlung des neuen Gottesvolkes. Die Propheten beschreiben diese Umgestaltung mit den Farben und den Formen des alten Orients, für den das Ideal eines Volkes in der Herrschaft vollkommener Gerechtigkeit gipfelte. In zwei Texten wird dieser glückliche Zustand als Wirkung des Gottesgeistes dargestellt: Is 28, 5—6; 32, 15—20.

1. Is 28, 5—6[63].

Auf die Prophezeiungen gegen die Heidenvölker (13—27) folgt in Is I die letzte Abteilung von Weissagungen wider Juda-Jerusalem und teilweise auch gegen Samaria (28—35). Es sind Strafandrohungen wegen der gottwidrigen Bündnispolitik mit Ägypten aus der Zeit von 705—701[64].

Wie oft bei Isaias sind in die Unheilsweissagungen tröstliche Verheißungen und begeisterte Schilderungen der kommenden Heilszeit eingestreut, zum Beispiel 28, 5 f.; 29, 17—24; 30, 18—26; 32; 33.

In Is 28, 1—6 sagt der Prophet den Fall des stolzen Samaria voraus[65]. Samaria, das wie eine herrliche Krone auf gewölbtem

[62] Zum Sinn der VV. 5. 6 siehe B. Stein, der Begriff Kᵉbod Jahweh und seine Bedeutung für die atl Gotteserkenntnis (Emdstetten i. Westf. 1939) 197 f.

[63] Die Heilsweissagung erinnert stilistisch wie sachlich an Is 4, 2—6. Die zwei Verse stehen an der richtigen Stelle, da Jahweh als die wahre Krone (V. 5) im Gegensatz zum verwelkten Kranz Samarias (V. 1) geschildert wird. Gegen Procksch 351, der die isaianischen VV. 5—6 als Kopfstück mit 4, 2—3 verknüpft wissen will.

[64] Fischer 185.

[65] Das Stück ist wohl um 725 entstanden; vgl. Feldmann 328.

Hügel glänzt, wird bald von den assyrischen Heeren mit Füßen getreten werden. Dem bereits welkenden Blütenkranz auf dem „Haupte des fetten Tales" wird es ergehen wie einer Frühfeige, die man pflückt und gierig verschlingt, das heißt Samaria wird bald erobert und dessen Reichtümer werden mit der Blüte der Nation fortgeschleppt werden. Doch in die dunkle Nacht fällt ein heller Lichtstrahl: ein kleiner „Rest" wird dem furchtbaren Strafgericht entgehen und das Heil schauen:

5 „An jenem Tage wird Jahweh der Heerscharen sein
Zur schmucken Krone[66]
Und zum prangenden Reif
Dem Rest seines Volkes
6 Und zum Geiste des Rechtes[67]
Denen, die da sitzen zu Gericht[68]
Und zur Heldenkraft denen, die den Krieg zum Tor
hinausdrängen"[69].

Mit der festgeprägten Formel „an jenem Tage" wird die messianische Zeit eingeleitet, die ohne nähere Zeitangabe auf den Untergang Samarias folgen wird. An Stelle der stolzen Stadt wird dann Jahweh selber des geretteten „Restes" herrliche Krone und glänzende Zierde sein (vgl. die verwandten Bilder in V. 1. 3. 4 und V. 5). Aus dem ganzen Zusammenhang geht hervor, daß der „Rest" (vgl. 6, 13; 11, 11; 37, 32) hier nicht an erster Stelle, geschweige denn ausschließlich, das Südreich Juda[70], sondern vor allem Ephraim, das Nordreich, bezeichnet. Weil aber

[66] LXX übersetzt la'atheret tsᵉbî mit ὁ στέφανος τῆς ἐλπίδος.

[67] In vier hebr. Handschriften steht richtig unter ûlᵉrûᵃch ein verbindender Akzent, und Athnach ist unter das Wort mišpath angebracht; vgl. Kittel, BH.

[68] Parallel zu mᵉšibe[i] = jôšᵉbe[i]. Oder es ist ein Singular mit Kollektivbedeutung.

[69] Für mᵉšibe[i] ist limšibe[i] zu lesen. Siehe C. F. Houbigant, Biblia hebr. cum notis criticis 2 (Francoforti 1777) 374, und alle neueren Erklärer. Vulg. mit „revertentibus de bello" hat ein Kal gelesen statt „avertentibus bellum".

[70] Der Übergang von V. 6 zu V. 7 bietet einige Schwierigkeit. Weil in V. 7 „Auch diese da" auf die trunkenen Propheten und Priester Jerusalems hinweist, hat man den „Rest" in V. 5—6 von der glorreichen Zukunft des Südreiches verstehen wollen. Hieronymus, PL 24, 1374; Knabenbauer-Zorell 534 f., Duhm 171. — Doch sieht man nicht ein, wie Is die Trunkenbolde Jerusalems zum heiligen „Rest" rechnen konnte. Man hat daher vermutet, daß nach V. 6 ein Stück ausgefallen sei; siehe Condamin 181.

nach der Lehre der Propheten die seit Roboams Tagen getrennten Süd- und Nordstämme wieder zu einem Volke und einem Reiche vereinigt werden (vgl. Is 11, 13; Os 2, 2; (Vulg. 1, 11); Jer 3, 18; Ez 37, 15—22), so umfaßt der Begriff hier wohl auch das Südreich Juda[71].

V. 6 schildert nun, worin der Ruhmestitel Jahwehs besteht. Jahweh wird sich dadurch als des heiligen „Restes" Ehre und Ruhm erweisen, daß er auserlesene Männer mit seinem Geiste des Rechtes und der Stärke ausrüsten wird zur Verwirklichung der idealen Herrschaft von Gerechtigkeit und Friede.

1. Dem jôšeb 'al-hammišpath wird Jahweh zum „Geiste des Rechtes". Wer ist damit gemeint? Man hat an eine geschichtliche Persönlichkeit gedacht, an den König Ezechias (721—693), der nach dem vorher beschriebenen Fall Samarias (721) dem Südreich Juda Gerechtigkeit und Frieden schenken werde. Vollkommen jedoch werde dieser ideale Zustand erst vom Messias verwirklicht werden, dessen Typus der König Ezechias wäre[72]. Doch diese Ansicht muß scheitern an dem eschatologischen „Rest"-Gedanken, der das über Juda verhängte Strafgericht bereits als vollendete Tatsache voraussetzt. Zudem ist hier hauptsächlich vom Nordreich die Rede.

Wir haben es mit einer rein messianischen Schilderung zu tun. Nach P. Volz handelte es sich um den geisterfüllten Regenten der Heilszeit, den Messias selber, dessen Tätigkeit durch gerechte Regierung und heldenhaften Einsatz der Krieger gekennzeichnet sei[73]. Doch unsere Stelle bezieht sich wohl kaum ausschließlich auf den König der Heilszeit. Der „zu Gericht Sitzende" dürfte eher allgemein, kollektiv von allen Richtern der messianischen Zeit, die Isaias an andern Stellen in Aussicht stellt (1, 26; 32, 1), zu verstehen sein, wie das parallele mᵉšibe[i][74] übrigens nahelegt.

Der Prophet schildert die Geisteswirkungen mit den Farben des alten Orients. Ein Hauptübel seiner Zeit war das ungerechte Gericht. Immer wieder in seinen Reden brandmarkt Isaias die zerrütteten Rechtsverhältnisse seiner Vaterstadt und des Süd-

[71] Siehe T. K. Cheyne, The prophezies of Isaiah I (London 1886) 161; Feldmann 327, Fischer 186.

[72] Knabenbauer-Zorell 555.

[73] Der Geist Gottes 88.

[74] Siehe die Kommentare von Feldmann, Procksch, Fischer; van Imschoot, in: EphThLov 16 (1939) 462; J. Köberle, Gottesgeist und Menschengeist im AT, in: NKiZ 13 (1902) 405.

reiches. Die Schwachen, die Armen, die Witwen und Waisen kamen nicht nur zu ihrem Recht (1, 17. 23; 5, 23; 59, 4—8), sondern wurden auch noch um Hab und Gut gebracht (3, 14; 5, 7); man erließ sogar Gesetze, um unter dem Scheine des Rechtes die armen Leute besser ausrauben zu können (10, 1 f.). Die Verbrecher aber wurden gegen Bestechungsgeld freigesprochen (1, 23; 5, 23; 33, 15). Im Nordreich waren die Verhältnisse nicht besser (vgl. Am 2, 7; 5, 7—12; 6, 12).

In der kommenden Heilszeit wird es ganz anders sein. Dann wird Jahweh seinem Volke wieder Richter geben wie zu Anbeginn (1, 26), zur Zeit der unmittelbaren Theokratie, als das Richten ausschließlich Sache Jahwehs war, der seine Stellvertreter deshalb mit seinem Geiste oder seiner Kraft erfüllte (vgl. Ex 18, 15 f.; Nm 11, 17); Dt 1, 17). In der messianischen Zeit wird Jahweh selber wieder den Richtern zum „Geiste des Rechts", d. h. er wird den Gehilfen des Messias seinen Sinn für das Recht einflößen, so daß sie bei Ausübung der Gerichtsbarkeit die objektiven göttlichen Rechtsnormen[75] anwenden werden. Die führenden Männer des Volkes werden dann nur noch nach Recht und Gerechtigkeit regieren (32, 1); ja, im endzeitlichen Sion wird gleichsam die Gerechtigkeit selber die Regentschaft führen, so daß man nichts mehr von Bedrückung und Gewalt, von Verderben und Scherben[76] im Lande mehr hören wird (60, 17. 18; vgl. 29, 20; 33, 15). Überhaupt werden diese idealen charismatischen Richter strengstens auf die Befolgung der religiös-sittlichen Forderungen Jahwehs in Handel und Wandel achten, so daß das neue Sion den Ehrennamen tragen wird: „Stadt der Gerechtigkeit" (1, 26; vgl. 33, 5). Der „Geist des Rechtes" bezeichnet demnach hier nicht den „Geist der Vertilgung" (wie 1, 27; 4, 4)[77] noch das Prinzip der Religiösität und Sittlichkeit[78], sondern lediglich die charismatische Richtergabe, die die Mitarbeiter des Messias bei Ausübung ihres Amtes leiten wird.

2. Jahweh wird auch zur Stärke (lig^{e}bûrah!)[79] jenen, die den Kampf zum Tore zurückdrängen. Wie den Richtern im alten Israel wird in der kommenden Heilszeit auch den Kriegern der

[75] mišpath wie Is 32, 1. 16; Jer 5, 1; Mich 3, 1.
[76] Beachte den Anlautreim šod waseber, auch Is 59, 7.
[77] Duhm 171.
[78] H. Gunkel, Die Wirkungen des Hl. Geistes 77.
[79] Vgl. 'el gibbôr (Is 9, 5); rûᵃch ... g^{e}bûrah (11, 2). Feldmann 327 und Procksch 352 ergänzen aus der vorhergehenden Halbzeile zu l^{e}rûᵃch g^{e}bûrah, was dem Sinne entspricht, aber nicht im MT liegt.

Gottesgeist zur Quelle heldischer Kraft, die sie befähigt, alle Feinde des Gottesvolkes aus den Toren der heiligen Stadt und überhaupt des ganzen Landes zurückzuschlagen[80]. Danach werden im messianischen Reiche noch Kriege geführt werden. Damit stimmt überein die Mahnung des Propheten Joel:

„Weihet ein den Krieg, wecket auf die Helden!
Herankommen, heraufsteigen sollen alle Krieger!
Schmiedet um eure Pflugmesser zu Schwertern
Und eure Winzermesser zu Lanzen!
Selbst der Schwächling spreche: Ein Held bin ich" (4, 9)[81].

Daneben stellen die Propheten den großen Völkerfrieden in Aussicht: die mörderischen Kriegswaffen werden einmal in Friedenswerkzeuge umgeschmiedet (Mich 4, 3 = Is 2, 4) oder vernichtet werden (Is 9, 4; Os 2, 20; Mich 5, 9. 10 (Vulg. 10. 11); Zach 9, 10); nie und nimmer mehr wird man das blutige Kriegshandwerk lernen müssen (Mich 3, 3; Is 2, 4). Damit wird Hand in Hand gehen ein ungeahnter Tier- und Naturfrieden (Is 11, 6—9; 65, 25; Os 2, 20. 23 f.). Dieser allseitige und ewige Frieden (Is 9, 6) wird wohl erst am Ende der Zeiten anbrechen, weil dann erst die notwendigen Voraussetzungen dafür gegeben sein werden: die Anerkennung Jahwehs als des einzigen wahren Gottes (Mich 4, 5; Is 11, 9b), das „Wandeln im Lichte Jahwehs" (Is 2, 5) oder „auf den Pfaden Jahwehs" (Is 2, 3), d. h. die Beobachtung der lichtvollen Lehren und Satzungen Jahwehs. Solange Gottes ewige Gebote in den einzelnen Völkern und im Verhältnis der Völker untereinander nicht zur restlosen Herrschaft gelangen, werden immer wieder Kriege als Strafe für die Sünden der Völker über die Menschheit hereinbrechen. Die Religion allein kann der Welt den Frieden bringen[82].

Nach Is 11, 2 wird die Fülle des Gottesgeistes auf dem messianischen König ruhen. Hier 28, 6 werden auch die Gehilfen des Messias mit dem Gottesgeiste ausgerüstet, die Richter mit dem Geiste des Rechtes, die Krieger mit dem Geiste der Stärke. Dem

[80] Es ist hier nicht Rede von einem Kriege oder Kampfe, den man gegen die Tore der feindlichen Stadt zurückdrängt, wie Knabenbauer-Zorell 555 meinen.
[81] Vgl. Mich 4, 3; Is 2, 4. Zur Exegese der Verse siehe G. M. Rinaldi, Il libro di Joele (Rapallo 1938) 86 f., der darin eine Schilderung des Weltgerichtes sieht. Doch sind die Kriege eine Strafe für die Sünden der Menschheit, als Teilgerichte, die diesem vorangehen, wohl auch inbegriffen.
[82] Siehe oben S. 89—97.

Messias wie seinen Mitarbeitern ist der Gottesgeist die für und für sprudelnde Quelle des Rechtssinnes und der Kraft, womit sie der Gerechtigkeit zum Siege verhelfen und den Krieg aus Stadt und Land vertreiben.

2. Is 32, 15—20[83].

32, 15—20 gehört wie 28, 5—6 zum blühenden Kranz der messianischen Heilsweissagungen, die zwischen die Kapitel 28—35 eingestreut sind. Wird in 28, 6 nur der Stand der Richter als Träger des Gottesgeistes dargestellt, so enthält 32, 15 die Verheißung der Geistesausgießung auf das ganze Volk der Heilszeit und die herrliche Schilderung der dann vom Gottesgeiste bewirkten Umwandlung von Land und Leuten: allgemeine Herr-

[83] Über die Echtheit von 32, 15—20 urteilt S. Mowinkel: „32, 15—20 is one of the clearest cases imaginable of spurious interpolation in a prophetical book", in: JBibLit 53 (1934) 201 Anm. 8. Für Procksch sind die Geisteswirkungen hier nicht geistig genug, um von Isaias herzurühren, und die Geistesausgießung auf die ganze Gemeinde trete nur in nachexilischen Schriften auf (S. 415).

Unser Abschnitt muß im Zusammenhang des ganzen Kapitels gesehen werden. Die VV. 15—20 hängen aufs engste zusammen mit VV. 1—8: in beiden Stücken wird eine Schilderung der messianischen Zeit geboten, in der gerechte Fürsten herrschen werden, das Volk innerlich erneuert wird. Die VV. 1—5. 15—20 bilden nun ein deutliches Seitenstück zu 11, 1—8. In beiden Abschnitten ist die Rede von den nämlichen Geisteswirkungen: Herrschaft der Gerechtigkeit und Umwandlung der Naturverhältnisse. Ferner, in der nachexilischen Zeit erscheint im großen und ganzen nicht mehr die Gemeinschaft als Trägerin des Gottesgeistes, sondern die einzelne Persönlichkeit, wie weiter unten gezeigt werden soll. Die Erwähnung des Königs in 32, 1 weist auf die Königszeit hin. Die Echtheit von 32, 1—5. 15—20 wird angenommen von Duhm 208, Condamin 204, Feldmann 385—87, Fischer 210 f., Eichrodt, Die Hoffnung des ewigen Friedens 58 ff.

Daß auch die VV. 6—8 vom gleichen Verfasser als Ausdeutung der in V. 5 enthaltenen Begriffe niedergeschrieben sind, hat J. Ziegler gezeigt: Zum literarischen Aufbau verschiedener Stücke im Buche des Propheten Isaias, in: BibZ 21 (1933) 148.

Bleiben noch die VV. 9—14. Sie werden allgemein Is zugeschrieben, aber als erratischer Block zwischen 1—8 und 15—20 betrachtet. Doch 15 ff. weisen erkennbare Verbindungslinien auf mit 9—14: vgl. die sorglosen Ruheplätze (V. 18) und die sorglosen Weiber (V. 9. 11); das 'ad (V. 13) schwächt das 'ad 'ôlam (V. 14) ab. Das ganze Kapitel stammt wohl aus dem Jahre 702. Siehe Condamin 204, Feldmann 387, Fischer 210 f. Bezüglich V. 19 siehe weiter unten.

schaft der Gerechtigkeit und des Friedens sowie eine ungeahnte Verklärung des Naturreiches:

15 „Bis[84] ausgegossen wird[85] auf uns
Der Geist aus der Höhe:
Dann wird die Steppe zum Fruchtgarten werden[86]
Und der Fruchtgarten wird gelten als Wald;
16 Und in der Steppe wird wohnen das Recht,
Und Gerechtigkeit wird im Fruchtgarten weilen;
17 Und Auswirkung der Gerechtigkeit wird Friede sein
Und der Ertrag des Rechts[87] Ruhe und Sicherheit für immer[88];
18 Und es wird wohnen mein Volk auf friedlicher Aue
Und in sicheren Wohnungen und sorglosen Ruheplätzen.
19 Doch es wird stürzen[89] im Sturze der Wald
Und im Sinken versinken die Stadt.
20 Heil euch, die ihr säet an allen Wassern,
Frei laufen lasset den Fuß des Rindes und des Esels".

Wie an anderen Stellen unseres Abschnittes (z. B. 28, 1—4; 29, 9—16; 30, 12—17) gehen auch hier Israels Begnadigung und Segnung in der Endzeit harte Strafgerichte voraus (32, 9—14): die lieblichen Felder und die fruchttragenden Weinstöcke werden wuchernden Dornen und Disteln Platz machen (32, 12—13; vgl. 5, 6; 7, 23—25); der Libanon mit seinen prächtigen Zedern (vgl.

[84] Für die gewöhnliche 'ad-kî oder 'ad-ăšer kann auch 'ad allein stehen. Vgl. P. Joüon, Grammaire § 104 b. Die Strafe wird dauern (V. 14), bis der große Umschwung eintreten wird. Es ist daher nicht nötig, 'az zu lesen, so J. Ziegler, a. a. O. 237. Willkürlich ist die Lesart 'ôd „noch" von Duhm 312 und Procksch 414, als ob noch einmal so eine Geistesausgießung erfolgen sollte.

[85] je'areh. Nur hier mit dieser Bedeutung. LXX: Ἕως ἂν ἔλθῃ Vulg.: donec effundatur.

[86] LXX: Χέρμελ. Der Übersetzer dachte an den Berg Karmel. Lies Ketib w^e^karmel.

[87] Für das zweite hats^e^daqah ist wohl hammišpath zu lesen, wodurch das Wortpaar „Recht-Gerechtigkeit" von V. 16 hier in chiastischer Form wieder aufgenommen wird. So auch J. Ziegler, a. a. O. 237. 253.

[88] Die Aufgabe der ewigen Dauer ('ad-'ôlam) ist „kein müßiger Zusatz" (Duhm); sondern Bestandteil der isaianischen Zukunftsschilderung (vgl. 2, 4; 9, 6; 30, 19).

[89] Allgemein verbessert man ûrarad (LXX: χάλαζα las das Substantiv barad) in w^e^jarad und erhält einen gleichartigen Aufbau der beiden Halbzeilen.

10, 34; 14, 8), die Saronebene mit dem farbenreichen Blumenteppich (65, 11), der Karmel mit seinem üppigen Buschwerk verdorren und welken dahin (33, 9); Jerusalem, die Stadt des Wohllebens und der Freude (vgl. 22, 2; 23, 7), ist zur Ruinenstätte geworden (32, 14; 33, 8; vgl. 6, 11. 12).

Diese harte Drohung einer immer und ewig währenden Vernichtung wird jedoch gemildert durch den tröstlichen Ausblick in die kommende Heilszeit. Die Verwüstung von Stadt und Land wird so lange dauern, bis ein „Geist aus der Höhe" auf uns ausgegossen wird. Die rûᵃch mimmarôm ist die himmlische, göttliche rûᵃch. Denn nur Jahweh thront als heiliger und erhabener Gott „in der Höhe" (Is 33, 5; 57, 15; 58, 4; vgl. Lk 24, 49; 2, 14)[90]. Er ist darum der „Gott der himmlischen Höhe" (Mich 6, 6). Von seiner „heiligen Höhe, vom Himmel her" (Ps 102, 20 f.) sendet Jahweh Hilfe und Heil dem Bedrängten, „aus der Höhe" kommen die Güter und Segnungen Jahwehs (2 Sm 22, 17; Ps 18, 17; 144, 7). Wie ein befruchtender und belebender Regen wird der „Geist aus der Höhe" kommen „über uns", das ist über Land und Volk Palästinas, das dem Strafgerichte entgangen sein wird[91]. Folge davon wird dann die große Umgestaltung der Naturverhältnisse und die religiös-sittliche Erneuerung der messianischen Heilsgemeinschaft sein (VV. 15b—18. 20).

1. Als erste wunderbare Wirkung des „Geistes aus der Höhe" beschreibt der Prophet zunächst die Umwandlung der äußeren Natur (V. 15 b). Wenn es auch nicht ausdrücklich hervorgehoben wird, so ist doch die physische Erneuerung des Landes als Folge der Geistesausgießung zu betrachten[92].

„Dann wird die Steppe zum Fruchtgarten werden". Es ist ein Anklang an den „Geist Elohims" von

[90] Siehe Ps 93, 4:

„Mehr als das Donnern gewaltiger Wasser,
Hehrer noch als das brausende Meer,
Ist hehr der Herr in der Höhe!"

[91] Die Geistesträger sind hier nicht die Regenten mit dem Charisma der Regierungstätigkeit oder die Propheten mit der Gabe der Weissagung (Duhm 213), sondern das ganze Volk: „Gefäß der Ruh ist hier die Nation" (P. Volz, Der Geist Gottes 72). 'arah im Niphal nur hier.

[92] Die in 15 b—18 geschilderten Zustände werden genügend mit dem „Geist aus der Höhe" in kausalen Zusammenhang gebracht mit dem wᵉhajah von 15 b.

Gn 1. 2, der als Prinzip der Ordnung und Schönheit über dem formlosen Chaos schwebte. Er schied es in Himmel und Erde, in Meer und Land, auf dem Pflanzen grünten und Fruchtbäume wuchsen[93]. Ähnlich wird der schöpferische Geist die baum- und pflanzenlose Wüste in einen üppigen Fruchtgarten umwandeln. Wüste und Steppe mögen dann jubeln und sprossen, weil sie durch Gottes Allmacht mit Herrlichkeit und Pracht, d. h. mit dem üppigen Baum- und Pflanzenwuchs des Libanon, des Karmel und Sarons bekleidet werden (Is 35, 1—2; vgl. 35, 6. 7; 43, 19; 49, 10). Dem heiligen Verfasser schwebte wohl auch das Bild vom befruchtenden und erfrischenden „Gottesodem" vor Augen, der im Frühling über die ganze Natur dahinweht, sie zu neuem Sprießen und Blühen erweckt und das Antlitz der Erde gar wundersam erneuert (Ps 104, 30). In der messianischen Zeit wird also durch die erneuernde Kraft des Gottesgeistes die öde und kahle Wüste in eine grüne Aue und in einen fruchttragenden Garten verwandelt werden.

„Und der Fruchtgarten wird als Wald gelten". Diese Halbzeile ist verschieden gedeutet worden. Nach manchen neueren Erklärern wäre hier lediglich eine Steigerung der Fruchtbarkeit, nicht aber eine vollständige Umgestaltung der Naturverhältnisse geschildert. So meint B. Duhm: „Die Trift wird erhöht zum Fruchtgefilde, das letztere ist so dicht mit Fruchtbäumen bestanden, daß es für einen Wald gelten kann"[94]. Diese Deutung übersieht den offenbar gleichartigen Aufbau der beiden Halbzeilen: die Umwandlung der Natur, die in der ersten klar durch die Gegensätze Steppe—Fruchtgarten ausgesprochen ist, muß auch in der zweiten enthalten sein, zumal ja'ar einen wilden, ungepflegten Wald bezeichnet[95], und nicht einen ob seiner zahlreichen und üppigen Bäume waldesähnlichen Fruchtgarten. Es dürften daher jene Ausleger im Recht sein, die unsere Halbzeile nicht bloß als Steigerung der Fruchtbarkeit, sondern als völlige Naturumwandlung betrachten. Es wird in der

[93] Die Beziehung zu Gn 1, 2 heben hervor van Imschoot, L'esprit de Jahvé, source de vie dans l'Ancien Testament, in: RBib 44 (1935) 491; L. Dürr, Die Wertung des göttlichen Wortes im AT und im antiken Orient 155.

[94] Duhm 213. Ferner u. a. Marti 236, König 284, Guthe 644; P. Volz, Der Geist Gottes 72; N. Peters, Weltfriede und Propheten 24; van Imschoot, in: RBib 44 (1935) 492; Ders., L'esprit de Jahvé et l'alliance nouvelle, in: EphThLov 13 (1936) 215.

[95] Feldmann 384; F. Zorell, Lexicon 321.

Heilszeit eine derartige Umgestaltung erfolgen, daß die bisherigen Fruchtgärten dann nur noch als Waldwildnis erscheinen werden im Vergleich zu den nunmehrigen in verschwenderischer Fülle und herrlicher Pracht prangenden Fruchtgärten[96]. Fast mit den gleichen Ausdrücken beschreibt auch Is 29, 17 die wunderbare Wandlung[97].

2. Mit der paradiesartigen Verklärung der Naturverhältnisse (vgl. Am 9, 13; Ez 34, 26. 27; 36, 8; Zach 8, 12; Joe 4, 18) wird auch die religiös-sittliche Erneuerung des endzeitlichen Gottesvolkes Hand in Hand gehen (V. 16—18).

Zu Beginn seiner prophetischen Tätigkeit hatte Isaias den harten Auftrag erhalten, des verstockten Sündervolkes Ohren zu verhärten, daß es gegen Prophetenwort noch tauber wird, dessen Augen zu verkleben, daß es Gottes Wahrheiten noch weniger sieht (6, 10). Darum wird ein schreckliches Strafgericht über das sündige Volk hereinbrechen (6, 11—13).

Danach wird aber der große Wandel im Volke Juda eintreten: die Tauben werden ihr Gehör wieder erhalten und den Heilsworten Gottes in den heiligen Schriften lauschen; den Blinden werden die Augen dem Lichte der göttlichen Wahrheit sich öffnen (29, 18; 32, 3), mit anderen Worten, das Gottesvolk wird zu wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit aufwachen.

Diese gründliche Umkehr wird der Gottesgeist herbeiführen: Über das gesamte Volk wird der „Geist aus der Höhe" ausgegossen werden, so daß in der Steppe und im Fruchtgarten, das heißt im ganzen Lande[98] Recht (mišpath) und Gerechtigkeit (ts^{e}daqah) wohnen werden (V. 16). Jahweh selber, der in Himmelshöhe wohnt, wird Sion mit „Recht und Gerechtigkeit" erfüllen (33, 5). Mit diesem Wortpaar bezeichnen die Propheten in den endzeitlichen Stellen nicht bloß die Herbeiführung geordneter Rechtsverhältnisse, sondern mehr noch das rechte Tun vor Gott, die religiös-sittliche Rechtschaffenheit, wobei mišpath durchweg die objektive Norm, das Gesetz, ts^{e}daqah das norm-

[96] So u. a. F. Delitzsch, Bibl. Kommentar über das Buch Jesaja (BK), Leipzig 1889, 348; Condamin 201, Knabenbauer-Zorell 621, Feldmann 384, Fischer 213; W. Eichrodt, Die Hoffnung des ewigen Friedens 54.

[97] Für midbar steht l^{e}banôn. Da so der Gegensatz nicht so stark betont wird, dürfte 32, 15 die ursprüngliche Form bilden. Siehe Dillmann-Kittel 290.

[98] Feldmann 384; W. Eichrodt, a. a. O. 54 Anm. 1.

gemäße Handeln darstellt[99]. Mit der Gabe des Gottesgeistes ausgerüstet, wird das neue Gottesvolk ein Leben nach „Recht und Gerechtigkeit", das ist ein rechtschaffenes Leben vor Gott führen, ein mit Gottes religiös-sittlichen Forderungen übereinstimmendes Leben der Heiligkeit (V. 16, 17; 33, 5; 56, 1; Jer 31, 23), ein Leben, reich an religiöser „Weisheit und Erkenntnis", reich an „Furcht Jahwehs" (33, 6; vgl. 11, 2. 9b)[100]. Kein Wunder, daß dann durch die weit geöffneten Tore des neuen Jerusalem ein „gerechtes Volk" (gô-tsaddîq) einziehen wird (26, 3), und dessen Bürger „Heilige" genannt werden (4, 3; vgl. 6, 13). Damit erreichen wir einen Höhepunkt der isaianischen wie überhaupt der prophetischen Theologie. Von hier aus führt ein gerader Weg zur neutestamentlichen δικαιοσύνη als dem Inbegriff der religiös-ethischen Heiligkeit (vgl. Mt 3, 15; 5, 6; 6, 33; Lk 1, 6. 75; 2, 25).

Dem „Geist aus der Höhe", als der Quelle übernatürlicher Kraft, Handel und Wandel mit Gottes heiligem Willen in Einklang zu bringen, kommt hier zweifelsohne religiös-sittliche Bedeutung zu. Es ist demnach nicht Rede von der rûᵃch jahweh als der charismatischen Regentengabe[101]. Diese sagt Isaias vom Messias-König aus, der in Ausübung der richterlichen Tätigkeit wie überhaupt der gesamten Herrschaft sich einzig und allein von den Grundsätzen des Rechtes wird leiten lassen (šaphath Is 11, 3b 4a; mišpath 9, 6; 32, 1), so daß er in vollkommener Gerechtigkeit regieren wird (b^{e}tsedeq Is 11, 4a 5; ts^{e}daqah 9, 6; 32, 1). Auch die Gehilfen des Messias werden diese charismatische Richtergabe empfangen (28, 6).

Die Verwirklichung des prophetischen Ideals bei hoch und niedrig wird eine glanzvolle Zeit herbeiführen. Frucht und Gewinn von „Recht und Gerechtigkeit" wird sein „Friede (šalôm) ...

[99] Diese Schattierungen des Begriffspaares, das objektive und subjektive Element des Rechtsbegriffes drückt die deutsche Sprache mit einem einzigen Worte aus: recht-schaffen, Recht-tat, Recht-verhalten.

[100] Siehe F. Nötscher, Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexil. Propheten 9. 13; H. W. Hertzberg, Die Entwicklung des Begriffes mišpath im AT, in: ZAW 40 (1922) 277—280; K. H. J. Fahlgren, tsedaka, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im AT (1932) 137. 151; G. Quell, Der Rechtgedanke im AT, in: Theol. Wörterbuch z. N. T. hrsg. v. G. Kittel, 2 (1935) 176—180.

[101] Duhm 213. Daß nicht nur die physische Umwandlung der Natur (so P. Volz, Der Geist Gottes 72 Anm. 1) eine Wirkung des Gottesgeistes ist, sondern auch die sittliche des Volkes, geht klar hervor aus V. 15a: Bis der Geist ausgegossen wird auf uns!

Ruhe und Sicherheit für immer" im Inneren des Landes (V. 17). Entsprechend seiner Grundbedeutung „Wohlbefinden", „Wohlsein" kann das Wort šalôm die leibliche Gesundheit, das Wohlergehen, das Glück eines einzelnen Menschen bezeichnen, häufiger wird es auf eine Gemeinschaft, etwa das Volk bezogen und bedeutet dann dessen Wohlfahrt, ein Begriff, der ungefähr all das umfaßt, was in unserem vorwiegend materiell gefärbten „Frieden" oder in dem mehr theologischen „Heil" liegt. Isaias kennt šalôm je einmal im Sinne von leiblicher Unversehrtheit (41, 3) und von materieller Wohlfahrt (66, 12). In der Bedeutung „Frieden" kommt das Wort vornehmlich in den messianischen Texten des ersten Teiles vor, die die kommende Heilszeit als eine Zeit idealen Friedens schildern (9, 5. 6; 27, 5; 33, 7; 55, 12; vgl. 39, 8). Salom-Verheißungen bilden auch die herrlichen Schilderungen des endzeitlichen Völker- und Naturfriedens, wenngleich das Wort dabei fehlt (2, 2—4; 11, 1—9; 9, 1—6). An unserer Stelle (32, 17. 18) wie 26, 3 ist šalôm nach dem ganzen Zusammenhang als „Frieden" zu fassen, eine Folge von Gerechtigkeit[102].

Das in V. 17 abstrakt gezeichnete Friedensbildchen wird in V. 18 mit farbensatten Zügen aus dem Leben und Weben eines Bauernvolkes ausgemalt, mit dreifacher Entsprechung. Unter der Führung des messianischen Friedensfürsten (9, 6) wird das Gottesvolk auf friedlicher Aue wohnen, ein jeder unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum, ohne daß einer ihn schreckt (Mich 4, 4; Zach 3, 10; vgl. Soph 3, 13). Auch die wilden Tiere brauchen sie dann nicht mehr zu fürchten (Is 11, 6—9; vgl. Ez 34, 25. 28). Zum inneren Frieden wird sich auch der äußere gesellen. Die Kriegswaffen werden dann entweder vernichtet (Is 9, 4; Os 2, 20; Mich 5, 9; Zach 9, 10) oder zu Werkzeugen des Friedens umgeschmiedet (Is 2, 4; Mich 4, 3), so daß keine feindlichen Einfälle mehr erfolgen werden. Darum wird das Volk auf sicheren Wohnstätten wohnen. Das neue Jerusalem wird

[102] In Is II ist šalôm, dem geschichtlichen Hintergrund entsprechend, geistiger gefaßt und kann am besten mit „Heil" übersetzt werden, ein Bedeutungsgehalt, der die Befreiung des Volkes aus dem Exil und dessen Restitution, Typen und Vorbilder der viel höheren Befreiung aus der Knechtschaft der Sünde und der Umkehr zu einem sündenreinen, heiligen Leben, mit einem Wort, die gesamte Heilserwartung umfaßt (45, 7; 48, 22; 52, 7; 54, 10; 53, 5; 57, 19. 21; 39, 8). Das geht klar hervor aus 45, 7, wo es von Jahweh heißt: „Ich wirke Heil (šalôm) und schaffte Unheil" (ra'), wie aus den Stellen, in denen šalôm parallel zu tsedaqah steht (48, 18; 54, 13; 60, 17). Vgl. G. von Rad, in: Theol. Wörterbuch zum NT 2 (1935) 400—405.

gleichsam eine „sichere Aue", das heißt eine sichere Stätte sein und auch bleiben immerfort, denn der Prophet vergleicht es noch mit einem Zelt, das nicht wandert, dessen Pflöcke man folglich nicht herausreißen und dessen Seile man nicht lösen muß, um nach Nomadenart anderswo sich niederzulassen (33, 20; vgl. 54, 2). Im Gegensatz zur trügerischen Sicherheit der vertrauensseligen Frauen (32, 9. 11) werden die Bewohner der neuen Gottesstadt auf sorglosen Ruheplätzen sich niederlegen können. Wohlfahrt und Glück, innerer und äußerer Friede: die goldene Frucht von „Recht und Gerechtigkeit". Nur die Beobachtung der religiös-sittlichen Forderungen Jahwehs im Leben des einzelnen Menschen wie der Völker kann der Welt den wahren Frieden bringen.

3. Das Friedensidyll wird in V. 19 jäh unterbrochen durch die Gerichtsandrohung vom stürzenden Wald und der versinkenden Stadt. Man hat die Unheilsweissagung verschieden gedeutet. Manche Erklärer verstehen unter dem Wald die feindliche Heeresmacht Assur (vgl. 10, 18. 33), unter der versinkenden Stadt entweder Ninive oder Jerusalem. Aber die Erwähnung vom Untergang der assyrischen Weltmacht, die auf die endzeitliche Schilderung folgt, kommt hier zu spät. Will man den Vers nicht einfach als späteren Einschub betrachten[103], so bleibt nichts anderes übrig, als darin eine Weissagung des endzeitlichen Strafgerichtes zu sehen[104]. Danach wäre für die kommende Heilszeit neben einer positiven Wirkung auch eine negative zu erwarten.

4. In V. 20 wird das Friedensbild wieder aufgenommen. Der alttestamentliche Begriff der šalôm schließt, wie schon bemerkt, stets auch den Gedanken großer Fruchtbarkeit und materieller Wohlfahrt in sich. Da im reich bewässerten Lande überall der Same ausgestreut werden kann, so werden die Felder dann überreiche Frucht tragen. Ja, die Bauern können dann sogar Rind und Esel, das Großvieh, frei aufs Feld ziehen lassen, da die Wiesen einen derart üppigen Graswuchs aufweisen werden, daß trotz des angerichteten Schadens immer genügend Weideland da sein wird (vgl. Is 30, 23 f.; 35, 6 f.).

[103] Duhm, Marti, Procksch, Condamin: „Très probablement glose" (S. 201); ähnlich Fischer 214.

[104] König 284 Anm. 6. J. Ziegler bringt unseren Vers mit 15b in Verbindung, den er auch als Unheilsweissagung auffaßt: vgl. BibZ 21 (1933) 239 f. Bei Ezechiel ist ein ganzes Kapitel, ein Strafspruch

§ 5. Der Geist des Herrn und die Sendung der messianischen Heilsgemeinschaft

(Is 59, 21)[105]

Die Kapitel 58 und 59 gehören sachlich und stilistisch zusammen. In Kapitel 58 wirft der Prophet dem Volke dessen rein äußere Frömmigkeit vor, der es an wahrer Gerechtigkeit und werktätiger Nächstenliebe gebricht (vgl. 1, 10—15). Die Hauptanklage enthält Kapitel 59. Der Prophet entwirft ein düsteres Bild von den schlimmen Rechtszuständen: überall nur Lug und Trug, Gewalt- und Mordtaten (vgl. 1, 16—18; 3, 14), ungerechtes Gerichtsverfahren (V. 1—8). Der erste Schritt auf dem Wege des Heils ist tiefe Erkenntnis und reumütiges Bekenntnis der Sündenschuld (V. 9—15 a). Dann kann das Heil nicht länger mehr ausbleiben (V. 15 b—21): während über die Heidenvölker Gottes Strafgerichte hereinbrechen werden (V. 15 b—19), wird Jahweh das endzeitliche Israel begnadigen und mit seinem Geiste ausrüsten:

20 „Doch für Sion wird er als Erlöser kommen,
Und für die vom Abfall Bekehrten in Jakob,
Spruch des Herrn.

gegen das Gebirge Seir in Edom (35) zwischen die Weissagungen über Israels glorreiche Wiederherstellung in der Endzeit eingefügt, das man eher bei den Drohreden gegen die Heidenvölker vermutete (Kap. 25—32), genauer noch 25, 12—14. Und doch läßt es keinen Zweifel, daß um des scharfen Gegensatzes willen zwischen der Verfluchung der Berge Seirs und den Segnungen der Berge Judas (36, 1—15) Kap. 35 am rechten Platze steht. Vgl. W. Gronkowski, Le Messianisme d'Ezéchiel, Strasbourg 1930, 61 f.

[105] Die meisten Erklärer betrachten V. 21 als späteren Einschub aus Mangel an Verbindung mit dem Vorhergehenden, wegen des prosaischen Stils, des unvermittelten Wechsels der Fürwörter („ihnen", „du"). So u. a. Duhm 417, Marti 380, Budde 702 f.; Elliger, Die Einheit des Tritojesaia, in: BtrWANT 45 (1928) 125; Augé 236, Fischer 170.

Es ist aber zu beachten, daß der Vers inhaltlich sich ungezwungen an V. 20 anschließt. Während in der kommenden Heilszeit über die heidnische Völkerwelt Gottes Strafgerichte hereinbrechen werden (59, 15 b—19), wird Jahweh den heiligen Rest aus Sion erlösen (V. 20) und mit ihm einen ewigen Bund schließen. Es ist möglich, daß der Prophet das Stück später angefügt hat. Die Echtheit wird angenommen von Condamin 374, Knabenbauer-Zorell 442, Feldmann 231, van Hoonacker 292. Volz vermutet im Vers ein prophetisches Bruchstück (S. 238).

21 Was mich betrifft[106], dies ist mein Bund mit ihnen[107],
spricht Jahweh:

„Mein Geist, der auf dir ruht,
und die Worte, die ich dir in den Mund gelegt habe,
die sollen nicht aus deinem Munde weichen, noch aus dem
Munde deiner Nachkommen, noch aus dem Munde der
Nachkommen deiner Nachkommen,
Spricht Jahweh, von nun an bis in Ewigkeit."

Bevor die Wirkungen des Gottesgeistes zur Sprache kommen, erhebt sich die Frage, wer deren Träger ist. Wer wird hier angeredet? Der Prophet oder das Gottesvolk? Da im Alten Testament vorwiegend die Propheten mit dem Gottesgeiste ausgerüstet sind, so wäre man auf den ersten Blick geneigt, die Aussage „Mein Geist, der auf dir ruht" auf eine geschichtliche Persönlichkeit, wie zum Beispiel Moses (Nm 11, 17), Isaias selber (Is 48, 16) oder eher auf eine endzeitliche Prophetengestalt (vgl. Is 42, 1; 61, 1) zu beziehen, denen Jahweh seine „Worte" in den Mund legt zum Zwecke der Heilsverkündigung. In diesem Falle wäre der Gottesgeist nichts anderes als die Quelle der prophetischen Inspiration[108].

Es ist aber zu beachten, daß im ganzen Kapitel immer nur vom Volke die Rede ist, dem der Prophet die argen Sünden vorwirft (V. 1—8), die das Volk reuig bekennt (V. 9—15 a). Darum wird Jahweh das endzeitliche Sion erlösen und mit Sion einen neuen Bund schließen, dessen Gegenstand die Ausrüstung mit Gottesgeist zu bilden scheint. Der unvermittelte Wechsel der Fürwörter ist zwar etwas auffallend, aber immerhin möglich, weil der Prophet von der indirekten zur direkten Rede über-

[106] Das mit Nachdruck an die Spitze des Satzes gestellte Fürwort 'anî ist ein casus pendens, das Suffix des Hauptwortes verstärkend; vgl. P. Joüon, Grammaire § 156 b.

[107] Für 'ôtam lies 'ittam.

[108] Hieronymus: „Quod vel ad Isaiam dicitur, ut mihi videtur, vel ad Dominum, ut plerique aestimant. Igitur ad Isaiam sic ordo connectitur: Hoc est pactum Evangelii sempiternum, ut spiritus meus qui est in te, et verba mea quae posui in ore tuo, per quae ventura praedices, non de tuo ore discedant, nec de filiorum tuorum ac nepotum, et seminis tui, ut omnis per seriem generatio demonstretur: quod scilicet gratia Prophetarum in Apostolis veniat, et per eos qui de Israel per Apostolos credituri sunt" (PL 24, 584). Nach ihm der hl. Thomas und in neuester Zeit P. Volz, Der Geist Gottes 97 (Anm. 1) 186; ders., Jes II 238 f.

geht[109]. Von der Ausgießung der rûªch jahweh auf den Samen (zera') Israel, das ist das endzeitliche Gottesvolk, spricht auch Is 44, 3 (vgl. 32, 15) und vom Besitz der Worte, die Jahweh in den Mund des Volkes hineinlegt, Is 51, 16[110]. Die individuelle Deutung unseres Stückes wird aber hauptsächlich dadurch unwahrscheinlich gemacht, weil das Alte Testament eine Übertragung des prophetischen Geistes auf die leiblichen Nachkommen der Propheten oder deren Nachfolger im Prophetenamt nicht kennt[111].

Nach dem Gesagten dürfte es dem ganzen Zusammenhang besser entsprechen, im Gottesvolk der kommenden Heilszeit den Träger des Gottesgeistes zu erblicken[112].

Nun fragt es sich, was für Wirkungen die rûªch jahweh in der messianischen Heilsgemeinschaft herbeiführen wird. Ist Sion einmal erlöst (V. 20) dann wird Jahweh einen ewigen Bund mit dem endzeitlichen Gottesvolk schließen (vgl. Is 54, 10; 55, 3; 61, 8; Ez 16, 60), der darin zu bestehen scheint, daß Gottes Geist und Wort nimmermehr vom endzeitlichen Sion weichen werden. Die enge Verbindung von Geist und Wort legt es nahe, den Gottesgeist als das Prinzip des göttlichen oder prophetischen Wortes zu betrachten. Die Begabung mit der rûªch jahweh ist danach für das geistige Israel die Vorbedingung für die Erfüllung seiner hohen Aufgabe: die von Jahweh empfangenen „Worte" (dªbaraj) treu zu bewahren und unverfälscht durch alle Geschlechter zu verkünden. Es ist möglich, daß die „Worte" hier

[109] Volz gesteht: „Der Übergang von der 3. Person Plural ('ittam) zur 2. Sing. Maskul. wäre zwar noch tragbar" (S. 238). Auch an anderen Stellen bei Isaias findet man diesen plötzlichen Wechsel von Einzahl zu Mehrzahl und umgekehrt, z. B. 42, 19 ff.; 44, 7 ff.; 57, 5 ff.; vgl. 12, 1 und 4. Vielleicht bezieht sich chiastisch das Pronomen 3. Person Plural auf die vom Abfall Bekehrten, das der 2. Sing. auf Sion im vorhergehenden Vers.

[110] Dieser Vers wäre allerdings nach manchen Erklärern eine Glosse, z. B. für Fischer 124. Die Formel ist aber in der hebr. Literatur nicht unbekannt, vom Volke vgl. Dt 30, 16; siehe Dt 6, 6.

[111] Dillmann-Kittel 497, Augé 236.

[112] Die meisten neueren Ausleger nehmen den kollektiven Sinn an. Skinner schreibt: „The person adressed is the spiritual Israel, which is ewer now endowed with the divine spirit and word" (S. 176). Im gleichen Sinn schon Schegg 198, und jetzt Duhm 198, Marti 380, Knabenbauer-Zorell 442 f., Feldmann 231, Augé 236, Fischer 170; van Imschoot, in: EphThLov 13 (1936) 211 f.

das Gesetz bezeichnen[113], aber nicht dessen rein äußerliche Vorschriften[114]. Doch eher dürften damit ganz allgemein die übernatürliche Offenbarung, die religiös-sittlichen Wahrheiten gemeint sein[115]. Im Gegensatz zu den Zeitgenossen des Propheten, die nur hinterlistige, lügnerische und frevelhafte Reden im Munde führten (59, 3. 13 f.; vgl. 5, 18—20), wird das endzeitliche Israel nur noch göttliche „Worte", die göttliche Wahrheit, die religiös-sittlichen Forderungen Jahwehs verkünden. Ähnlich heißt es vom Ebed Jahweh, daß Gott seinen Geist auf ihn gelegt, damit er das „Recht", die religiös-sittlichen Satzungen den Völkern verkünde (Is 42, 1), und von den Propheten, daß sie durch den Gottesgeist die göttlichen Weissagungen dem Volke kundtun. Mit Nachdruck betont der Prophet noch die Endlosigkeit des Neuen Bundes durch die Aufzählung der Geschlechterfolge: bis ans Ende der Zeiten wird der Geist des Herrn auf der messianischen Heilsgemeinschaft ruhen und sie mit Weisheit und Kraft für die große Sendung erfüllen.

Ist unsere Erklärung richtig, so ist der Geist des Herrn hier nicht als Prinzip des sittlichen Lebens, nicht als willige Gesinnung dem Gesetz gegenüber zu verstehen[116], sondern er bezeichnet ein Charisma, durch das das endzeitliche Israel berufen und befähigt wird, Gottes „Worte", seine heilbringenden Lehren und Offenbarungen durch alle Jahrhunderte zu erhalten und unerschrocken zu verkünden. Durch alle Jahrhunderte bis ans Ende der Zeiten wird die messianische Heilsgemeinschaft kein Jota preisgeben von der ihr anvertrauten Heilslehre[117].

Aus der bisherigen Untersuchung ergibt sich, daß die Wirkungen des Gottesgeistes in der messianischen Heilsgemeinschaft von reicher Mannigfaltigkeit und großer Bedeutung sind. Der Geist des Herrn offenbart sich als göttliche Kraft, die dem neuen Gottesvolke sicheren Schutz gewähren und es aus allen Gefahren und Stürmen erretten wird (Agg 2, 5). Durch den Geist des

[113] Vgl. Dt 30, 14; Ex 34, 28; Dt 4, 13; 6, 5.

[114] „Der Vers stellt das Ideal des Nomismus auf, nicht der Prophetie", Duhm 417, gefolgt wie gewöhnlich von Marti 381, und von Augé 236.

[115] Vgl. Is 29, 18; 55, 11; 66, 2. 5. „Verba eius sunt veritates revelatae et doctrinae divinae", Knabenbauer-Zorell 292.

[116] Auf Mal 2, 15 hinweisend Duhm und Augé.

[117] Vgl. besonders van Hoonacker 292; van Imschoot, in: EphThLov 13 (1936) 212, die aber zu Unrecht den Beruf zum Völkermissionar aus unserer Stelle herauslesen.

Herrn als der Quelle alles Lebens auf Erden wird das natürliche Wachstum und die Erhaltung der messianischen Heilsgemeinschaft gesichert sein (Is 44, 3—5). Neben der äußeren Leitung und Führung, neben der äußeren Entfaltung wird der Geist des Herrn hauptsächlich eine religiös-sittliche, innere Umwandlung herbeiführen. Durch den „Geist des Gerichts und der Läuterung" wird Jahweh das endzeitliche Sion-Jerusalem von allem Sündenschmutz reinwaschen (Is 4, 4). Darüber hinaus wird Jahweh durch seinen allmächtigen Geist die vollkommene Herrschaft der Gerechtigkeit und des Friedens aufrichten und in Verbindung damit eine herrliche Umwandlung des Naturreiches hervorrufen (Is 28, 6; 32, 15—20). Schließlich wird Jahweh das neue Gottesvolk, die neutestamentliche Kirche mit dem Geiste der Prophetie erfüllen, damit sie Gottes Lehren und Offenbarungen, das ihr anvertraute Glaubensgut treu bewahre und mutig verkünde (Is 59, 21).

DRITTER ABSCHNITT

Der Geist des Herrn und die Glieder der messianischen Heilsgemeinschaft

In den bisher untersuchten Stellen, die alle mit Ausnahme von Agg der älteren Zeit angehören und von Isaias, dem Theologen des Gottesgeistes, stammen, erscheint durchweg das Volk als Träger der rûªch jahweh. Bei Joel[1] und den sicher

[1] In bezug auf die Abfassungszeit des Büchleins Joel gehen bekanntlich die Ansichten weit auseinander. Man hat Joel den ältesten und jüngsten Propheten genannt. Beim Fehlen äußerer Zeugnisse ist man ausschließlich auf innere Beweise angewiesen, die allein keine hinlängliche Sicherheit erzeugen können.

Gestützt auf die Stellung im Kanon (zwischen Oseas und Amos), die Erwähnung der Philister (4, 4), Ägypter und Edomiter (4, 19), die reine klassische Sprache, denken manche Erklärer an das 9. oder 8. Jahrhundert als Entstehungszeit der kleinen Schrift, unter König Joas von Juda (836—797), so Cornely-Merk, Introductionis in S. Scripturae libros Compendium, ed. 9., Parisiis 1927, 593 f; Theis 144 f., oder unter Ozias (789—739), so Knabenbauer-Hagen 18; Schmalohr 10—13.

Viele neuere, auch katholische Ausleger, verlegen mit größerer Wahrscheinlichkeit die Abfassung des Büchleins in die persische oder griechische Zeit, zwischen 450—400. Nach ihnen wäre es in der Tat auffallend bei einem vorexilischen Propheten, daß des Königtums, des Götzen- und Höhendienstes gar keine Erwähnung geschieht. Die große Rolle, die die Priesterschaft und der Kultus bei Joel spielen, die Erinnerung an die Zerstreuung (3, 5; 4, 2), die Erwähnung der Griechen (4, 6) weisen eher auf einen nachexilischen Verfasser hin. So u. a. Nowack 94, Van Hoonacker 146, Bewer 56—62, Sellin 148, Robinson 55 f., Dennefeld 64, Rinaldi 17; J. Chaîne, Introduction à la lecture des prophètes, Paris 1932, 230; J. Prado, De sacra VT historia, ed. 3., Taurini 1940, 483; H. Hoepfl, Introductio specialis in VT, ed. 5. curaverunt A. Miller et A. Metzinger, Romae 1946, 502 f. Siehe oben S. 130.

Auch vom Standpunkt der Geistesausgießung her läßt sich eine

nachexilischen Propheten Ezechiel und Zacharias tritt nun eine Verlagerung des Subjekts der Geistesbegabung zutage. Nicht mehr die Kollektivität ist Gegenstand der Geistesmitteilung, sondern das einzelne Glied der messianischen Heilsgemeinschaft. Wenn bei diesen Propheten die individualisierende Betrachtungsweise überwiegt, so hängt das zweifelsohne zum größten Teil mit dem Zusammenbruch des jüdischen Staatswesens und damit auch des Reichsgedankens zusammen. Ganz naturgemäß legen sie nun in ihren Zukunftserwartungen weit mehr Gewicht auf die religiös-sittliche Erneuerung des einzelnen, auf die Pflege der Einzelseelsorge. Es wäre aber ein völliges Mißverstehen ihrer prophetischen Predigt, wenn man sie von jeder kollektiven Bindung lösen und damit in Gegensatz zur älteren Prophetie bringen wollte. Denn auch sie richten ein Augenmerk auf das Volk, dessen Neuschaffung sie in Aussicht stellen. So verheißt der Prophet Ezechiel die Neubelebung des in der Verbannung erstorbenen Volkes als Wirkung des Gottesgeistes (37, 1—14), die Ausgießung der rûᵃch jahweh als einer bleibenden Gabe auf das Haus Israel (39, 29)[2].

Umgekehrt legen die vorexilischen Propheten, wie Isaias, Oseas, Amos, den Nachdruck weit mehr auf das Volk als Ganzes, ohne aber den einzelnen aus dem Auge zu verlieren. Wenn sie in ihren Drohreden dem Volke seine Sünden vorwerfen und das kommende Unheil ankündigen, so rufen sie auch den

sichere Entscheidung nicht treffen. Die mit ihr verbundenen psychischen Wirkungen ohne Erwähnung einer religiös-sittlichen Erneuerung sprächen eher für die ältere Zeit (vgl. Nm 11, 16—30; 1 Sm 10, 10); die Mitteilung des Gottesgeistes an die einzelnen Glieder des neuen Gottesvolkes hingegen würde sich besser in die nachexilische Zeit einfügen. Wenn Joel trotzdem mit Ezechiel und Zacharias an dieser Stelle behandelt wird, so ist der Grund einfach der der gleichartigen Auffassung der Geistesausgießung, nicht auf die Gesamtheit, sondern auf die einzelnen Glieder des neuen Gottesvolkes.

[2] Es sei noch an die beim gleichen Propheten öfter verwendete Bundesformel erinnert: „Dann werden sie erkennen, daß ich, der Herr, ihr Gott, mit ihnen bin, und daß sie, das Haus Israel, mein Volk sind" (Ez 34, 30; vgl. 11, 20; 36, 28; 37, 23. 27). Nach Feststellung des individuellen Zuges in den Heilsweissagungen Ezechiels weist A. Bertholet hin auf „die Korrelation von Gott und Volk, von der Hesekiel nicht zu lassen vermag, wo sich ihm das Ideal in Form der Theokratie darstellt, und es ist sogar auffällig, wie stark bei ihm trotz allen entschiedenen Ansätzen zum Individualismus dieser zweite Gedanke letzten Endes überwiegt" (Hesekiel 41).

einzelnen zu Buße und Bekehrung auf (vgl. Is 1, 16—18; 4, 3). Neben der Ausgießung des Gottesgeistes auf das endzeitliche Israel (vgl. Is 32, 15; 44, 3) kennt Isaias auch die Geistesbegabung des messianischen Friedenskönigs (11, 2), des demütigen Ebed Jahweh (42, 1) und der Richter (28, 6). Die vorexilischen Propheten sind nicht reine Universalisten, und die nachexilischen nicht reine Individualisten; man kann sagen, beide Gruppen unterscheiden sich nur durch eine Verschiebung des Akzents. Denn die Gemeinschaft setzt sich eben letzten Endes aus Individuen zusammen, denen die Geisteswirkungen zunächst zugute kommen[3].

Zweierlei Wirkungen lassen sich nun in den Geistesstellen dieser Propheten feststellen: rein charismatische (Joel) und besonders religiös-sittliche (Zach und Ez).

5. Kapitel

Der Geist des Herrn und die Gabe der Prophetie

(Joel 3, 1—2) (Vulg. 2, 28—29)[4].

Das Büchlein des Propheten Joel wird von zwei Gedanken beherrscht: der furchtbaren Heuschreckenplage (Kap. 1—2) und dem endzeitlichen Heil (Kap. 3—4). Das Werk weist ausgesprochen apokalyptische Züge auf:

[3] Siehe darüber M. Löhr, Sozialismus und Individualismus im AT, in: BhZAW 10 (1906) 1—36, bes. S. 21—26; W. Eichrodt, Theologie des AT III 1—18, bes. 7—10. 17 f.

[4] Einzelstudien zu Joel: a) Katholische: J. Schmalohr, Das Buch des Propheten Joel, in: AtlAbh VII/4, Münster i. W. 1922; L. Dennefeld, Les problèmes du livre de Joel, Paris 1926; B. Kutal, Liber prophetae Joelis e textu originali latine et metrice versus, explanatus, notis criticis et philologicis illustratus, Olmütz 1932; G. M. Rinaldi, Il libro di Joele, Rapallo 1938.

b) Nichtkatholische: J. Halévy, Recherches bibliques: Le livre de Joel, in: RSém 16 (1908) 274—284; 395—418.

Es ist bekannt, daß der Schluß des zweiten Kapitels in der Vulgata (2, 28—32) im MT das dritte Kapitel (3, 1—5) ausmacht. Das dritte Kap. der Vulg. wird infolgedessen zum 4. im hebr. Buche. Wir folgen

1. Durch eine schreckliche Heuschreckenplage ist das Land verwüstet und dessen Volk in die größte Not gestürzt worden (1, 1—12. 16—20). Unter dem Bilde eines gewaltigen feindlichen Kriegsheeres schildert der Prophet den Einbruch dieser Heuschreckenschwärme, die am Tage des Herrn so furchtbare Verheerungen anrichten werden (2, 1—11). Angesichts der harten Bedrängnis und des großen Elends fordert der hl. Verfasser Priester und Volk zu Buße und Bekehrung auf (1, 13 f.; 2, 12—17).

2. Durch das demütige Flehen des Volkes wird Gottes Zorn besänftigt (2, 18—20). Auf die Trauer wird Jubel und Freude folgen, auf die trostlose Dürre und qualvolle Hungersnot eine Zeit üppiger Fruchtbarkeit und dauernden Wohlstandes (2, 21—27).

Dieser Überfluß an zeitlichen Gütern ist nur Vorbereitung und Sinnbild der viel höheren geistigen Segensfülle, die Jahweh in der messianischen Zeit schenken wird: die wunderbare Ausgießung des Geistes des Herrn auf alles Fleisch (3, 1—2), nach der die Zeichen am Himmel, die Vorboten vom „Tage Jahwehs". erscheinen werden (3, 3—4; 4, 15—16). Ein jeder, der dann den Namen Jahwehs anruft, wird gerettet werden (3, 5).

In Kapitel 4 macht der Prophet weitere Ausführungen über die Begnadigung und das Heil Juda-Jerusalems sowie die Bestrafung der Heidenvölker im Gerichte (4, 1—21).

In der Reihe der messianischen Weissagungen des 3. und 4. Kapitels kommt der Verheißung von der Mitteilung des Gottesgeistes die größte Bedeutung zu, sowohl wegen deren Allgemeinheit als auch deren wunderbaren Wirkungen:

3, 1 „Und danach wird es geschehen,
Daß ich ausgießen werde meinen Geist[5]
Über alles Fleisch,
So daß weissagen eure Söhne und Töchter,
Eure Greise Offenbarungen empfangen in Träumen,
Eure Jungmänner Gesichte schauen;

der masoretischen Einteilung. Siehe E. Nestle, Zur Kapiteleinteilung in Joel, in: ZAW 24 (1904) 122—27.

Zur Frage der Einheit des Büchleins siehe Dennefeld 1—21, Rinaldi 11—13.

[5] LXX: ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου; so auch die altlatein., syr., kopt. und armen. Übersetzung. Der griechische Übersetzer wollte mit dieser dogmatischen Verbesserung wohl zum Ausdruck bringen, daß die Menschen nur einen Teil des Geistes erhalten, dessen Fülle in Gott ruht.

2 Ja selbst über Knechte[6] und Mägde
Werde ich in jenen Tagen meinen Geist ausgießen."

Über ein Dreifaches gibt uns der Prophet des Gerichtes in dieser wichtigen Verheißung Aufschluß: 1. über den Zeitpunkt, in dem die Voraussage von der Geistesausgießung sich erfüllen wird; 2. über die Allgemeinheit der Geistesmitteilung und 3. über den wunderbaren Charakter der Geisteswirkungen.

1. Daß das Geschenk des Gottesgeistes für die messianische Heilszeit in Aussicht gestellt wird, geht eindeutig aus der Formel 'acharej-ken (LXX: μετὰ ταῦτα; Vulg.: post haec) hervor, der in anderen messianischen Texten die ähnliche Wendung b^e^acharîm hajjamîm entspricht[7]. Die Mitteilung des Gottesgeistes ist übrigens ein sicheres Kennzeichen der Heilszeit, wie die Vorzeichen von V. 3, denn sie ist die Erfüllung prophetischer Verheißung (vgl. Is 32, 15; 44, 3; 59, 21).

Der Prophet will mit dem Zeitumstand nicht sagen. daß das Erscheinen des Gottesgeistes unmittelbar auf die zeitlichen Segnungen (2, 18—27) folgen werde[8]. Ganz allgemein verheißt er, daß Jahweh „hernach einmal", „eines Tages", in unbestimmter Zeit seinen Geist über alles Fleisch ausgießen werde[9]. Damit ist auch die messianische Zeit angebrochen.

Für A. van Hoonacker gehörte die Schilderung der großen Fruchtbarkeit bereits zum Bestandteil der messianischen Verheißungen. Infolgedessen gibt er der Zeitpartikel acharej-ken den Sinn eines einfachen Bindewortes: in der kommenden Heilszeit wird eine äußere (2, 18—27) und innere (3, 1—2) Segensfülle herrschen[10]. Doch diese Auffassung ist unhaltbar, da 'acharej-ken immer eine Zeitbestimmung ausdrückt (vgl. Gn 6, 4; 15, 14 Ex 11, 1; 2 Sm 2, 1). Der Prophet schildert zudem die äußeren Güter der messianischen Zeit mit viel glühenderen Farben als es hier geschieht (vgl. 4, 18 f.). Der Gedanke Joels ist

[6] Vulg. nach LXX = servos — meos.

[7] Z. B. Is 2, 2; Os 3, 5; Mich 4, 1. Mit vollem Recht konnte daher der hl. Petrus die Wendung ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις (Apg 2, 16) gebrauchen.

[8] Dennefeld 48.

[9] E. König, Die messian. Weissagungen 215; Rinaldi 78.

[10] „'achare[j]-ken a pour but principal de marquer le passage de la considération des bienfaits d'ordre matériel à celle des biens spirituels" (S. 178).

wohl der: Jahweh wird die durch die Heuschreckenschwärme arg verwüsteten Felder und Obstgärten durch erfrischenden Regen zu neuer Fruchtbarkeit erwecken (2, 18—27) und danach seinen Geist über alles Fleisch ausgießen.

2. In der alttestamentlichen Heilsordnung standen Künstler und Dichter, vor allem aber die großen politischen und religiösen Führergestalten des Volkes, Könige und Propheten, wie ein Saul und David, ein Moses, ein Josue, ein Elias, ein Isaias, ein Jeremias, ein Ezechiel ganz und gar unter der Leitung des Gottesgeistes. Damit blieb aber die Gabe des Gottesgeistes nur einer Auslese vorbehalten.

Das Wunder der messianischen Zeit wird darin bestehen, daß dann alle ohne Ausnahme des Gottesgeistes teilhaftig werden: „Ich werde meinen Geist über alles Fleisch ausgießen"[11]. Wer ist mit kol-baśar gemeint? Der Ausdruck bezeichnet immer eine Gesamtheit, die aus dem Zusammenhang näher bestimmt werden muß. So kann die Wendung alle Geschöpfe schlechthin (Gn 6, 17; Nm 9, 11; 18, 15; Ps 136, 25), alle Menschen (Gn 6, 12; Is 40, 5; 66, 23) oder Israel allein (Jer 12, 12; Ez 21, 9) umfassen.

Nach den Ausführungen des vierten Kapitels wird Jahweh in der Endzeit alle Heidenvölker, die sich gegen Jerusalem und das Gottesvolk erhoben haben (4, 9—11), im Tale Josaphat versammeln, um mit ihnen wegen der an Israel begangenen Ungerechtigkeiten und Gewalttaten ins Gericht zu gehen (4, 1—6, 7b, 8, 12—16a, 19). Die Israeliten dagegen werden heil aus dem Gericht hervorgehen, auf ewig Juda-Jerusalem bewohnen und der besonderen Gegenwart Jahwehs auf Sion sich erfreuen (4, 7a, 16b, 17, 20, 21).

Nach vielen neueren Erklärern sind letztere die „Geretteten" und „Entronnenen" von 3, 5 (Vulg 2, 32)[12].

Für Van Hoonacker bezeichnen die „Geretteten" (3, 5a) die in Sion-Jerusalem übriggebliebenen Israeliten, die

[11] śafak (LXX: ἐκχεῶ; Vulg.: effundam) wie Ez 39, 29; Zach 12, 10. Der metaphorische Ausdruck ist wohl angeregt durch das Bild vom Regen in 2, 23. Hieronymus bemerkt zum Sinn des Verbums: „Verbum quoque effusionis... ostendit muneris largitatem" (PL 25, 978).

[12] Marti 136, Sellin 170, Robinson 66; P. Joüon in der Besprechung von Rinaldis Kommentar, in: RechScRel 29 (1939) 507. Sellin möchte gar in baśar eine falsch verstandene Abkürzung von bet jiśᵉra'el vermuten! (S. 170).

„Entronnenen, die Jahweh berufen hat" (3, 5b), den Rest Israels aus der Diaspora[13]. Danach wird mit den Heiden auch ein Teil der Israeliten dem Gerichte und der Strafe verfallen.

Dennefeld erblickt in jenen, „die den Namen Jahwehs anrufen" (3, 5a), alle Israeliten in der Heimat, in den „Entronnenen, die Jahweh berufen hat" (3, 5b), alle Israeliten der Diaspora, denen der Prophet die Rettung und die Gabe des Gottesgeistes in Aussicht stellt, den Heiden dagegen ausnahmslos das Gericht als Strafe für ihre Missetaten gegenüber Israel[14]. Im einen wie im andern Fall aber ist es stets die Gesamtheit der nach dem Gericht lebenden Israeliten, die des Gottesgeistes teilhaftig wird.

M. J. Lagrange dagegen sieht in jenen, „die den Namen Jahwehs anrufen" (3, 5a) nur bekehrte Heiden; denn das Gericht werde über die Heiden hereinbrechen, von denen die der großen Katastrophe entrinnen werden, die das Heil in Jerusalem suchen[15]. Nach dieser Auffassung hatte der Prophet hier in erster Linie die Israeliten als Träger des Gottesgeistes im Auge, dann aber auch alle aus dem Gericht geretteten Heiden.

Wie dem auch sei, im Lichte der Erfüllung werden alle jene den Geist des Herrn erhalten, die zum messianischen Reiche gehören, mögen es nun Israeliten aus Juda-Jerusalem oder der Diaspora sein, oder bekehrte Heiden; denn das „endzeitliche Israel" umfaßt das ganze neutestamentliche Gottesvolk[16].

Diese Allgemeinheit der Geistesmitteilung unterstreicht der Prophet noch mit folgender Aufzählung: Söhne und Töchter, Greise und Jünglinge, das heißt Mann und Frau, jung und alt, werden die Wirkungen des Gottesgeistes erfahren. Als etwas unerhört Neues (wᵉgam) wird noch eigens die Geisteserwartung für Knechte und Mägde, die auf der untersten Stufe der menschlichen Gesellschaft stehen, hervorgehoben[17]. In der kommenden

[13] S. 180. Siehe auch Rinaldi 80f., Garofalo 190.

[14] „La manière dont Joel présente au ch. IV tous les païens comme victimes de la colère divine exclut qu'il les admet à prendre part à l'effusion de l'esprit divin" (S. 47).

[15] Notes sur les prophéties messianiques des derniers prophètes, in: RBib 3 (1906) 78. Die Geistesausgießung beschränkt er aber auf die Israeliten.

[16] Knabenbauer-Hagen 270, Theis 99, Rinaldi 79.

[17] Der Prophet redet vom Standpunkt des AT aus. Es sind darunter wohl jüdische Sklaven und Sklavinnen zu verstehen, die im Dienste von heidnischen Herren standen; vgl. Sellin 170, Rinaldi 79.

Heilszeit wird also kein Geschlecht, kein Alter und kein gesellschaftlicher Rang vom Empfang des Gottesgeistes ausgeschlossen sein.

3. Wie Jahweh nach der großen Dürre reichlichen Segen und damit eine üppige Fruchtbarkeit spenden wird (2, 23 f.), so wird Er in der Heilszeit seinen Geist über alles Fleisch ausgießen und die wunderbarsten Wirkungen hervorbringen:

„Eure Söhne und Töchter werden weissagen" (nibbᵉ'ū). Der Ausdruck hat keine einheitliche Erklärung gefunden.

a) Für J. Schmalohr bezeichnet das Wort „die Mitteilung göttlichen Wissens und Willens und die zum Heile führende Aussprache derselben"[18]. Ähnlich spricht H. H. Wendt von einer prophetischen rûᵃch, „in welcher alle Volksglieder die höchste Stufe religiöser Erkenntnis erreichen"[19].

b) Andere denken an die eigentliche Gabe der Prophetie, die sowohl die Voraussage verborgener und zukünftiger Dinge als auch besonders die Heilsverkündigung im Auftrage Gottes in sich begreift[20]. F. Büchsel beschränkt die Wirkung des Gottesgeistes auf die Voraussage vom Tage des Herrn[21]. Für Van Hoonacker ist der Gottesgeist hier mehr die Quelle der göttlichen Offenbarung und der prophetischen Predigt[22].

c) Viele neuere Ausleger deuten das Zeitwort von der prophetischen Verzückung, die in alter Zeit so häufig in Erscheinung trat. So äußert sich darüber Th. H. Robinson im HAT:

„In alter Zeit war ekstatische Prophetie ein Zeichen der Gegenwart Gottes und eines der Hauptmittel seines Verkehrs mit den Menschen"[23]. Ähnlich deutet auch G. M. Rinaldi

[18] S. 128.

[19] Die Begriffe Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch 35. Nach Marti macht der Geist den Menschen „zum Kenner des Willens Jahwehs" (S. 136).

[20] Siehe oben S. 52—57.

[21] „In der Geistesausgießung und dem allgemeinen Weissagen, das ihm folgt, kündet sich der Tag des Herrn, der über die Heiden das Gericht und für Israel die Erlösung bringt, an" (Der Geist Gottes im NT 32). So auch J. Halévy, in: RSém 16 (1908) 487.

[22] „Dans l'histoire l'esprit de Jahvé s'était manifesté surtout, et de la manière la plus éclatante, par les prophètes et leur prédication" (S. 179).

[23] S. 66. So auch Sellin 170; van Imschoot, in: EphThLov 13 (1936) 212. Volz deutet nibbe' hier als „das ekstatisch verzückte Hellsehen" (Der Geist Gottes 93 Anm. 1).

diese erste Wirkung der Geistesausgießung: „La facoltà di esercitare la profezia in forma mistico-estatica, ossia accompagnata da manifestazioni che garantivano l'origine divina del carisma, o più ancora la recezione attuale da Dio di ciò che si ‚profettizava'"[24].

Die Unsicherheit in der Begriffsbestimmung hängt damit zusammen, daß naba' im Niphal sowohl die gewöhnliche Gabe der Prophetie[25] als auch die prophetische Verzückung oder Begeisterung[26] bezeichnen kann.

Die Geistesausgießung steht auf gleicher Linie mit den anderen auffallenden Vorzeichen auf Erden und am Himmel, die auf den Anbruch der Heilszeit hinweisen (3, 4). Deshalb muß es sich auch bei der Geistesausgießung um wunderbare psychische Wirkungen handeln, wie aus den parallelen „Träumen" und „Gesichten" hervorgeht. So dürfte wohl an erster Stelle die Gabe der prophetischen Verzückung gemeint sein, von der 1 Sm 10, 5, 6 ein anschauliches Bild entwirft[27].

Nach dem ganzen Zusammenhang scheinen die sogenannten Prophetenvereine, die an den bekannten Kultorten, wie zum Beispiel in Gabaa (1 Sm 10, 5), Rama (1 Sm 19, 18 ff.), Bethel (4 Kg 2, 3) ansässig waren, mit der Ausführung der religiösen Zeremonien betraut gewesen zu sein. Bei den kultischen Feiern wurden sie vom Geiste des Herrn ergriffen, das heißt „Phantasie, Gefühl und Wille (wurden) wie von höherer, dem Menschen verborgener, geheimnisvoller Macht getragen und gelenkt"[28], so daß sie unter Musikbegleitung in einem Zustande ekstatischer Begeisterung zum Lobe Gottes Lieder sangen und Reigen aufführten. Aus Anlaß der prophetischen Verzückung der siebzig Ältesten hatte einst Moses den Wunsch geäußert: „Bestände doch das

[24] S. 77 f.

[25] Vgl. Jer 11, 29; 19, 14; 20, 1; 25, 13; 26, 9; Ez 11, 4; 13, 2; 37, 4; Am 2, 12; 3, 8; Zach 13, 3 f. (von den falschen Propheten).

[26] 1 Sm 10, 11; 19, 20. Meistens verwenden allerdings die hl Schriftsteller dafür die Formen hitnabbe' oder hinnabe', z. B. Nm 11, 25—27; 1 Sm 10, 5. 6. 13; 19, 20. 24; 3 Kg 18, 29; 22, 10 (die zwei letzten Stellen von den falschen Propheten); Jer 29, 26; vgl. Zorell, Lexicon 491 f.

[27] Siehe oben S. 30—32. Zur Ekstase in den Prophetenvereinen vgl. H. Junker, Prophet und Seher in Israel 49—60; P. Ketter, Die Samuelbücher (HB), Freiburg i. Br. 1940, 64—66; E. Kalt, Prophetenjünger, in: BR II 451 f.; M. A. van den Oudenrijn, De charismate prophetiae in populo israelitico, Romae 1926, 238—242, 258—263.

[28] H. Junker, a. a. O. 51. Siehe auch F. Zorell, Lexicon 493.

ganze Volk des Herrn aus Propheten (nºbî'îm)! Möchte doch der Herr allen seinen Geist geben" (Nm 11, 29)[29]. Joel stellt nun an unserer Stelle die Verwirklichung dieses Wunsches in der kommenden Heilszeit in Aussicht.

Wenn wir einen Blick auf die Erfüllung werfen, so läßt sich feststellen, daß die junge Christenheit eine ganz ähnliche Erscheinung kannte: das sogenannte „in Sprachen reden", wovon Apg 10, 44—46; 19, 6; 1 Kor 12—14 berichten. Die Natur dieses λαλεῖν γλώσσαις wird näher bestimmt durch die parallelen προφητεύειν in Apg 19, 6 und μεγαλύνειν in Apg 10, 45. Nach allgemeiner Auffassung ist es das „geistgewirkte in ekstatisch gehobenem Seelenzustande verkündete Gotteslob"[30].

In neuester Zeit sind auch einige katholische Schriftausleger noch einen Schritt weiter gegangen, indem sie das λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις des Pfingstgeschehens (Apg 2, 4) auf die gleiche Stufe stellen wie die vorher erwähnten ekstatischen Vorgänge: „Ein Reden in ekstatischem Zustande, ein Sprechen aus geisterfülltem Inneren heraus, das sich nicht der gewöhnlichen Sprachformen bedient"[31]. sondern sich in Seufzern oder Ausrufen oder zusammenhanglosen Sätzen äußerte. Die den Zuschauern so unbegreifliche Erscheinung der ekstatischen Begeisterung erklärt leicht die spöttische Bemerkung, die Jünger seien in einen Zustand der Trunkenheit geraten (2, 13)[32].

Nach dieser Erklärung würde der heilige Petrus gerade in dem wunderbaren Vorgang der Pfingstekstase die Erfüllung der Joel-Weissagung erblicken, daß in der Endzeit alle „weissagen werden" προφητεύειν (Apg 2, 17).

Als besonders auffällige Geisteswirkungen erwähnt Joel die

[29] Siehe oben S. 30 f.

[30] N. Adler, Das erste christliche Pfingstfest, in: NtlAbh XVII/1 (Münster i. W. 1938) 163. Näheres darüber a. a. O. 161—63; E. B. Allo, Première Epître aux Corinthiens (EB), Paris 1934, 374—84.

[31] A. Wickenhauser, Die Apg, Regensburg 1938, 29; ferner K. Richtstätter Die Glossolalie im Lichte der Mystik, in: Schol 11 (1936) 321—45: St. Lyonnet, De glossolalia Pentecostes eiusque significatione, in: VerbDom 24 (1944) 65—73. Das ἕτερος in Apg 2, 4 hat in dieser Deutung nicht den gewöhnlichen Sinn von fremden Sprachen, sondern von fremdartiger Rede. „Der Geist bewirkte kein Sprachenwunder, wohl aber ein Sprachwunder", A. Wickenhauser, a. a. O. 31; siehe ferner St. Lyonnet, a. a. O. 70 f.

[32] Der ekstatische Zustand der Gemeindemitglieder von Korinth bot Anlaß zur Bemerkung, diese seien von Sinnen (1 Kor 14, 23; vgl. 1 Sm 16, 14 ff.; 19, 23 f.).

Träume und die Gesichte. Die Gesichte galten immer als bevorzugte Offenbarungsmittel, wie zum Beispiel die bekannten Nachtgesichte des Propheten Zacharias[33]. Auch durch die Träume wurden göttliche Offenbarungen vermittelt. In der alten Zeit bildeten sie sogar eine beliebte Offenbarungsform[34]. Auch bei den ekstatischen Prophetenscharen zur Zeit Samuels und Sauls spielten sie eine Rolle (1 Sm 28, 6). Aber wegen des Mißbrauchs, den die falschen Propheten gerne damit trieben, wurden sie von den echten Jahwehpropheten als Offenbarungsmittel abgelehnt[35]. In der messianischen Zeit werden die Träume wieder eine große Rolle spielen und ausdrücklich auf den Geist des Herrn zurückgeführt werden[36].

In unserem Stücke stellt Joel für die kommende Heilszeit eine allgemeine Geistesausgießung mit außergewöhnlichen Wirkungen in Aussicht: die Gabe der prophetischen Verzückung, wunderbare Träume und Gesichte. Diese drei Formen der Geistesmitteilung verteilt der Prophet auf die drei Gruppen, ohne damit behaupten zu wollen, daß die einen nur diese, die andern nur jene Gabe empfangen würden.

Das, worauf es Joel ankommt, ist vor allem die Betonung der Allgemeinheit der Geistesspendung. Wenn er auch den wunderbaren Charakter der Geisteswirkungen hervorhebt, so darum, weil nach alttestamentlicher Vorstellung und Erfahrung diese ungewöhnlichen Vorgänge der auffälligste Ausdruck der Geistesausgießung waren. Damit will er aber die anderen Geistesgaben nicht ausschließen[37].

[33] Zach 1, 7 ff.; vgl. 1 Sm 3, 1; Ez 7, 26; 12, 22; Os 12, 11 (10); Hab 2, 7; Dn 8, 1. 13. 15. 17. 26.

[34] Vgl. die Träume Josephs (Gn 36), Pharaos (Gn 41); Gn 20, 2; 37, 5 ff.; Nm 12, 6; Dt 13, 1 f.

[35] Am 7, 14. Auch Jeremias erkennt die Träume der falschen Propheten nicht als Träger der göttlichen Offenbarungen an (Jer 23, 25—32; 27, 9; 29, 8). Nur wer das Wort Gottes hat, verkündet die Wahrheit. Der Prophet nimmt hier nicht Stellung gegen die Träume an sich, sondern nur gegen die Berufung auf die frei erfundenen Träume der falschen Propheten. Vgl. F. Nötscher, Das Buch Jeremias (HSAT), Bonn 1934, 181. — Joel greift die alte Auffassung wieder auf, die bis in die ntl Zeit hinein Geltung hatte (vgl. Mt 1, 20; 2, 13). Siehe van Imschoot, in: EphThLov 13 (1936) 212. Anm. 99.

[36] Die Deutung der Träume wird von jeher auf den Geist des Herrn zurückgeführt; vgl. Gn 41, 38; Dn 4, 5. 6. 15; 5, 11. 14.

[37] „Il n' y avait pas lieu de prendre la promesse au sens propre et rigoureux ... Dire que tous allaient prophétiser et avoir des visions,

Im Pfingstgeschehen offenbarte sich der Gottesgeist vor allem in dem wunderbaren Charisma der prophetischen Ekstase. Die Jünger erfüllte der Heilige Geist außerdem noch mit seiner Kraft, so daß sie in der Folge mutig und unerschrocken Zeugnis für Christus ablegten (Apg 1, 8; 4, 8. 13. 31). In den Gläubigen wirkt der Heilige Geist durch die Gabe des Starkmutes das mutige Bekenntnis des christlichen Glaubens. In den außergewöhnlichen mystischen Zuständen der „geistigen Trunkenheit" darf man vielleicht eine Fortsetzung der „prophetischen Begeisterung", der „Pfingstekstase", des „Zungenredens" erblicken[38].

c'était, sous une forme appropriée aux données les mieux connues de l'histoire ... proclamer que tous seraient favorisés des plus riches manifestations de l'esprit divin" (van Hoonacker 179).

[38] Siehe darüber den oben angeführten Aufsatz von K. Richtstätter, in: Schol 11 (1936) 321—345; St. Lyonnet, a. a. O. 68.

6. Kapitel

Der Geist des Herrn und die religiös-sittliche Erneuerung

Verschieden von der Geistesausgießung bei Joel sind die Wirkungen des Gottesgeistes nach den Propheten Zacharias und Ezechiel. Stellt Joel die Verleihung der charismatischen Prophetengabe mit den außergewöhnlichen psychischen Begleiterscheinungen in Aussicht, leiten Zacharias und Ezechiel rein religiös-sittliche Wirkungen vom Geiste des Herrn ab, negativer und positiver Art: Zacharias die vollkommene Reinigung von aller Schuld (§ 1), Ezechiel obendrein die Kraft zu einem neuen gottwohlgefälligen Leben durch die Erneuerung des Herzens und die Gabe des heiligen Gottesgeistes (§ 2).

§ 1. Der Geist des Herrn: eine läuternde Kraft

(Zach 12, 10—14; 13, 1—6)[1]

Nicht weniger Schwierigkeiten und Geheimnisse als der erste Teil des Buches Zacharias, in dem der Prophet die Herrlichkeit des neuen Gotteshauses und die Wiederherstellung des endzeitlichen Jerusalem in acht Visionen schildert (I—VIII)[2], birgt des Buches zweiter Teil, der die Erfüllung der endzeitlichen Heilsverheißungen in Aussicht stellt, ohne daß dabei ein bestimmter geschichtlicher Hintergrund festzustellen ist (IX—XIV). Es ist ein buntes Mosaikbild, das der heilige Verfasser mit verschiedenen Elementen aus den prophetischen Heilsweissagungen seiner Vorgänger zusammengefügt hat: er spricht von der Unterwerfung der Heiden unter die Herrschaft Jahwehs (Kap. 9), von der Vernichtung der heidnischen Unterdrücker und der Wiederherstellung Israels (Kap. 10), er beschreibt den letzten Ansturm gegen Jerusalem, dessen wunderbare Rettung und Verherrlichung, die mit der Bekehrung der Heidenwelt gekrönt wird (Kap. 12, 1—13, 6; 14)[3].

[1] Besondere Literatur zu Zach 12, 10: A. Condamin, Le sens messianique de Zacharie XII, 10, in: RechScRel 1 (1910) 52—56; A. Škrinjar, „Aspicient ad me, quem confixerunt" (Zach 12, 10), in: VerbDom 11 (1931) 233—44; M. J. Lagrange, Le Judaïsme avant Jésus-Christ 381—83; J. Llamas, El profeta Zacarias y la Pasión de Jesus-Christ, in: RelCult 17 (1932) 199—214; F. Ceuppens, De prophetiis messianicis in AT 472—78; R. Criado, La Sagrado Pasión en los Profetas, Madrid-Buenos Aires-Cadiz 1944, 163—187.

[2] Vgl. D. Buzy, Les symboles de Zacharie, in: RBib 15 (1918) 136—91; gesondert: Les symboles de l'AT, Paris 1923, 157—264.

[3] Die nichtkatholischen Schriftausleger sprechen diesen zweiten Teil bekanntlich dem Propheten Zach ab. Die ältere Schule schrieb diese Kapitel einem vorexilischen Verfasser zu, dem sog. Deutero-Zacharias. Seit B. Stade, Deuterozacharja, in: ZAW 1 (1881) 1—96; 2 (1882) 151—72 hat man lange Zeit an nachexilischen Ursprung gedacht, an die Diadochen-, sogar an die Makkabäerzeit, z. B. Marti (S. 396) an das Jahr 160 v. Chr. Einen Mittelweg hat der jüngste Ausleger von Zach eingeschlagen: die Kap. 9—11 wären um 740 v. Chr. entstanden, die Kap. 12—14 im 3. Jahrhundert (Horst 207 f.). — Angesichts dieser Unsicherheit in der Festlegung eines zeitgeschichtlichen Rahmens ist das Urteil berechtigt: „Alle Schilderungen lassen sich als rein eschatologische Motive verstehen", H. Junker, in: LThK 10 (1938) 1020. Vgl. Knabenbauer-Hagen 275—82; Cornely-Merk, Introductionis in S. Scripturae libros Compendium, ed. 9.,

Eine besondere Stellung nimmt in diesen Schilderungen das Bild des kommenden Messias ein.

Fürs erste erscheint dieser als der davidsche Idealkönig (vgl. Zach 6, 12), der nach der Befreiung und Bekehrung Israels seinen feierlichen Einzug in Jerusalem halten und durch eine Herrschaft vollkommener Gerechtigkeit nach Vernichtung aller mörderischen Kriegswaffen eine herrliche Friedenszeit heraufführen wird (9, 9—10)[4].

In der dunklen und rätselvollen „Hirtenallegorie" (11, 4—17; 13, 7—9)[5] ist auch die Rede von einem schlechten Hirten und dessen Bestrafung (11, 15—17). Im Gegensatz dazu stellt Jahweh einen guten Hirten vor, den er als „meinen Hirten", als „Mann, der mir nahe steht", bezeichnet, den er mit dem Schwerte schlägt, so daß die Schafe sich zerstreuen und allen Schutzes beraubt werden. Zwei Drittel werden umkommen, nur ein kleiner Rest wird gerettet werden (vgl. Is 1, 25; 6, 13), der sich abermals einem Läuterungsgericht unterziehen muß (13, 7—9)[6].

Gleichviel, ob der gute Hirte von 13, 7—9, der einem gewaltsamen Tode ausgeliefert wird, ein Vorbild des Messias oder der

---

Parasiis 1927, 610.; Hudal-Ziegler, Kurze Einleitung in die hl. Bücher des AT, 4. und 5. Aufl., Graz-Leipzig-Wien 1936, 225 f.; H. Hoepfl, Introductio specialis in VT, ed. 5. a A. Miller et A. Metzinger, Romae 1946, 529—531.

[4] Vgl. Is 9, 4. 5; 11, 2—9. Infolge der fortgeschrittenen Technik der Rüstungen spricht der Prophet nicht mehr von Lanzen und Bogen, wie Is 2, 4; Mich 4, 3, sondern von der Vernichtung der Streitwagen, Streitrosse und der Kriegsbogen.

[5] Allgemein wird 13, 7—9 an 11, 17 angefügt. Vgl. J. Kremer, Die Hirtenallegorie im Buche Zacharias auf ihre Messianität untersucht, in: AtlAbh XI/21, Münster 1930; H. Junker, Die zwölf kl. Pr. II 169—176. 184 f.

[6] Nach van Hoonacker ist in 13, 7—9 vom gleichen Hirten die Rede wie in 11, 15—17, von Sedekias, dem letzten König der Juden (S. 679). Doch nach dem ganzen Zusammenhang kann der gute Hirte unmöglich mit dem schlechten von 11, 17 identifiziert werden; siehe M. J. Lagrange, Notes messianiques..., in: RBib 3 (1906) 75; Sellin 567. Junker sieht im törichten Hirten von 11, 15 ff. den Fürsten der gottfeindlichen Weltmacht, im guten Hirten von 13, 7 ff. einen Typus des Messias (175. u. 185). Für Knabenbauer-Hagen bedeutet der gute Hirte direkt den Messias (S. 466 f.). Tobac, der der Deutung van Hoonackers beistimmt, erklärt Mt 26, 31 als „accommodation suggérée par l'analogie des situations" (Les prophètes d'Israel II—III [Malines 1921] 518). Zur eschatologischen Deutung des Hirten in der neueren akatholischen Schriftauslegung siehe Kremer, a. a. O. 64.

Messias selber, so liegt es nahe, ihn mit dem „Durchbohrten" von 12, 10, der nicht näher genannt wird und doch das ganze Stück beherrscht, in Zusammenhang zu bringen[7]. In der Endzeit wird Jahweh alle Angriffe der feindseligen Heidenvölker gegen Jerusalem vereiteln (12, 1—9), das Haus David und die Bewohner Jerusalems hingegen im Hinblick auf den Tod des Messias begnadigen:

12, 10 Aber über das Haus Davids und über die Bewohner Jerusalems werde ich den Geist der Gnade und des Flehens ausgießen, so daß sie hinblicken werden auf den[8], den sie durchbohrt haben, und um ihn wehklagen, wie man um den einzigen Sohn wehklagt, und bitterlich Leid tragen um ihn, wie man um den Erstgeborenen Leid trägt."

11 An jenem Tage wird gewaltig sein die Klage in Jerusalem wie die Klage von Adadremmon im Tale von Mageddon.

12 Da wird klagen das Land, jedes Geschlecht für sich...

13, 1 An jenem Tage wird dem Hause David und den Bewohnern Jerusalems eine Quelle erschlossen sein gegen Sünde und Unreinheit.

2 „An jenem Tage" — Ausspruch des Herrn der Heerscharen — „werd ich ausrotten aus dem Lande die Namen der Götzen, daß man ihrer nicht mehr gedenken soll.
Und auch die Propheten und den Geist der Unreinheit werde ich aus dem Lande verschwinden lassen."

3 Will dann noch einer als Prophet auftreten, so werden sein Vater und seine Mutter, seine leiblichen Eltern, zu ihm sagen: „Nicht länger darfst du am Leben bleiben, denn du hast Lügen geredet im Namen des Herrn."
Durchbohren werden ihn sein Vater und seine Mutter, seine leiblichen Eltern, wenn er als Prophet auftritt.

4 An jenem Tage wird jeder Prophet sich seiner Gesichte schämen, wenn er weissagen möchte.
Und keiner wird noch den härenen Mantel anlegen, um zu lügen.

5 Jeder wird sagen: „Kein Prophet bin ich, ein Acker-

---

[7] „Si c'est le bon pasteur qui est, comme le mauvais, frappé par le glaive, nous avons dans Zacharie une explication possible de cet homme transpercé et pleuré par tout Israel", Lagrange, in: RBib 3 (1906) 75.

[8] Zur Textverbesserung siehe weiter unten.

knecht nur bin ich; denn schon in meiner Jugend hat mich einer als Sklaven gekauft"[8a].

6 Und fragt man ihn dann: „Was sind das für Narben an deiner Brust?", so wird er antworten: „Die rühren von Wunden her, die ich im Hause meiner Freunde erhalten habe."

Der Prophet verheißt hier eine Geistesausgießung, die in den Mitgliedern des Königshauses und in den Bewohnern Jerusalems wunderbare Wirkungen hervorbringen wird: reumütige Klage um den ungerecht Getöteten, göttliche Entsündigung und Beseitigung jeder Sündengefahr.

1. Welcher Art ist die Geistesmitteilung? Über die heilige Stadt wird Jahweh eine rûᵃch chen wᵉ tachanûnîm ausgießen[9]. Die Geistesstelle hat eine verschiedene Auslegung gefunden, je nachdem die rûᵃch als göttliche oder menschliche rûᵃch aufgefaßt wird, und weil der Sinn von chen nicht einwandfrei feststeht.

a) Nach J. Ziegler bezeichnet der „Geist der Gnade und des Flehens" die flehentliche Haltung, die um Gnade ruft[10]. In dieser Deutung hat die rûᵃch nichts mit der rûᵃch jahweh zu tun, es ist einfach eine menschliche Gesinnung, die von Jahweh bewirkt wird und das Flehen um Gnade zur Folge hat. So spricht man auch vom „Geist des Tiefschlafes", den Jahweh über das verstockte Volk ausgießt, das ist eine geistige Verfassung, die sie

[8a] Den MT „ein Mann hat mich erworben" ändern seit Wellhausen (Die kleinen Propheten 201) alle neueren Erklärer wie van Hoonacker, Sellin, Horst, Junker, Procksch (BH) wegen des sonst nicht belegten Hiphil von qanah in „der Acker ist mein Erwerb" ('adamah qinjanî).

[9] „Verbum effusionis, sensum largitatis ostendit", Hieronymus (PL 25, 1513 f.). Vulg. übersetzt mit „spiritus gratiae et precum", LXX mit „πνεῦμα χάριτος καὶ οἰκτιρμοῦ las wohl aus Versehen im zweiten Glied hier wie Dn 9, 18 techinnah, das neben der gewöhnlichen Bedeutung von „Bitte, Flehen" (z. B. 3 Kg 8, 28; Ps 5, 10) ganz selten den Sinn von „Erbarmen" hat, so Jos II, 20 (ἔλεος), 2 Esr 9, 8 (ἐπιεικεύσατο). An allen anderen Stellen ist tachanûnîm immer richtig mit δέησις wiedergegeben, 2 Par 6, 21; Job 40, 27; Ps 28, 2. 6; 31, 23; 86, 6; 116, 1; 130, 2; 140, 7; 143, 1; Spr 18, 23; Jer 3, 21; Dn 9, 3. 17. 23.

[10] Die Liebe Gottes bei den Propheten, in: AtlAbh XI/3, Münster i. W. 1930, 45. Ähnlich spricht H. H. Wendt von der „Gebetsstimmung, welche sich in gläubigem und bußfertigem Vertrauen zu dem vorher mißachteten und verlassenen Heilsgott zurückwendet" (Die Begriffe Fleisch und Geist 35).

der Erkenntniskraft beraubt (Is 29, 10; vgl. 19, 14); wenn Zacharias vom „Geiste der Unreinheit" redet (13, 2), so meint er einfach die Neigung zur Abgötterei.

b) Die meisten neueren, besonders akatholischen Schriftausleger nehmen „chen" im Sinn von „Ergriffensein, Mitleiden": „Geist der Rührung und des Flehens". Nach K. Marti ist es „ein aus tiefer Rührung hervorgehendes Flehen, das der Geist wirkt"[11], weil es sich wie beim „Geist des Flehens" nur um eine Wirkung des Geistes in den Empfängern, nicht um eine Eigenschaft des Spenders handeln könne. Wäre es da nicht einfacher, der rûᵃch die Bedeutung einer Gesinnung der Rührung und des Flehens zu geben, die Jahweh über die Bewohner der Gottesstadt ausgießen wird? Dann fiele sie mit der vorhergehenden Deutung zusammen. Aber chen kommt sonst im ganzen Alten Testament in diesem Sinne nicht vor, immer bezeichnet es die Geneigtheit, die Gunst, die Huld, die ein Höherstehender erweist[12].

c) Dem trägt Junker Rechnung in seiner Wiedergabe: „Geist der Huld und des (demütigen) Bittens", wobei die rûᵃch den „Geist der erbarmenden Huld" bezeichnet, das ist die gnädige, huldvolle Gesinnung Gottes, die im Volke einen „Geist des Flehens", das ist eine flehentliche Haltung um Verzeihung bewirkt[13].

d) Wegen des parallelen „Flehens" handelt es sich aber wohl auch bei chen um eine Haltung des Volkes. Nun bezeichnet chen an erster Stelle „die Anmut, den Liebreiz, die Gefälligkeit" (Ps 45, 3; Spr 1, 9; 4, 9; 5, 19), verwandt mit dem Begriff der Schönheit (Spr 31, 30). Insofern diese Eigenschaften gewöhnlich bei anderen Gefallen erregen, so kann dann chen direkt die Gunst, die Geneigtheit bedeuten[14].

[11] S. 446; so auch H. Gunkel, Die Wirkungen des Hl. Geistes 78 Nr. 1; Sellin 573, Horst 246; A. Škrinjar, a. a. O. 236. Zur Bezeichnung des Mitleids, des Erbarmens dient durchweg rachamim, seltener chanînah oder tᵉchinnah.

[12] Gesenius-Buhl, Hebr. und aram. Handwörterbuch, 17. Aufl., Leipzig 1921, 243.

[13] S. 179; auch R. Criado, a. a. O. 174.

[14] Vgl. Est 2, 15; 5, 2; Ps 84, 12; Spr 3, 34; 13, 15. So gibt man die in den geschichtlichen Büchern häufige Formel „mitsa' chen" (Gn 6, 8; 18, 3; 19, 19; 32, 6; 50, 4; Ex 33, 12; Nm 11, 11; 1 Sm 25, 8) am besten wieder mit „Gunst finden" in den Augen jemands. Siehe J. Ziegler, Die Liebe Gottes bei den Propheten 44 f.; A. B. Ehrlich, Randglossen zur hebr. Bibel I, Leipzig 1909, 31.

Wenn es in der Redewendung von Jahweh heißt: natan 'etchen ha'am b^e'ênê... (Ex 12,36; vgl. Gn 39, 21; Ex 3, 21; 11, 3), so will das sagen: Jahweh bewirkte, daß das Volk Israel etwas Gefallenerregendes an sich hatte oder gefiel und sich so die Gunst der Ägypter erwarb. In diesem Sinne dürfte chen auch hier gemeint sein. Die rû^ach ist dann im Anklang an die Geistesstellen von Ezechiel (36, 27; 39, 29)[15] als rû^ach jahweh schlechthin zu fassen, als göttliche Kraft, die bewirkt, daß das Volk nach der großen Sünde des Messiasmordes Gott wieder gefallen und in reumütiges Flehen ausbrechen wird[16]. Der Gottesgeist wird demnach eine vollständige Umwandlung der Bewohner Jerusalems herbeiführen: die Gottwohlgefälligkeit, die sich in einem demütigen Flehen äußern wird, das nichts anderes ist als die reumütige Klage um den ungerecht Getöteten, deren Größe und Tiefe wie Allgemeinheit der Prophet in den folgenden Versen hervorhebt.

Die ergreifende Totenklage vergleicht Zach mit der tiefsten menschlichen Trauer, die der Orientale kennt, die Trauer um den einzigen Sohn oder den Erstgeborenen (V. 10 b).

Eine Volkstrauer wird es sein, wie einst die große Totenklage von Adadremmon in der Ebene von Mageddon (V. 11)[17].

---

[15] Sellin 573.

[16] „Effundet Ds... spiritum quo Deo placeant et ad orandum incitentur", Zorell, Lexicon 252.

[17] In LXX fehlt Hadad, eine andere Bezeichnung des syrischen Wettergottes Rimmôn (Rammôn nach assyr. Rammân) (4 Kg 5, 18; vgl. A. Šanda, Die Bücher der Könige (EHAT) II, Münster i. W. 1912, 43. Vielleicht hat ein Schreiber Hadad in den MT eingefügt.

Die Schreibung m^egiddôn kommt nur hier vor. Das veranlaßt van Hoonacker, dafür das ähnliche migrôn (häufige Verwechslung von Daleth und Resch) zu lesen, mit Hinweis auf eine Ortsbezeichnung in 1 Sm 14, 2: harimmôn 'âser b^emigrôn, ein Ort, der identisch wäre mit einem Felsen namens harimmôn in Richt 20, 45. 47, wo der Stamm Benjamin fast gänzlich ausgerottet wurde. Der Prophet würde danach auf die Trauerklage um die Erschlagenen des Stammes Benjamin (Richt 21, 1—7) anspielen, auf die „Trauer von Harimmon in der Ebene von Migron" (S. 684); nach ihm auch Junker 180 f.

Doch abgesehen von der unsicheren Lesart „Migron" (nach Is 10, 28 liegt der Ort im Norden von Michmas, nach 1 Sm 14, 2 bei Geba', im Süden von Michmas, siehe P. Dhorme, Les livres de Samuel, Paris 1910, 114) scheint es sich nach dem ganzen Zusammenhang (Vergleich mit der Trauer um den Erstgeborenen in V. 10) eher um eine einzige geschichtliche Persönlichkeit als um eine Gesamtheit zu handeln, wie das bei König Josias der Fall war.

Sellin mit vielen neueren Erklärern denkt an eine „Trauer um

Es ist eine Anspielung an die allgemeine Trauer um den frommen und beliebten König Josias, der im Kampfe gegen Nechao bei Mageddon fiel (vgl. 4 Kg 23, 29 f.). Jeremias hatte eigens zu diesem nationalen Unglück ein Klagelied verfaßt, das noch zur Zeit des Chronisten von den Chören der Sänger und Sängerinnen vorgetragen wurde (2 Par 35, 25). Nach dem Zeugnis des heiligen Hieronymus war Hadad-Rimmon (so im masor. Text) der alte Name für eine zu seiner Zeit Maximianopolis genannte Ortschaft in der Nähe von Mageddo[18].

Wie das ganze Volk sich an der Trauer um Josias beteiligte, so werden einst alle Stände um den „Durchbohrten" trauern, angefangen vom Königshaus bis hinunter zur letzten Familie, Männer und Frauen, in Einzelchöre getrennt (V. 12—14).

Wer ist nun dieser geheimnisvolle „Durchbohrte", dessen gewaltsamer Tod eine so gewaltige Anteilnahme in der Bevölkerung Jerusalems hervorruft? Wir haben die messianische Deutung vorausgenommen. Nach dem masor. Text spricht Jahweh: „Sie werden hinblicken zu mir, den sie durchbohrt haben, und sie werden um ihn wehklagen..." Der hebräische Wortlaut läßt keinen Zweifel darüber, daß Jahweh selber der „Durchbohrte", der Betrauerte aber ein anderer ist. Diese theologische und syntaktische Schwierigkeit hat man dadurch zu lösen versucht, daß man sich um mehr oder weniger glückliche Erklärungsversuche des hebräischen Textes bemühte oder zu Textverbesserungen die Zuflucht nahm.

A. Wohl aus der Erwägung heraus, daß von einer eigent-

Hadadrimmôn", eine Anspielung auf die Klage um den im Herbst sterbenden Vegetationsgott Tammuz (= Adonis), Ez 8, 14. Doch eine derartige Identifikation ist im AT unbekannt; Rimmôn ist ein syrischer Wettergott.

Nach Horst wäre es eine Totenklage um diesen aramäischen Gott Rammân (S. 248). Auch von einer solchen Totenklage weiß das AT nichts. Es wäre übrigens ein psychologisches Rätsel, wie der gleiche Verfasser einen Vergleich mit einer heidnischen Kultfeier anstellen und einige Verse weiter (13, 2) die vollständige Ausrottung des Götzendienstes in Aussicht stellen könnte! Siehe dazu R. Criado, a. a. O. 185 f. (h).

[18] „Adadremo... urbs est iuxta Jezraelem, quae hoc olim vocabulo nuncupata est, et hodie vocatur Maximianopolis in campo Mageddon, in quo Josias, rex iustus, a Pharaone cognomento Nechao vulneratus est" (PL 25, 1515). Tatsächlich besteht 15 km südlich von Tell-Mutesellim (Mageddo) ein Ort Rummanê. Andere denken an el-Leggun (Zorell, Lexicon 185).

lichen Tötung Jahwehs nicht die Rede sein kann, hat Theodor von Mopsuestia vielleicht unter dem Einfluß der LXX[19] das Daqar im übertragenen Sinn von „verhöhnen, lästern" gedeutet[20]. — Doch der heilige Johannes, der zweimal unsere Stelle zitiert, und die alten Übersetzungen des Aquila, Symmachus und Theodotion kennen nur die Bedeutung von „durchbohren"[21], die allein dem Zeitwort daqar eignet[22]. Der Vergleich der erschütternden Klage mit der Trauer um den einzigen Sohn und um den bei Mageddon gefallenen König Josias hat übrigens nur dann einen Sinn, wenn es sich um die wirkliche Tötung eines Menschen handelt.

Andere, meist katholische Erklärer, wollen in der Identifikation Jahwehs mit dem Durchbohrten eine klare Aussage über die göttliche und menschliche Natur des Messias erblicken, der als Gottmensch am Kreuze von der Lanze „durchbohrt" wurde[23]. Es ist richtig, daß in manchen alttestamentlichen Texten die menschlichen und göttlichen Linien im Messiasbilde zusammenfließen. So ist nach Is 9, 5, der Messias der starke Gott, der ewig auf Davids Thron sitzen wird (9, 6). In Ez 34, 8—22, ist Jahweh

[19] LXX: κατωρχήσαντο. Diese Lesart setzt das hebr. raqad voraus, die der hl. Hieronymus auf eine Verwechslung der Buchstaben zurückführt: „Hebraicae litterae Daleth et Res, hoc est D et R, similes sunt, et parvo tantum apice distinguuntur. Ex quo evenit, ut idem verbum diverse legentes, aliter atque aliter transferant... Si enim legatur Dacaru (ἐξεκέντησαν), id est, compunxerunt sive confixerunt accipitur: sin autem contrario ordine, litteris commutatis, Racadu, ὠρχήσαντο, id est, saltaverunt intelligitur et ob similitudinem litterarum error est natus" (PL 25, 1514). Vielleicht hat das theologische Bedenken den Übersetzer beeinflußt.

[20] „Metaphorice hic accipitur confixio pro continua irritatione" (PG 66, 584). In neuester Zeit vor allem E. König, Die messian. Weissagungen, 2. und 3. Aufl., Stuttgart 1925, 224.

[21] Jo (19, 37; Offb 1, 7), Aquila und Theodotion haben ἐξεκέντησαν; Symmachus ἐπεξεκέντησαν. Mit Jo stimmen überein die Rezension des Lukian, die griechischen Väter Theodor von Mopsuestia (PG 66, 584) und Theodoret von Kyrus (PG 81, 1945). Siehe J. Ziegler, Duodecim prophetae, z. St. Die Vulg. übersetzt bei Zach confixerunt, Jo transfixerunt, Offb pupugerunt.

[22] Z. B. Nm 25, 8; Richt 9, 54; Zach 13, 3; vgl. das soeben angeführte Zeugnis des Hieron. und F. Zorell, Lexicon 178.

[23] Knabenbauer-Hagen 452; A. Skrinjar, a. a. O. 239; M. Hoepers, Der Neue Bund bei den Pr. 110; J. Llamas, in: RelCult 17 (1932) 203; J. Prado, De sacra VT Historia, 3. ed., Taurini 1940, 479.

selber der Hirte seines Volkes, in 34, 23; 37, 24, bestellt er seinen Knecht David zu seinem Hirten über Israel. Nach Zach 9, 8, ist Jahweh der König, der über das Land Palästina wacht, unmittelbar darauf in 9, 9 scheint weiter die gleiche Gestalt als Friedenskönig in Jerusalem einzuziehen, so daß in diesen und ähnlichen Stellen der Messias als menschliche Erscheinung Jahwehs aufgefaßt zu sein scheint[24]. So konnte der Messias als Gott-Jahweh sprechen: „Sie werden aufblicken zu mir"; während die Worte: „den sie durchbohrt haben" sich nur auf dessen menschliche Natur beziehen können. — Man hat dieser Deutung vorgeworfen, daß die Zeitgenossen des Propheten einer Weissagung von der Durchbohrung und Tötung Jahwehs nicht das nötige Verständnis entgegengebracht hätten[25]. Das dürfte wohl eigentlich mehr oder weniger von den meisten messianischen Weissagungen gelten; für gewöhnlich werden die Zeitgenossen der Propheten und wohl auch sie selber die Weissagungen nur unvollständig begriffen haben. Erst die Erfüllung enthüllte deren volle Bedeutung.

Aber im Vergleich zur Weissagung desselben Propheten über den gewaltsamen Tod des messianischen Hirten (13, 7—9) und zu den anderen Texten über den leidenden Messias (Ps 22; Is 52, 13—53, 12), in denen nur dunkle Andeutungen an dessen Göttlichkeit gemacht werden, muß der Gedanke einer Tötung Jahwehs doch befremdend wirken. Außerdem bleibt auch der unvermittelte Wechsel des Fürwortes von der ersten Person zur dritten im gleichen Satze unerklärt.

B. Van Hoonacker sucht das theologische Problem mit einem auf den ersten Blick bestechenden Verbesserungsvorschlag zu lösen: hinter 'elaj setzt er einen Punkt. 'et 'aśer leitet dann einen Relativsatz ein, dem der Hauptsatz folgt, wo er für w^e^saph^e^dû das Futur jispedû liest: „Et ils élèveront leurs regards vers moi.

[24] Zur schwierigen Frage nach dem Verhältnis zwischen Jahweh und der Person des Messias im AT siehe H. H. Wolff, Herrschaft und Jahwehs und Messiasgestalt im AT, in: ZAW 54 (1936) 168—202 und H. Schmidt, Der Ewigkeitsgedanke im AT, in: AtlAbh XIII/5 (1940) 171—174. Wolff sieht in diesen zwiespältigen Aussagen „eine Erscheinungsform des atl Gottes", durch welche trinitarisches Denken vorbereitet werde (S. 201). Siehe ferner Hoepers 72. 108—111.

[25] Vgl. A. Condamin, in: RechScRel 1 (1910) 53. Ceuppens bemerkt dazu: „In AT Judaeis omnino impossibile fuit sibi conceptum quemdam confingere de Jahve transfixo et a populo occiso, hoc eis esset quid insanum, quid absurdum" (De prophetiis messianicis in AT 475).

Celui qu'ils ont transpercé, ils se lamenteront sur lui"[26]. Dieser Vorschlag hat neben dem Vorzug der messianischen Deutung des Durchbohrten für sich, daß er, gestützt auf den MT und die alten Übersetzungen (LXX, Peschitto, Aquila, Symmachus, Theodotion), die erste Person 'elaj beibehält und die dogmatische Schwierigkeit beseitigt. Bei den katholischen Erklärern hat er deshalb auch großen Anklang und Anhang gefunden[27]. Aber die Art und Weise, wie Hoonacker „den sie durchbohrt haben" mit dem Hauptsatz „sie werden wehklagen um ihn" verbindet, ist textkritisch und grammatikalisch wohl kaum berechtigt[28].

Andere Schriftdeuter berufen sich auf Jo 19, 37 (und die Rezension des Lukian): ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν, der die dritte Person des Fürwortes gelesen zu haben scheint[29]:

a) Die einen punktieren 'ēlej, das sehr selten und nur in dichterischer Sprache für 'el verwendet wird[30], und streichen 'et als Dittographie[31].

b) Andere ändern nur 'elaj in 'elaw, wegen des zweimaligen offenbar parallelen 'ala[j]w in V. 10, das auch 45 hebräische Handschriften bieten[32]. Diese Lesart dürfte wohl vorzuziehen

[26] Les chapitres IX—XIV du livre de Zacharie, in: RBib 11 (1902) 349; hernach in seinem Kommentar (S. 683).

[27] M. J. Lagrange, in: RBib 3 (1906) 75; J. Condamin, a. a. O. 54; E. Tobac, Les prophètes d'Israel II—III (Malines 1921) 520; J. Touzard, L'âme juive au temps des Perses, in: RBib 35 (1926) 375 Anm. 8; J. Chaîne, Introduction à la lecture des prophètes (Paris 1932) 229 Anm. 2; Ceuppens 476 f. Letzterer Ausleger führt als Vertreter dieser Ansicht auch den hl. Cyrill von Alexandrien an (PG 72, 221, 224).

[28] L. Dennefeld, Le messianisme 153 [= DTC 10 (1929) 1488]. Da die Akkusativpartikel 'et vor dem bezüglichen Fürwort sich auf eine bestimmte Person (oder Sache) bezieht, so muß auch die Erwähnung dieser Person dem Fürwort selbst vorangehen; vgl. 1 Sm 16, 3; P. Joüon, Grammaire § 125 g.

[29] Theodotion hat die merkwürdige Lesart: ἐμβλέψονται πρὸς μὲ εἰς ὃν ἐξεκέντησαν.

[30] Z. B. Job 3, 22; 5, 26; 15, 23; 29, 19; 4 mal nach Joüon, Grammaire § 103 m.

[31] Wellhausen 199, Duhm 109, Mitchell 335, Sellin 574, Horst 248. Procksch mit Hinweis auf 13, 7—9 liest 'ele[i]met. (BH).

[32] B. Kennicott, Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus II, Oxonii 1780, 300. Vgl. R. Criado, a. a. O. 183—185 (d). Das 'et wird von allen alten griechischen Übersetzungen vorausgesetzt. Aquila gibt es sklavisch wieder mit σὺν ᾧ.

sein, da sie den MT treuer wahrt; ferner, j und w, werden bekanntlich leicht verwechselt. Nach der kleinen Verbesserung lautet der Text: w^ehibbîthû 'elaw 'et-'ašer daqarû[33]. Der Sinn kommt aber in beiden Fällen auf dasselbe hinaus: „Sie werden hinblicken auf den, den sie durchbohrt haben."

Die meisten nichtkatholischen Schriftausleger vertreten die Ansicht, daß der Durchbohrte eine Gestalt der israelitischen Geschichte darstellt. Man denkt an einen unbekannten Märtyrer[34], oder an den von Ptolemäus ermordeten Makkabäer Simeon[35], oder an den im Jahre 175 v. Chr. durch die Mörderhand des Andronikus gefallenen Hohepriester Onias III.[36]

Keine dieser Deutungen hat sich durchsetzen können. Stünde eine geschichtliche Persönlichkeit vor uns, hätte der Prophet zweifelsohne sie deutlicher hervortreten lassen und nicht in so geheimnisvolle Unbestimmtheit gehüllt. Der Geist des Herrn bewirkt eine so gründliche Sinnesänderung in den Bewohnern Jerusalems, daß sie voll Reue auf den blicken werden, den sie in einem Augenblick der Verblendung getötet haben; darum kann weder Simon noch Onias in Frage kommen, denn diese religiösen Führer fielen nicht der Volkswut zum Opfer, sondern Männern der Regierung, dem Idumäer Ptolemäus und dem Syrier Andronikus. Die Trauer des Hauses David scheint anzudeuten, daß der Durchbohrte aus der königlichen Dynastie hervorgehen wird[37].

Es ist bezeichnend, daß der jüngste Kommentator des Buches Zacharias im Opfer und Sühnetod des Durchbohrten einen nicht weiter bekannten Endzeitmythus vermutet[38]. Das ist die eschatologische Deutung, die zur messianischen führt.

[33] E. König, Die messianischen Weissagungen 225 f.; H. Junker 179; R. Criado, a. a. O. 171. 183—185 (d).

[34] Man hat sogar in dem ['el]j't dessen verstümmelten Namen sehen wollen! Vgl. Wellhausen 199; Nowack 410.

[35] 135 v. Chr. Siehe 1 Makk 16, 11—22. So Duhm 107; K. Marti, in: E. Kautzsch, Die Hl. Schrift des AT, 4. Aufl. II, Tübingen 1923, 105.

[36] 2 Makk 4, 30—38. So Sellin 574 f. Das war früher auch die Auffassung von Marti 447. — Nach E. N. Levy hätte man es mit dem älteren Propheten Zacharias zu tun, der auf Befehl des gottlosen Königs Joas ermordet wurde (2 Par 24, 15—22): Secharja 12, 10, in: MschrGeschWJdt 81 (1937) 293—296.

[37] „La victime est bien de la maison de David qui est toujours nommée la première", M. J. Lagrange, Le Judaïsme avant J. Chr. 381; siehe auch R. Criado, a. a. O. 175—179.

[38] Horst 248; vor ihm bereits Haller 229.

Wir stehen tatsächlich in der messianischen Zeit, die der Prophet klar und deutlich mit der Formel „an jenem Tage" als solche kennzeichnet (12, 4. 6. 8. 9. 11; 13, 2. 4). Die Propheten verheißen die allgemeine Geistesausgießung für die kommende Heilszeit, in der das neue Gottesvolk von aller Sünde gereinigt wird.

Unwillkürlich drängt sich das Bild des Gottesknechtes auf, der, von seinem Volke mißhandelt und getötet, durch sein stellvertretendes Leiden und Sterben allen Heil und Rettung bringt (Is 53, 3—12). Auch bei Zacharias ist der von Jerusalems Bewohnern Getötete Ursache der Sündenvergebung (13, 1), der die Bekehrung und Reue über den Messiasmord vorausgehen muß, die Zacharias dem Geiste des Herrn zuschreibt[39]. Das Motiv des Gottesknechtes kann um so weniger auffallen, als es in der Art des Propheten liegt, sein Messiasbild mit Zügen aus früheren Weissagungen auszugestalten und zu bereichern[40].

Wer wird um den „Durchbohrten" trauern? Nach dem Texte „das Haus Davids und die Bewohner Jerusalems", mit anderen Worten das endzeitliche Israel. Dieses umfaßt einmal geschichtlich gesehen das Volk Israel. Es ist von Gott verworfen worden, weil es Christus ans Kreuz geschlagen hat. Diese Verwerfung ist aber keine vollständige und endgültige. Seit dem Sühnetode Christi haben einzelne Glieder des Judenvolkes heimgefunden zum messianischen Reiche (Lk 23, 24; Apg 2, 37—41; Rm 11, 1—6). Bei der Wiederkunft Christi in der allseitigen Vollendung des messianischen Heiles wird einmal ganz Israel sich bekehren und gerettet werden (vgl. Rm 11, 25—26).

Das endzeitliche Israel umfaßt aber vor allem die bekehrten Heiden, alle Christen. Das Volk, das Christus gekreuzigt, und die Kirche, die Christus beweint, bilden ein und dieselbe messianische Heilsgemeinschaft, die neutestamentliche Kirche, das „Israel Gottes" (Gal 6, 16). Es besteht eine innere Beziehung zwischen der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Kirche durch Christus, die Seele der zwei Heilsgemeinschaften. Sind nicht auch die Christen mitschuldig am Tode Christi? Nach einem geheimnisvollen Worte des heiligen Paulus kreuzigen die Christen

[39] Vgl. Lagrange, a. a. O. 381; A. Condamin, in: RechScRel 1 (1910) 55 f. Auch der radikale Mitchell stellt die enge Beziehung von Zach 12, 10 zu den EJ-Liedern fest. Nur sieht er im Gottesknecht und im Durchbohrten den frommen Rest Israels (S. 331).

[40] Vgl. das Bild des Friedenskönigs Zach 9, 9—11 mit Is 9, 5; 2, 4; Mich 4, 3; das des guten Hirten Zach 13, 7—9 mit Ez 34, 8—23.

den Messias durch ihre Sünden immer wieder aufs neue (Hebr 6, 6)[41].

2. Wenn der Geist des Herrn im „Hause Davids und in den Bewohnern Jerusalems" die Trauer um den „Durchbohrten" bewirkt hat, dann wird im endzeitlichen Jerusalem, der Kirche Jesu Christi, eine wunderbare Quelle entspringen, deren immerfort strömende Wasser die große Sünde des Messiasmordes, überhaupt jede Sünde und jegliche sittliche Unreinheit tilgen werden (13, 1). Das Wasser hat hier wie in Is 4, 4; Ez 36, 25 reinigende und sühnende Kraft. Zusammen mit dem Geiste des Herrn bewirkt es Reinigung und Entsündung.

3. Jahweh wird nicht bloß die Glieder der messianischen Heilsgemeinschaft von aller Sünde befreien, sondern auch alles entfernen, was ihnen früher so oft Anlaß zur Sünde geworden: Götzendienst und falsches Prophetentum (V. 2—6).

Mit besonderem Nachdruck betont Zacharias die Abschaffung des Prophetentums (2 b—6). Der heilige Verfasser will gewiß nicht sagen, daß in der kommenden Heilszeit die Gabe der Prophetie aufgehoben wird[42]. Es ist ihm nur um die Ausrottung der falschen Propheten zu tun, wie aus dem „Geist der Unreinheit" (das heißt götzendienerischen Gesinnung) und den „Worten der Lüge" (V. 3) deutlich hervorgeht.

Infolge der inneren Umwandlung will das Volk nichts mehr zu tun haben mit den falschen Propheten; ja, diese sind so sehr im Ansehen des Volkes gesunken, daß selbst ihre eigenen Eltern ihre Kinder töten würden (Dt 13, 6), wenn sie als falsche Propheten auftreten wollten (V. 3).

Die angeblichen Offenbarungen sind derart in Verruf geraten, daß die sogenannten Propheten sich ihres Berufes schämen und das äußere Zeichen ihres Berufes, den „härenen Mantel", nicht mehr zu tragen wagen (V. 4).

Sollte man dennoch in ihnen Propheten vermuten, so werden sie hoch und feierlich beteuern, von Jugend an das Bauerngewerbe ausgeübt zu haben (V. 5).

Aber die Narben an der Brust? Zur Rede gestellt über deren Ursprung werden sie sich durch eine Lüge aus der Verlegenheit helfen, obschon alle Welt weiß, daß sie von den kultischen Selbstverwundungen herrühren (vgl. 3 Kg 18, 28) (V. 6).

So wird als Folge der Geistesausgießung in den Bewohnern des endzeitlichen Jerusalem, den Gliedern der heiligen Kirche, jede Sünde getilgt und jeder Anlaß zur Sünde entfernt werden.

[41] Vgl. A. Škrinjar, in: VerbDom 11 (1931) 241 f.

[42] So van Hoonacker, Les douze petits Prophètes 685 f.

§ 2. Der Geist des Herrn: eine heiligende Kraft

(Ez 36, 27; 37, 14; 39, 29)[43]

Wir haben gesehen, daß der Geist des Herrn in den Gliedern der messianischen Heilsgemeinschaft das reumütige Flehen um Verzeihung aller Schuld bewirkt. Das ist die negative Seite im Werke der religiös-sittlichen Erneuerung. Darüber hinaus ist der Geist des Herrn das Prinzip eines neuen höheren Lebens der Heiligkeit. Diese vollständige innere Umwandlung des endzeitlichen Gottesvolkes hat Ezechiel in das schönste Licht gestellt. Mehr noch als die Rückkehr in die Heimat, die Auferstehung des Volkes und die Wiederherstellung des Kultes lag dem Propheten die persönliche Umgestaltung, die Bekehrung und Heiligung der Volksglieder am Herzen. Wir haben es mit einem Lieblingsgedanken des Propheten zu tun: mehrmals im Laufe seiner seelsorgerlichen Wirksamkeit stellt er diese wunderbare Wirkung des Gottesgeistes in Aussicht. Mit einer wahrhaft göttlichen Zuversicht erwartet er für die Glieder des endzeitlichen Israel die Schaffung eines anderen Herzens und die Verleihung eines neuen Geistes. Ja, noch mehr! Seine Theologie der Bekehrung krönt der Prophet mit der herrlichen Verheißung von der geheimnisvollen Einwohnung des Gottesgeistes in der Seele der endzeitlichen Gottesvolkglieder, womit die religiös-sittliche Erneuerung erst festen Bestand und ewige Dauer erhalten wird.

1. Ez 36, 27

Die Wirksamkeit des Propheten Ezechiel zerfällt in zwei scharf geschiedene Abschnitte. Von 598—587 tritt er als Unheils-

[43] Siehe die Kommentare von J. Knabenbauer, Comment. in Ezechielem prophetam (CSS), Parisiis 1890; P. Schmalzl, Das Buch Ezechiel (KWK), Wien 1902; P. Heinisch, Das Buch Ezechiel (HSAT), Bonn 1923; R. Kraetzschmar, Das Buch Ezechiel (HK), Göttingen 1900; J. W. Rothstein, Ezechiel, in: E. Kautzsch, Die Hl. Schrift des AT, 4. Aufl., Tübingen 1923; J. Herrmann, Ezechiel (KAT), Leipzig 1924; A. Bertholet, Hesekiel (HAT), Tübingen 1936; G. A. Cooke, The book of Ezekiel (ICC), Edinburgh 1936. Vgl. dazu die Einzelstudien von L. Dürr, Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitisch-jüdischen Apokalyptik, in: AtlAbh IX/1, Münster i. W. 1923; P. Herzog, Die ethischen Anschauungen des Propheten Ezechiel, in: AtlAbh IX/2, 3, Münster i. W. 1923; W. Gronkowski, Le messianisme d'Ezéchiel, Strasbourg 1930; P. Auvray, Ezéchiel, Paris 1947. — G. Hölscher, Hesekiel. Der Dichter und das Buch, in: BhZAW 39. Heft, Gießen 1924.

prediger auf, nach dem Falle von Jerusalem (587) als glühender Reformator[44]. Danach wird sein Buch in zwei Teile gegliedert: Kap. 1—32 und 33—48.

[44] Wie die Heilsweissagungen im allgemeinen, werden auch die Gottesgeiststellen im besonderen von der protestantischen Schriftauslegung im großen und ganzen als echtes ezechielisches Gedankengut anerkannt. Das Werk von Ch. C. Torrey, Pseudo-Ezekiel and the original Prophecy, New Haven 1930, wonach das Buch Ezechiel um 230 v. Chr. in Jerusalem entstanden und von einem Überarbeiter dem im Exil lebenden Ezechiel zugeschrieben worden wäre, ist auf heftigsten Widerstand gestoßen. Auch darin stimmt man weitgehend überein, daß „das Buch weithin als die von Ezechiel selbst veranstaltete Sammlung seiner schriftlichen Aufzeichnungen über die prophetischen Erlebnisse, Worte und Handlungen gelten darf." (J. Herrmann XXXIV). Nach A. Bertholet jedoch hätte der Prophet nur „lose Blätter" hinterlassen, die seine geistigen Erben zur jetzigen Buchform geordnet hätten (S. XIV).

In den letzten Jahrzehnten beschäftigte man sich eingehend mit dem literarkritischen Rätsel des Buches Ezechiel. Nach der hergebrachten Auffassung zog Ezechiel mit den Israeliten im Jahre 598 in die Verbannung nach Babel, um sie in der Treue gegen Jahweh zu erhalten und zu stärken. Andererseits stellte man fest, daß sich der Prophet im ersten Teil (1—32) fast ausschließlich (ausgenommen 11, 14—21) mit den Übelständen der in Jerusalem zurückgebliebenen Bewohner auseinandersetzte.

Die Schrifterklärer, welche am babylonischen Wirkungsfeld festhalten, nehmen an, daß Ezechiel die Drohweissagungen formell für die in Juda Zurückgebliebenen gehalten hätte, tatsächlich aber für die Verbannten, die ebensowenig gewillt waren, ein religiös-sittliches Leben zu führen (P. Heinisch, Das Buch Ez 8 und J. Herrmann, Ezechiel XXI—XXII).

A. Bertholet entscheidet sich für einen doppelten Wirkungskreis: den einen in Jerusalem von 598—586, wo er die Bußpredigten gehalten hätte (Ez 1—32), den anderen in Babel nach 586, wo er die tröstlichen Heilsweissagungen verkündete (Ez 33—48). Diese Auffassung versucht nun van den Born zu begründen auf Grund der widersprechenden Angaben von Ez 24, 25 und 33, 21. Danach hätte Ezechiel am Tage der Einnahme Jerusalems Kunde vom nationalen Unglück erhalten. Ein späterer Redaktor hätte den ganzen ersten Teil in ein babylonisches Kleid gehüllt. Vgl. van den Born, Neuere Auffassungen über das Buch Ezechiel, in: Schw-KiZ 114 (1946) 210—213, 220—222. Wie dem auch sei, widerspricht dieser Erklärungsversuch nicht dem Dogma der göttlichen Inspiration, wenn er auch noch nicht restlos alle Schwierigkeiten zu beheben vermag; vgl. noch De historische Situatie van Ezechiels Prophetie, in: EphThLov 23 (1947) 150—172. Nun auch P. Auvray, Ezéchiel (Bible de Jérusalem), Paris 1949, 13—15.

Der erste Teil umfaßt die Kap. 1—32 und enthält vornehmlich Unheilsweissagungen gegen Juda-Jerusalem (3—24) sowie gegen die Heidenvölker (25—32). In den Drohreden gegen sein Volk brandmarkt Ezechiel immer wieder den schändlichen Götzendienst, der breite Schichten der Bevölkerung in der Heimat und im Exil erfaßt hatte: „Wir wollen sein wie die Heiden, wie die Völker der Länder, indem wir Holz und Stein anbeten" (20, 32)[45]. Damit wurde allen Lastern Tür und Tor geöffnet. Unterdrückung der Witwen und Waisen (22, 7 b. 12. 29), arge Sittenverderbnis (22, 10 ff.), Gewalttaten und Totschlag waren an der Tagesordnung[46]. Alle Warnungen und Drohungen schlug das leichtsinnige Volk in den Wind (2, 5; 3, 7). Nicht umsonst spricht der Prophet für und für vom „Haus der Widerspenstigkeit"[47]. Juda mit seiner Hauptstadt und seinem Heiligtum ist unabwendbarem Untergang geweiht[48].

Doch wie bei Is I wird auch hier der dunkle Hintergrund von einem schwachen Lichtstrahl durchzuckt. Ein kleiner Rest wird dem kommenden Strafgericht entrinnen (5, 4. 12; 6, 8. 10; 14, 21—23), die kleine Schar der Gerechten (3, 16—21; 14, 20; 18, 21—23), die das endzeitliche Heil schauen wird: 11, 14—21; 16, 55. 60—63; 17, 22—24; 20, 39 b—44; 21, 32).

Die Drohweissagungen des Propheten sollten sich in furchtbarer Weise erfüllen. Dumpfes Donnerrollen kündete den herannahenden Sturm an, der mit beispielloser Heftigkeit über die untreue Gottesstadt dahinbrausen wird, Tod und Verderben säend. Nach dem Untergang Jerusalems (587) hob der zweite Abschnitt der prophetischen Wirksamkeit an: die Trostbotschaft von der Herrlichkeit des endzeitlichen Israel. Sie macht den zweiten Teil des Buches Ezechiel aus, der die Weissagungen von der glorreichen Wiederherstellung Israels (33—39) und die Vision des neuen Gottesreiches (40—48) umfaßt, Weissagungen aus der Zeit zwischen 587—571.

Die Nachricht, daß Stadt und Tempel in Trümmer gesunken waren (Juni 587), machte einen niederschmetternden Eindruck auf

[45] Vgl. 6, 1—7. 13 f.; 8, 1—16; 14, 5 f.; 16, 15—34; 20, 30—32; 22, 3—4.

[46] Vgl. 9, 9; 14, 7; 18, 10—13; 22, 6. 19; 33, 25. Siehe L. Gautier, La mission du prophète Ezéchiel, Lausanne 1891, 157—187.

[47] 2, 7; 3, 9; 12, 9. 25; 24, 3.

[48] 5, 1—2. 12—17; 6, 11—14; 7, 14—16; 11, 1—13; 15; 21, 1—22; 24, 1—14.

die Exulanten[49]. Der im stillen zäh genährten Hoffnung auf eine günstige Wendung der Dinge machte dumpfe Verzweiflung Platz: „Unsere Gebeine sind verdorrt; unsere Hoffnung ist dahin; es ist aus mit uns!" (37, 11.) Trotz der tröstlichen Verheißung von 11, 14—21 glaubten sie sich endgültig von Jahweh verstoßen. Des Propheten Aufgabe war es nun, das entmutigte Volk aufzurichten und zu trösten, dessen religiösen Eifer neu zu entfachen mit dem Hinweis auf die Herrlichkeit der kommenden Heilszeit.

Haben die Sünden und Missetaten des Volkes auch die nationale Katastrophe herbeigeführt, so will Jahweh doch nicht den Tod des Sünders, den völligen Untergang Israels, sondern dessen Bekehrung und Leben (33, 10 f.). Das geflügelte Wort aufgreifend (37, 11), verkündet der Prophet in der großartigen Vision von den Totengebeinen (37, 1—14), daß Jahweh mit seinem „Lebensodem" (rûᵃch) das in der Verbannung gestorbene Volk zu neuem blühenden Leben auferwecken[50] und mit materiellen und geistigen Gütern überschütten wird.

Der Abschnitt 36, 16—38 ist eine kurze Zusammenfassung dieser mannigfachen Verheißungen, die in der wichtigen Weissagung von der Ausgießung des Gottesgeistes gipfeln.

1. Der Prophet ruft dem Volke zuerst in Erinnerung, daß Jahweh das Volk Israel wegen seines lasterhaften Wandels, besonders wegen der Sünde des Götzendienstes, die das durch die Gegenwart Gottes geheiligte Land entweihte, in die Verbannung geführt hat (36, 16—19).

In den Augen der Heiden war das nationale Unglück nichts anderes als ein Zeichen der Ohnmacht Jahwehs, der sein Volk aus feindlicher Macht nicht zu erretten imstande war (36, 20). Aber

[49] 33, 21. Nach der Zeitangabe des MT berechnet man gewöhnlich die Dauer der Reise unseres Boten auf 1½ Jahre (Juni 587 bis Jänner 586), eine über Gebühr lange Zeit. Oder man liest, gestützt auf acht hebr. Kodizes, einige griechische HSS und Syr., für das 12. Jahr das 11., so Heinisch 160, Herrmann 211, was dann ein halbes Jahr ausmacht. F. X. Kugler, der die Zahl 12 beibehält, kommt auch auf ein halbes Jahr, indem er die hebr. oder babylon. Zählungsweise in Betracht zieht. (Von Moses bis Paulus, Münster i. W. 1922, 191). — Nach Ez 24, 25 überbrachte der Flüchtling am Tage der Eroberung Jerusalems dem Propheten die Hiobspost. Diese Zeitangabe erlaubt Bertholet und van den Born, wie bereits erwähnt, ein jerusalemisches und babylonisches Wirkungsfeld aufzustellen (Hesekiel XIV—XVI. 3).

[50] Siehe oben S. 19 f.

„um seines heiligen Namens willen" wird Jahweh eingreifen, das heißt um seiner Ehre und Heiligkeit willen wird Jahweh das Volk wiederherstellen, obschon es auch in der Verbannung fortfuhr, seinen heiligen Namen zu entweihen (36, 20—23).

2. Gegen alles Erwarten wird Jahweh dann die Verbannten in das Land der Väter zurückführen (36, 24), nachdem er es vorher von allen Feinden des neuen Gottesvolkes gesäubert haben wird: den in Jerusalem zurückgebliebenen Judäern, die weiter den Götzen huldigten (33, 23—29), den stolzen und raubgierigen Bewohnern Edoms, die am Untergang Judas eine so große Schadenfreude hatten (35, 1—15), den anderen Völkerschaften, die inzwischen Palästina besetzt hatten (36, 1—7).

Nach der Vernichtung aller Feinde des Gottesvolkes sollen dann die zerstörten Städte wieder aufgebaut werden (36, 10 b. 33 b. 35 b), um die heimkehrende Bevölkerung aufnehmen zu können, die Jahweh immerfort mehren (36, 10 a. 11. 12; 37, 26 b), ja zahlreich machen wird wie die unabsehbaren Schafherden, die an hohen Festtagen zum Tempel geführt werden (36, 37—38).

Hand in Hand mit dem Zuwachs der Bevölkerung wird eine üppige Fruchtbarkeit gehen. Das verwüstete Land wird neu bestellt werden, so daß es dann überreichen Ertrag an Getreide und Früchten abwerfen wird (36, 29 b. 30. 34; 34, 14. 26 f.). Selbst die Berge Israels werden Zweige sprossen und Frucht tragen (36, 8—9). Kein Wunder, daß das verwandelte Land dann einem Paradiesgarten gleichen wird (36, 35 a).

3. Über diesen äußeren Segnungen geht dem Propheten aber deren eigentliche Ursache, die innere Erneuerung des Gottesvolkes. In dreifacher Weise wird sich diese vollziehen: Tilgung aller Sünden, Umwandlung der Gesinnung und Gabe des Gottesgeistes (36, 25—29 a).

a) Unerläßliche Voraussetzung der religiös-sittlichen Erneuerung ist die Entsündigung aller Glieder der messianischen Heilsgemeinschaft:

25 „Ich werde sprengen über euch ein reines Wasser,
daß ihr rein werdet.
Von allen euren Unreinigkeiten und all euren Götzen
werde ich euch reinigen."

Im Alten Testament wurden die gesetzlichen Unreinheiten durch die kultischen Waschungen und Besprengungen entfernt, wie durch das sogenannte „Sündenwasser" (Nm 8, 7) und das „Reinigungswasser" (Nm 19, 9. 13; 31, 23), die aber unfähig

waren, die moralische Schuld zu tilgen. Erst in der Heilszeit wird Jahweh selber das sündige Volk mit einem „reinen Wasser" besprengen, das wirklich sündentilgende Kraft hat[51]. Mit diesem „Reinigungswasser" wird Jahweh sie von allen „Unreinheiten"[52] und „Götzen" reinwaschen. Der Prophet denkt hier vornehmlich an die Sünde des Götzendienstes, die in der Vergangenheit eine immerwährende Quelle von Verfehlungen gewesen war, ohne aber dabei die anderen Sünden auszuschließen, wie aus V. 33 hervorgeht. In diesem übernatürlichen Reinigungsbade von den Sünden befreit, werden sie tiefen Abscheu über das frühere Lasterleben empfinden (V. 31 f.; vgl. 16, 61; 20, 43).

Ezechiel spricht hier die bedeutsame Lehre aus, daß das Wasser läuternde Kraft hat. Bereits Isaias hat dieses Reinigungswasser im Auge, wenn er verheißt, Jahweh werde in der kommenden Heilszeit den Schmutz der Tochter Sion hinwegspülen (4, 4). Seinerseits stellt auch Zacharias einen Born in Aussicht, der in Jerusalem gegen Sünde und Unreinheit fließen wird (13, 1). An allen drei Stellen wird dieses Wasser mit dem Geiste des Herrn in Verbindung gebracht: ein dunkler Hinweis auf das heilige Taufwasser.

b) Mit der bloßen Entsündigung jedoch ist es noch nicht getan. Das ist nur die negative Seite der Begnadigung. V. 26 betont als ihre positive Seite die Umwandlung der Herzen und der Gesinnung, wie 11, 19:

26 „Ich werde euch ein neues Herz verleihen,
und einen neuen Geist werde ich in euer Inneres legen.

---

[51] „Comme Ezéchiel relève expressement que l'eau dont Dieu se servira pour l'aspersion sera ‚pure', c'est sans doute pour indiquer l'efficacité merveilleuse de ce moyen extraordinaire de purification", Gronkowski 66. Anm. 37. Vgl. Heinisch 174.

[52] thum°'äh kann die kultische Unreinheit bezeichnen, z. B. Lv 7, 20; 2 Sm 11, 4; Ez 36, 17. Hier ist darunter die moralische Unreinheit, die Sünde zu verstehen, wie aus dem parallelen „Götzen" hervorgeht. Vgl. 37, 23. Der gleiche Sinn liegt vor in Ez 22, 15; 24, 13; 39, 24; Zach 13, 1. Siehe F. Zorell, Lexicon 286. „Was keine äußerliche Zeremonie und keine Büßeraskese vermöchte, das wird ein wunderbar göttliches Sühneverfahren ausrichten, das Gott aus reiner, allmächtiger Gnade vollzieht", schreibt C. von Orelli, Das Buch Ezechiel (KK), München 1896, 146. Im gleichen Sinne äußert sich Herrmann 230 gegen B. Duhm, der im Reinigungsprozeß keine „innere Befreiung von der Macht der Sünde" sehen will (Die Theologie der Propheten, Bonn 1875, 258).

Das Herz aus Stein will ich aus eurer Brust herausnehmen
und ich werde euch ein Herz aus Fleisch einsetzen."

Auch nach Entfernung der Sünde schlägt in des Menschen Brust ein Herz, dessen Sinnen und Trachten auch weiterhin auf das Böse geht (leb Gn 6, 5; 8, 21). Leb und rûᵃch sind hier parallele Begriffe. Nach hebräischer Vorstellung ist das Herz der Sitz des Verstandes (Ex 31, 6; Dt 29, 20) und des Willens (Ex 25, 2; Ps 58, 3), die Quelle der Gedanken, Neigungen und Entschlüsse. Im Herzen wurzelt vor allem das gesamte sittliche Leben (Dt 6, 29; 8, 2; 30, 6). Auch von der rûᵃch stammen Gedanken (Ez 11, 5; 13, 3; 20, 32) und Entschlüsse (4 Kg 19, 7; Agg 1, 14).

Waren „Herz" und „Geist" des Volkes, das heißt all sein Sinnen und Trachten auf den Götzendienst gerichtet, so wird Jahweh in der Endzeit eine gründliche Änderung herbeiführen. Er wird dann das Herz des kleinen Restes, das in Götzenbuhlerei von ihm sich abgewandt hatte, zerbrechen (6, 9). Er wird das „Herz aus Stein" (vgl. Job 41, 16), das ist das verhärtete und unbelehrbare Herz, herausholen, um es mit einem „Herzen aus Fleisch", das ist mit einem weichen und empfänglichen Herzen, zu ersetzen.

Es kommt auf das gleiche hinaus, wenn Jahweh verspricht, einen „neuen Geist" in ihr Inneres zu legen. Gott wird eine vollkommene Erneuerung der inneren Gesinnung, der ganzen Geistesrichtung bewirken, so daß sie nicht mehr den Götzen, sondern einzig und allein Jahweh anhangen werden. Auch nach Zach 13, 2 wird Jahweh in der Heilszeit den „Geist der Unreinheit", das ist den verderblichen Hang zur Abgötterei ausrotten[53].

In der Endzeit wird Jahweh eine vollständige Sinnesänderung herbeiführen, indem er ein „neues Herz" und einen „neuen Geist" in das Innere der Menschen legen wird, voll Empfänglichkeit für Gottes Gebote und voll Willigkeit für deren Beobachtung. Dazu steht nicht im Gegensatz die Mahnung des Propheten Ezechiel an seine Zuhörer, sich selber ein neues Herz und einen neuen Geist zu schaffen (18, 31). Denn der Mensch muß bei der Bekehrung mit der göttlichen Gnade mitwirken. Nach dem Zusammenhang will Ezechiel seine Landsleute zu einem kräftigen Willensentschluß aufrütteln angesichts der göttlichen Gerechtigkeit, die jeden nach seinen Werken belohnen

[53] Eine götzendienerische Gesinnung meint auch Oseas, wenn er von einem „Geist der Hurerei" redet (4, 12; 5, 4).

oder bestrafen wird. In V. 26 und 11, 19 betont er dagegen Gottes unendliche Barmherzigkeit, dessen allumfassenden Retterwillen, die letzten Endes den Ausschlag geben[54].

c) Mit dem „neuen Herzen" und mit dem „neuen Geiste", das ist mit der neuen Gesinnung allein ist es aber noch nicht getan. Es muß die göttliche Kraft zur restlosen Erfüllung des Gotteswillens hinzukommen:

27 „Und ich werde meinen Geist in euer Inneres legen,
und ich werde bewirken, daß ihr nach meinen Geboten
und meine Satzungen bewahrt und beobachtet. [wandelt
28 Ihr sollt im Lande, das ich euren Vätern gegeben habe,
und ihr sollt mein Volk sein, [wohnen
und ich werde euer Gott sein.
29 Ich werde euch von aller Unreinigkeit befreien."

Wenn hier von Jahweh gesagt wird, daß er seinen Geist in das Innere der Menschen legen werde, ist damit der Geist des Herrn gemeint, der nicht mehr bloß stoßweise wie in alter Zeit, sondern dauernd in den Gliedern der messianischen Heilsgemeinschaft wohnen und somit eine innige und beständige Vereinigung mit Gott herstellen wird. Mit der Gabe des Gottesgeistes wird ihnen die übermenschliche Kraft verliehen, die göttlichen „Gebote" und „Satzungen" (vgl. 37, 24 b), die religiös-sittlichen Forderungen Gottes in Handel und Wandel zu beobachten. Der Geist des Herrn ist die Quelle einer wahren inneren Heiligkeit, die nichts gemein hat mit einer bloß äußeren, kalten Gesetzesreligion[55]. Der Geist des Herrn ist das göttliche Prinzip des religiös-sittlichen Lebens.

[54] Vgl. Gronkowski 67. Anm. 39.

[55] So Bertholet, Das Buch Hesekiel (KHK), Freib. i. Br.-Leipzig-Tübingen 1897, 181. In seinem jüngsten Kommentar für das HAT (Tübingen 1936) betont der gleiche Erklärer noch, daß „die Wirkung solcher Erlösungserfahrung des Volkes... letztlich nur Beschämung" sei (S. 125). Auch B. Duhm steht ganz am Rande der Bekehrungstheologie Ezechiels, wenn er zu schreiben wagt: „In Wahrheit weist das ganze große Buch dieses Mannes nicht einen einzigen weiteren Gedanken auf, der rein religiösen und sittlichen Wert hätte" (Die Theologie der Propheten 259). Mit einer solch oberflächlichen Auffassung tut man diesem großen atl Seelsorger schwerstes Unrecht an.

Siehe die positiven Ausführungen von Schmalzl 352, Rothstein 972, Heinisch 174, van Imschoot, in: EphThLov 13 (1936) 219; P. Herzog, Die ethischen Anschauungen des Propheten Ezechiel, Münster i. W. 1923.

Ezechiel lehnt sich hier offenbar an Psalm 51, 11 ff. an[56]. Der königliche Sänger bittet Jahweh, all seine Sünden und Missetaten tilgen zu wollen (V. 10). Hernach fleht er um die Gnade einer inneren Umwandlung, die geradezu einer Neuschöpfung gleichkommt: „Erschaffe in mir, o Gott, ein reines Herz, gib neuen, festen Geist in meine Brust" (V. 11) und mit „willigem Geiste festige mich" (V. 13). Genau wie Ezechiel betont der Psalmist noch, daß es nicht genügt, ein gelehriges Herz und einen festen, willigen Geist, das ist einen guten Willen zu haben, es muß noch der heilige Geist des Herrn hinzukommen, der die Kraft verleiht, die Tugend zu üben: „Und deinen heiligen Geist nimm nicht weg von mir" (V. 12)[57]. Nur ist bei Ezechiel die Beziehung des Gottesgeistes zum Menschen viel inniger, persönlicher gedacht. Und während der Psalmist die Mitteilung des heiligen Geistes des Herrn auf den kleinen Kreis der Frommen beschränkt, stellt sie Ezechiel allen Gliedern der messianischen Heilsgemeinschaft in Aussicht.

Der Prophet bietet an dieser Stelle in einzigartiger Weise eine auf neutestamentlicher Höhe stehende Theologie der Rechtfertigung: durch Wasser wird der Mensch von allen Sünden reingewaschen (V. 25). Jahwehs Gnade schafft in seinem Inneren ein „neues Herz" und einen „neuen Geist", das ist eine völlige Sinnesänderung, eine ganz andere bessere Gesinnung (V. 26). Das Werk der Rechtfertigung wird schließlich gekrönt durch die Mitteilung der ungeschaffenen Gabe des heiligen Gottesgeistes[58]. Mit

[56] Nach vielen neueren Schriftauslegern hätte Ezechiel 36, 25—27 dem nachexilischen Dichter von Psalm 51 als Vorlage gedient; siehe H. Gunkel, Die Psalmen (HK), 4. Aufl., Göttingen 1926, 224 f.; H. Schmidt, Die Psalmen (HAT), Tübingen 1934, 100. Es ist aber doch sehr bezeichnend, daß Ezechiel sich für dieses Herzstück seiner Theologie sehr stark auch an Jer 31, 31—34 angelehnt hat, wie weiter unten noch gezeigt werden soll.

[57] Siehe im ersten Teil S. 59—60.

[58] Der Unterschied zwischen der erschaffenen Gnade (V. 26) und der unerschaffenen Gabe des Heiligen Geistes (V. 27) wird vielfach in den Handbüchern allzusehr verwischt. Wenn auch keine klare Aussage über die Person des Hl. Geistes vorliegt, so stehen wir doch im Vorraum der ntl Offenbarung. Knabenbauer schreibt treffend: „Haud obscure in corde novo novoque spiritu eruere possumus donum gratiae creatae, ut theologi loquuntur, in spiritu Dei autem ipsam inhabitationem Spiritus sancti, quae donum gratiae creatae consequitur et ultima quasi perfectione absolvit" (S. 372). Im gleichen Sinne äußert sich J. Herrmann: „Den Gegensatz der notwendigen neuen Gesinnung zu der unbrauchbaren alten hat Ezechiel in unnachahmlicher Weise durch das Bild des Fleischherzens, das für das alte Steinherz dem Menschen in die Brust gelegt wird, anschaulich gemacht... Und dann bedarf es weiter noch der treibenden, tüchtigenden Kraft zum Tun des Gotteswillens. Auch die kann der Mensch nicht aus sich selbst entwickeln, sondern Gott muß ihm seinen Geist dazu geben, und Gott will das tun" (Ezechiel 230 f.).

Fug und Recht dürfen wir darin eine leise Ahnung vom Geheimnis der Einwohnung des Heiligen Geistes in der Seele des Gerechten im Sakramente der Taufe erblicken. (Vgl. Rm 8, 23 ff.).

4. Auf Grund dieser inneren Umwandlung werden die Israeliten in aller Wahrheit Jahwehs Volk, und Jahweh wird ihr Gott sein (V. 28 b; 11, 20; 34, 30 f.; 37, 23 b. 27 b). Mit dem erneuerten Gottesvolk wird Jahweh dann einen ewigen Friedensbund schließen (34, 25; 37, 26 a). Sie werden dann wieder im Lande der Väter wohnen (V. 28 a), wo sie sich eines ungetrübten Glückes und einer überströmenden Segensfülle erfreuen werden (34, 25. 28 b)[59].

Die seit den Tagen Roboams immer schmerzlich empfundene Trennung des Nord- und Südreiches wird dann aufhören: Juda und Israel werden zu einem einzigen Volke vereinigt werden (37, 22), ein untrügliches Zeichen vom Anbruch der messianischen Zeit. Die Vereinigung der zwei Reiche veranschaulicht Ezechiel mit einer symbolischen Handlung, indem er zwei Stäbe zu einem einzigen Stabe zusammenfügt (37, 15—20). Über das geeinte Gottesvolk wird ein charismatischer König herrschen (37, 22 a), der messianische Hirte, Jahwehs Knecht David (34, 23—25; 37, 24 b).

Voll Bewunderung werden die Heiden Jahwehs Macht anerkennen und preisen, die Land und Leute in so wunderbarer Weise umgewandelt haben wird (36, 35—36; vgl. 37, 24 b).

Ez 37, 14

Dieser herrlichen Frohbotschaft wollten die entmutigten Exulanten kein Gehör schenken. Die Kunde von der Rückkehr in die Heimat, von der neuen Blüte des Landes, von der inneren Umwandlung der Leute hörten sie wohl, aber ihr Vertrauen war durch die harten Schicksalsschläge zerschlagen: „Unsere Hoffnung ist dahin; aus ist es mit uns!" (37, 11). Diese verzweifelte

[59] Der Ausdruck „das Land bewohnen" bezeichnet immer die Überfülle der irdischen Segensgüter, vgl. Lv 25, 18 f.: Dt 12, 10; Ps 37, 3. 9. 11. 27. 29. 34; Spr 1, 33.

Stimmung sollte gebrochen werden und einem frohen Optimismus Platz machen.

In einer der kühnsten Visionen des Alten Testamentes stellt der Heilsprophet die Wiederherstellung des Volkes in Aussicht (37, 1—14). Dem allmächtigen Herrn über Leben und Tod ist kein Ding unmöglich. Wie Jahweh die unzähligen Totengebeine wiederbeleben kann, so wird er auch das in der Verbannung gestorbene Volk zu neuem Leben erwecken, aus dem Grab des Exils herausführen und in die Heimat geleiten[60]. Dieses unerhörte Wunder wird Jahweh durch die „rûªch" volbringen, die als „Lebensodem", als lebenspendender „Windhauch" (V. 5. 6. 9. 10) gedacht ist. Die rûªch bezeichnet nach dem ganzen Zusammenhange nichts anderes als das Prinzip des physischen Lebens.

Die meisten Schriftdeuter lassen es bei dieser Auslegung bewenden. Es dürfte aber noch mehr verheißen sein als nur die nationale Auferstehung. Nach Palästina zurückgekehrt, werden sie den Geist des Herrn empfangen und im Lande der Väter sich ansiedeln (V. 14). Der Parallelismus zwischen 37, 14 und 36, 24. 27. 28 springt in die Augen: Jahweh wird die Israeliten heimführen ins Heilige Land, er wird seinen Geist in ihr Inneres legen. und dann werden sie die Fülle der irdischen Segensgüter genießen. Danach muß rûªch an beiden Stellen den gleichen Sinn haben. Ezechiel macht einen bewußten Unterschied zwischen dem physischen Hauch (V. 5. 6. 9. 10) und dem Geist des Herrn (V. 14). Der physische Lebenshauch kommt von den vier Winden herbei (V. 9), also nicht unmittelbar von Gott; der Geist des Herrn dagegen stammt direkt aus den unergründlichen Tiefen der Gottheit (wie Gn 2, 7): „Ich will meinen Geist in euch senken" (V. 14) lautet ganz gleich wie „Ich werde meinen Geist in euer Inneres legen" (36, 27). Hier wie dort ist der „Geist des Herrn" das Prinzip eines neuen höheren, religiös-sittlichen Lebens.

Diese geistige Deutung wird nicht ausgeschlossen durch das Versprechen „ihr werdet leben" (V. 14), wenn damit auch vornehmlich das irdische physische Leben gemeint ist, ein langes und glückliches Leben, das nach alttestamentlicher Auffassung die gewöhnliche Belohnung für ein tugendhaftes Betragen ist.

Die zwei Reden 36, 24—38 und 37, 1—14 sind von einem verschiedenen Gesichtspunkte aus gehalten worden. In 36, 24—38 legt der Prophet das Hauptgewicht auf die innere Umwandlung des Volkes durch Läuterung und die Gabe des Gottesgeistes: unerläßliche Voraussetzung der nationalen Auferstehung Israels.

[60] Siehe oben S. 19 f.

In der gewaltigen Vision von der Wiederbelebung der Totengebeine (37, 1—14) stellt Ezechiel die rûªch vor allem als Quelle des physischen Lebens hin, ohne aber die sittliche Seite ganz auszuschalten.

Ez 39, 29[61]

Die großartige Vision von den Totengebeinen hatte ihre tiefe Wirkung auf das Volk nicht verfehlt. Das Eis war gebrochen. Die Herzen der Verbannten öffneten sich der Heilspredigt des seeleneifrigen Propheten. Aufsteigende Bedenken über die Dauer der herrlichen Wirkungen des Gottesgeistes in der kommenden Heilszeit zerstreut Ezechiel mit der felsenfesten Versicherung:

„Ich werde mein Antlitz nicht mehr vor ihnen bergen, denn ich werde meinen Geist auf Israels Haus ausgießen."

Die Mitteilung des Gottesgeistes mit dem Gnadenwunder der inneren Umgestaltung wird nicht eine vorübergehende Erscheinung sein, wie die Geisteswirkungen bei den Helden aus alter Zeit, sondern sie ist als bleibend gedacht. Jahweh wird seine Gunst und Gnade den Gliedern des endzeitlichen Israel nie mehr entziehen, da er auf alle seinen Geist ausgießen wird[62]. Der Geist des Herrn ist eine göttliche Kraft, die in ihnen einen gottgefälligen Lebenswandel bewirken wird. Dauernd werden sie sich des Geistbesitzes erfreuen, mit dem die Beharrlichkeit in der Erfüllung des göttlichen Willens ihnen geschenkt wird. In Ezechiel lebt die Gewißheit, daß in der kommenden Heilszeit „der Eintritt in das Gottesreich sich nur durch ein göttliches Gnadenwunder der Wiedergeburt vollzieht, daß Gott und sein

[61] Ez 39, 23—29 fällt aus dem Rahmen der Gog-Kapitel (38; 39, 1—22) heraus, die den Ansturm der Gottesfeinde gegen das messianische Reich am Ende der Zeiten beschreiben. Hier werden die Gedanken der Kap. 34—37 entwickelt: Bestrafung des sündigen Israel mit dem Exil, Bekehrung zu Jahweh; Heimkehr ins Land der Vater um der Ehre Jahwehs willen, Geistesausgießung. Man hat deshalb das Stück als natürlichen Abschluß der Kap. 34—37 angesehen, so z. B. Herrmann 251, der aber nur die Verse 25—29 in Betracht zieht, und Cooke 422. — Es dürfte wohl eher ein Anhang zur rein endzeitlichen Gog-Weissagung sein (Heinisch 189, Bertholet, Hes 133), den der Prophet als Übergang zur Schilderung des messianischen Gottesreiches (40—48), das vorbereitet wird durch die Befreiung aus dem Exil (39, 23—29), hier eingefügt hat.

[62] šafak wie Joel 3, 1; Zach 12, 10. LXX gibt rûªch wieder mit θυμόν μου, Vulg. aber richtig mit „spiritum meum".

Geist schlechthin alles dabei wirke, und daß er selbst seinen Sitz im Menschenherzen habe"[63]. Das ist eine Erkenntnis, so wunderbar tief, daß sie jede menschliche Fassungskraft übersteigt und nur als Wirkung des inspirierenden Gottesgeistes befriedigend erklärt werden kann.

Es ist bemerkenswert, daß Ezechiel im Gegensatz zu seinen Vorgängern sich immer und immer wieder auf den „Geist des Herrn" beruft. Besonders die innere und äußere Herrlichkeit der kommenden Heilszeit führt er auf den göttlichen Geist zurück. In der öfteren und liebevollen Pflege dieses Lieblingsthemas Ezechiels dürfen wir eine Rehabilitierung des Geistbegriffs erblicken, den die falschen Propheten in üblen Ruf gebracht hatten.

Das gleiche trifft zu bei der Verwendung von Jer 31, 31—34. Auch der Prophet Jeremias stellt eine innere Umwandlung des endzeitlichen Gottesvolkes in Aussicht, da, wo er die Vorzüge und die Herrlichkeit des Neuen Bundes besingt. Nur hütet sich der Prophet, diese vollkommene Umgestaltung der Seelen ausdrücklich dem Geiste des Herrn zuzuschreiben. Ezechiel, der sich gerne auf seine Amtsvorgänger beruft, hat diese herrliche Heilsverheißung offenbar verwertet und wiederum den entscheidenden Einfluß des Gottesgeistes kräftig hervorgehoben. Da die Stelle dem Propheten Ezechiel als Vorlage gedient hat, sei sie hier angeführt:

31, 31 „Siehe, Tage kommen,
— ein Spruch des Herrn —,
da schließe ich mit Israels Haus[64]
einen neuen Bund,

32 nicht wie der Bund, den ich mit ihren Vätern geschlossen,
als ich sie bei der Hand ergriff
und sie aus dem Ägypterlande führte.
Meinen Bund aber brachen sie,

[63] E. Sellin, Der atl Prophetismus, Leipzig 1912, 77.

[64] Das Satzglied „und mit dem Hause Juda" ist wohl späterer Einschub eines Lesers, der das Südreich nicht vom Segen der messianischen Zeit ausgeschlossen wissen wollte. Doch das „Haus Israel" ist in endzeitlichen Stellen ein Gesamtname, der beide Reiche umfaßt (vgl. Ez 37, 11. 20. 21). Für Streichung sind u. a. W. Rudolph, BH; P. Volz, Der Prophet Jeremias (KAT), Leipzig-Erlangen 1922, 279; G. Ricciotti, Il libro di Geremia, Torino 1923, 228; F. Nötscher, Das Buch Jeremias (HSAT), Bonn 1934, 234.

obwohl ich Herrenrecht über sie hatte!"[65]
Ein Spruch des Herrn.

33 „Das soll der Bund sein,
den ich mit dem Hause Israel
nach diesen Tagen schließen werde",
ist der Spruch des Herrn:
„Ich werde mein Gesetz in ihr Inneres legen
und es ihnen ins Herz hineinschreiben.
Alsdann werde ich sein ihr Gott,
und sie mein Volk.

34 Dann brauchen sie nicht mehr einer den andern
oder ein Bruder den andern also zu lehren:
„Lernt Jahweh kennen!"
Denn alle werden sie mich erkennen
von dem Kleinsten bis zum Größten.
— Ein Spruch des Herrn —
Denn ihre Sündenschuld vergebe ich
und ihrer Missetat gedenke ich nimmer mehr."

Trotz der liebevollen Sorge Jahwehs um sein Volk hat Israel die Segnungen und Wohltaten seines Bundesgottes mit grenzenloser Undankbarkeit vergolten und die Bundestreue schmählich gebrochen. Der Alte Bund hat versagt. Aus reiner Gnade wird Jahweh einen Neuen Bund mit dem endzeitlichen Israel schließen, durch den die innige Verbindung zwischen ihm und seinem Volke wieder hergestellt wird: „Ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein!" Im Gegensatz zu den Satzungen des Alten Bundes, die auf steinerne Tafeln geschrieben waren (Ex 31, 18), also von außen an den Menschen herantraten, wird Jaweh in der kommenden Heilszeit sein „Gesetz" in das Innere der Menschen legen und mit unauslöschlichen Zügen in ihr Herz hineinschreiben, so daß sie dann keiner Belehrung durch andere mehr bedürfen. Alle, vom Größten bis zum Kleinsten, werden Jahweh „kennen", das ist, sie werden Gottes „Ge-

[65] LXX ἠμέλησα (auch Hebr. 8, 9), Peschitto, Vetus latina setzen ga'alti „ich habe verworfen" voraus. Von modernen Erklärern B. Duhm, Das Buch Jeremia (KHK), Tübingen 1901. 255; A. Condamin, Le livre de Jérémie (EB), Paris 1920, 229; G. Ricciotti, a. a. O. 229. — Doch der MT entspricht besser dem Inhalt von V. 32, der die grenzenlose Undankbarkeit und Treulosigkeit Israels gegen seinen Herrn und Gott schildert; vgl. P. Volz, a. a. O. 283; F. Nötscher, a. a. O. 234.

setze", seine religiösen und sittlichen Gebote, seinen heiligen Willen kennen und auch danach leben[66]. Diese innere Umwandlung setzt aber die Verzeihung und Tilgung der Sündenschuld voraus, weil nur ein reines Herz für Gottes „Gesetz" empfänglich sein kann.

Daraus geht klar und deutlich hervor, daß Ezechiel an diese herrliche Verheißung anknüpft. Nur beschreibt er diese innere Erneuerung noch kräftiger und anschaulicher. Und es ist weiter sehr bezeichnend, daß er sie ausdrücklich als Wirkung des Gottesgeistes darstellt: Jahweh wird alle Glieder der messianischen Heilsgemeinschaft mit einem reinen Wasser von jeder Sünde reinwaschen. Er wird ihnen ein gelehriges Herz in die Brust legen, das frei sein wird für die Aufnahme des heiligen Gottesgeistes, der für immer in ihrem Inneren als Prinzip religiös-sittlicher Heiligkeit ruhen wird. Von hier aus ist nur noch ein kleiner Schritt zum Geheimnis der Einwohnung des Heiligen Geistes in der Seele des Gerechten, was mit Recht als Höhepunkt der Begnadung gilt.

Fassen wir kurz die in diesem Abschnitt besprochenen Geisteswirkungen zusammen, so läßt sich sagen:

1. Der Prophet Joel verheißt allen Gliedern des endzeitlichen Gottesvolkes ohne Unterschied des Alters, des Geschlechtes und der gesellschaftlichen Stellung die Gabe des Gottesgeistes mit außerordentlichen Wirkungen, die der psychischen Ordnung angehören: das Charisma der ekstatischen Prophetie, Träume und Gesichte.

2. Die Propheten Zacharias und Ezechiel stellen religiös-sittliche Wirkungen des Gottesgeistes in Aussicht. Nach dem ersteren wird Jahweh den „Geist der Gnade und des Flehens" über die Bewohner des endzeitlichen Jerusalem ausgießen, das heißt der Geist des Herrn wird bewirken, daß sie Jahweh gefallen durch reumütige Bitte um Verzeihung aller Sünden und so von aller Schuld gereinigt werden.

[66] Vgl. Jer 22, 16; 24, 7; Os 2, 22; 5, 4; 6, 6. „Nach israelitischer alttestamentlicher" Psychologie „gibt es kein normales Wissen, das nicht zugleich ein Handeln wäre. Denn wie gesagt: „Weisheit kennen" ist gleich „Weisheit praktizieren", S. Mowinkel, Die Erkenntnis Gottes bei den atl Propheten, in: Tilleggsheite til Norsk Teologisk Tidsskrift, 1941, 7; vgl. noch S. 41. 45.

Ezechiel erwartet mit den anderen Propheten für die messianische Zeit eine überströmende irdische Segensfülle und ein Leben vollkommener Gerechtigkeit. Isaias schreibt diesen Idealzustand dem Wirken des Messiaskönigs zu, den der Geist des Herrn mit der Fülle der Weisheit und der Frömmigkeit überschütten wird (Is 11, 2). Was Isaias als Vorrecht des Messias hinstellt, wird Ezechiel auf alle Glieder der messianischen Heilsgemeinschaft ausdehnen. Ihnen allen wird Jahweh seinen Geist als religiös-sittliche Lebenskraft ins Innere senken, die sie zu einem heiligen und gottgefälligen Wandel anleiten und befähigen wird.

SCHLUSS

Zusammenfassung

Wir haben im ersten Teil dieser Arbeit festgestellt, welch große Rolle der Begriff des Gottesgeistes in der alttestamentlichen Heilsordnung spielt. Der Geist des Herrn ist das geheimnisvolle Lebensprinzip des Menschen (Job 33, 4; Ps 104, 30), der Nation (Ez 37, 5. 6. 9) und der ganzen Welt (Gn 1, 2; Ps 33, 6). Jahweh ist der alleinige Herr des Lebensodems; es ist darum ein göttliches Leben, das im Menschen, in der Nation und in der Weltschöpfung flutet.

Da rûᵃch auf Grund der ursprünglichen Bedeutung ein „kraftgeladener" Begriff ist, so wird naturgemäß alle göttliche Tätigkeit „ad extra" dem Geiste des Herrn zugeschrieben. Mit besonderer Fürsorge nun lenkt und leitet Jahweh den Lebens- und Schicksalsweg des auserwählten Volkes. Der Herr wacht über Wohl und Wehe seines Volkes durch charismatische Persönlichkeiten, die ganz und gar unter dem Einfluß seines Geistes stehen. Vom Geiste des Herrn erfüllt, vollbringen sie vorab in alter Zeit Kraft- und Heldentaten, die das gewöhnliche Menschenmaß übersteigen. Auf den Geist des Herrn werden auch die ekstatischen Vorgänge der Prophetenscharen zur Zeit Samuels zurückgeführt (1 Sm 10, 6. 10; 19, 20—23), vornehmlich aber das Wirken der großen Propheten. Der Prophet ist schlechthin d e r „Mann des Geistes" (Os 9, 7; vgl. Zach 7, 12). Er ist ganz durchdrungen vom Geiste des Herrn, oder, was auf dasselbe hinauskommt, er weiß sich geleitet von der „Hand Jahwehs" (Is 8, 11; Os 1, 1; Am 1, 1; Zach 1, 1; Ez 1 und 3). Wenn diese Propheten den „Geist des Herrn" nicht ausdrücklich für sich in Anspruch nehmen, so wohl deshalb, weil die falschen Propheten sich mißbräuchlich auf die rûᵃch jahweh beriefen und sie in Mißkredit brachten. Den echten Jahweh-Propheten oblag die schwere Aufgabe, die religiös-sittlichen Belange, die heiligen Satzungen des Bundesvolkes zu wahren, zu verteidigen und zu fördern.

Dazu kommt noch, daß man seit der Königszeit um den inneren Besitz des Gottesgeistes als Quelle des religiös-sittlichen Lebens und Strebens, als Prinzip der Heiligkeit wußte (Ps 51,

13; vgl. Ez 36, 26). Mit diesem Geheimnis der Einwohnung des Hl. Geistes in der Seele des gerechten Juden erreicht die Theologie des Alten Testamentes einen strahlenden Höhepunkt.

Mit ungebrochenem Mute kämpften die großen Geistesmänner für Religion und Vaterland. Das Volk kehrte aber ihren flammenden Ermahnungen immer mehr den Rücken, bis das erschütternde nationale Unglück über das Südreich hereinbrach. Mit der allmählichen Gottentfremdung wurden auch die Äußerungen des Gottesgeistes in Volk und Führern immer seltener, bis sie zur Makkabäerzeit gänzlich verschwanden.

Was Wunder, wenn die großen Propheten seit dem achten Jahrhundert ihre Blicke vom Chaos der Gegenwart abwandten und wunderbare Geisteswirkungen für die kommende Heilszeit in Aussicht stellten[1]. Sie verheißen eine Geistesausgießung, die sich im wesentlichen nicht unterscheidet von den Geisteserfahrungen der geschichtlichen Zeit. Aber Umfang der Geistesmitteilung und Tiefe der Geisteswirkungen in der messianischen Zeit übersteigen bei weitem die Geisteserlebnisse der alttestamentlichen Heilsordnung. In der Endzeit wird die unmittelbare Theokratie wieder erstehen, wo Jahweh wie in alter Zeit der Führer und der Fürst seines Volkes, der „Gottkönig" (vgl. Abd 21) sein wird, und der Messias sein irdischer Stellvertreter. Zur Ausführung dieses seines Herrscherauftrages wird der Geist des Herrn den Messias nicht bloß vorübergehend erfassen und begaben, sondern dauernd auf ihm ruhen (Is 11, 2; 42, 1).

Wie einst Jahweh einen Teil des Geistes, der auf Moses war, auf die siebzig Ältesten legte (Nm 11, 17), so wird er die Vorsteher und Richter des endzeitlichen Gottesvolkes während der Dauer ihrer Diensttätigkeit mit seinem Geiste erfüllen (Is 28, 6).

Die Gabe des Gottesgeistes wird aber nicht auf den Messias und seine Amtsgehilfen beschränkt bleiben, sondern auf das ganze endzeitliche Gottesvolk ausgegossen werden (Is 32, 15; 44, 3). Es wird eine allgemeine Geistesmitteilung sein: Mann und Frau, jung und alt, hoch und niedrig, mit einem Worte: alle Glieder der messianischen Heilsgemeinschaft werden den Gottesgeist erhalten (Joel 3, 1—2). Diese Geistesausgießung wird alle Geschlechter des neuen Gottesvolkes bis in die fernste Zukunft erfassen (Is 59, 21).

[1] „Man kann geradezu sagen, daß als Teil der messianischen Hoffnung eine Geisterwartung einherläuft", K. Prümm, Der christliche Glaube und die altheidnische Welt II 122.

A. Geisteswirkungen im Messias

Der Geistesträger κατ' ἐξοχήν wird der Messias sein. In überreicher Fülle wird ihm der Gottesgeist zuteil; ein Gedanke, den besonders Isaias wirkungsvoll hervorhebt, indem er dem Messiaskönig die siebenfache Geistesgabe zuschreibt (11, 2); die heilige Siebenzahl ist ja bekanntlich das Symbol der Vollkommenheit und Fülle. In diesem Vorzugsbesitz des Gottesgeistes offenbart sich die ganz einzigartige Größe des Messias. Der „ungemessenen Fülle" (Jo 3, 34) der rûᵃch jahweh im Messias entspricht die Mannigfaltigkeit und Tiefe ihrer Wirkungen.

1. Auf den Messias der Emmanuelweissagungen (Is 7, 14; 8, 8—9; 9, 1—6; 11, 1—10) wird die rûᵃch jahweh als königliches Charisma herabkommen[2]. Wie seinerzeit der theokratische König David (1 Sm 16, 13), so wird der Messiaskönig der Zukunft, der andere größere David, gänzlich unter der Leitung des Gottesgeistes stehen. Die grundlegende Gabe der „rûᵃch jahweh", das ist die Gotteskraft selbst, wird ihn lenken und leiten in der Ausübung seiner Herrschertätigkeit, hauptsächlich aber in der Verwaltung des Richteramtes, das nach altorientalischer Auffassung zu den höchsten Pflichten des Monarchen gehört (Is 11, 2—5).

Die rûᵃch jahweh, ganz allgemein als Berufsrûᵃch aufgefaßt, wird näher bestimmt durch ein dreifaches Gabenpaar: den „Geist der Weisheit und des Verstandes", den „Geist des Rates und der Stärke", den „Geist der Erkenntnis und der Furcht Jahwehs" (V. 2). Die rûᵃch ist hier nichts anderes als der Gottesgeist, der im Messiaskönig nicht wie in alter Zeit auffallende Wundertaten, sondern auserlesene Herrscher- beziehungsweise Richtertugenden hervorbringen wird: Weisheit und Verstand, Rat und Stärke, Erkenntnis und Furcht Jahwehs. Der Gottesgeist ist im Messias wirksam als „Geist der Weisheit", der ihm die vollkommene Kenntnis all seiner Herrscherpflichten vermittelt. Durch den „Geist des Verstandes" wird er imstande sein, den Dingen auf den Grund zu gehen und danach sein Urteil zu fällen: nicht nach dem Augenschein noch nach dem Hörensagen wird er urteilen (V. 3b). Der „Geist des Rates" hilft ihm, in schwierigen Fällen die richtige Entscheidung zu treffen sowie Mittel und Wege zur Erreichung des gesteckten Zieles zu finden. Ausgerüstet mit dem

[2] Es handelt sich hier in erster Linie nicht um das Charisma der Prophetie, wie P. Heinisch meint, Theologie des AT 312.

„Geist der Stärke" vermag er, der „starke Gott" (Is 9, 5), alle Hindernisse zu überwinden, die sich ihm in den Weg stellen.

Er wird das Ideal einer weisen und starken Herrscherpersönlichkeit sein. Noch über diesen hohen Vorzügen des Geistes und des Willens steht die Gabe der Erkenntnis und Furcht Jahwehs. Der Gottesgeist wird den Messiaskönig bis in die letzten Tiefen der Gotteskenntnis und des göttlichen Gesetzes führen und ihm eine demütige Scheu vor Gottes Erhabenheit einflößen. Infolgedessen wird er von tiefster Herrscherfrömmigkeit durchdrungen sein, ja, diese wird die Wurzel seiner Herrschaft bilden.

Kraft dieser glänzenden und einzigartigen Geistesausstattung wird der charismatische König vor allem in seiner richterlichen Praxis die gerechten Ansprüche der kleinen Leute durchsetzen und vor allen Angriffen der Großen schützen; die Gottlosen und Bedrücker der Armen dagegen wird er mit dem bloßen Hauche seines Mundes töten. Nicht mit dem blanken Schwerte wird er seine Hüften gürten, sondern die Gürtel seiner Lenden werden Treue und Gerechtigkeit sein (VV. 4—5). Seine Herrschaft ist nicht gegründet auf die Macht des Schwertes, auf die rohe Gewalt, sondern auf die Grundsätze der unsterblichen Gerechtigkeit: sein Reich wird ein geistiges sein.

In jener glücklichen Zeit werden auch die Mitarbeiter des Königs bei Ausübung des richterlichen Amtes mit dem „Geiste des Rechts" ausgestattet werden, so daß sie sich nur von den Normen des Rechtes leiten lassen werden (Is 28, 6; vgl. 32, 1).

2. Mit den EJ-Liedern tritt das alte Königsbild in den Hintergrund. Der Messias trägt nicht mehr die Züge eines Königs, sondern die eines Propheten. Mit dem EJ erreicht der alttestamentliche Prophetismus seine höchste Vollendung (vgl. Dt 18, 15 ff.). Der Ebed ist darum der charismatische Träger des Gottesgeistes schlechthin, der ihn mit den vorzüglichsten intellektuellen und moralischen Eigenschaften ausrüstet (Is 42, 1—7).

Auf Grund des Gottesgeistes, der ihn erfüllt und leitet, wird er die nationalen Schranken des israelitischen Prophetentums niederreißen, um das „Recht" Jahwehs, die religiös-sittlichen Forderungen Gottes, mit einem Worte, die wahre Religion, zu den Völkern der ganzen Erde hinauszutragen (VV. 1 b. 4). Als „Licht der Heiden" (V. 6; 49, 6; vgl. 51, 4) soll der Ebed allen Völkern das Heil vermitteln. Er ist der große Heidenmissionär!

Aus der ständigen und innigen Gemeinschaft mit dem Geist des Herrn schöpft der EJ die über alles menschliche Maß

hinausgehende Kraft zur treuen Pflichterfüllung (V. 3 b). Mit göttlicher Geduld und Sanftmut wird er sich über die religiöse und sittliche Not der Völker beugen, das geknickte Rohr nicht vollends brechen, den noch glimmenden Docht nicht gänzlich auslöschen (V. 3 a; vgl. Is 61, 1—3 ab). Andererseits wird der EJ mit härtester Entschlossenheit an der Aufrichtung der wahren Religion auf Erden arbeiten, kein Hindernis wird ihn von seinem Berufe abbringen (V. 4).

Neben dieser weltweiten Sendung hat der EJ noch eine andere, wenn auch geringere Aufgabe, am eigenen Volke Israel zu erfüllen. Jahweh hat ihn zum „Bunde des Volkes" (Is 42, 6; 49, 8), das heißt zum Vermittler des Bundes zwischen Jahweh und dem Volke Israel gemacht durch die Befreiung der Gefangenen aus der babylonischen Kerkerhaft (42, 7; 49, 9 a), die Rückführung in die Heimat und die Aufrichtung der Stämme Israels (49, 6. 8). Der EJ wird demnach als Führer auf dem neuen Exodus dargestellt. Wie Jahweh in den Tagen der Vorzeit seinen heiligen Geist in das Innere des großen Moses legte, damit er das Volk auf dem Wüstenzug wunderbar schütze und leite (Is 63, 11 f.), so wird er den Ebed mit seinem Geist erfüllen, damit er die Verbannten glücklich auf dem neuen Auszug aus Babel in die Heimat Juda führe.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß der Geist des Herrn dem gerechten König der Zukunft, dem seeleneifrigen Missionär der Heidenwelt, dem großen Führer des Gottesvolkes in erster Linie nicht zum eigenen religiös-sittlichen Besten geschenkt, sondern zu Nutz und Frommen der messianischen Heilsgemeinschaft. Die Gabe der Frömmigkeit, welche durch den „Geist der Erkenntnis und der Furcht des Herrn" geweckt und vertieft wird, bildet aber den goldenen Grund, auf dem das gesegnete Wirken des Messias aufgebaut wird.

B. Die Geisteswirkungen in der messianischen Heilsgemeinschaft

Der Geist des Herrn wird aber auch direkt in das Leben und Weben des endzeitlichen Gottesvolkes eingreifen und dessen herrliche Geschicke gestalten.

Sendung des Gottesvolkes (Is 59, 21)

Mit dem erlösten Sion wird Jahweh einen neuen Bund schließen, der darin besteht, daß Jahweh seinen Geist auf das neue Volk ausgießen und seine Worte in dessen Mund legen wird.

Ähnlich wie für den EJ die prophetische Inspiration auf der Gabe des Gottesgeistes ruht (Is 42, 1; vgl. 61, 1), so führt hier Isaias die Sendung des endzeitlichen Sion, nämlich Jahwehs „Worte", das heißt dessen religiös-sittliche Wahrheiten, zu verkünden, auf den Gottesgeist zurück. Alle Geschlechter des neuen Israel bis in die fernste Zukunft werden das Charisma des Gottesgeistes erhalten mit dem Auftrag der Heilsverkündigung. Das endzeitliche Sion ist der geisterfüllte Herold Jahwehs!

Wachstum des Gottesvolkes (Is 44, 3—5)

Die Sendung des Gottesvolkes verpflichtet den Bundesgott zu seinem Schutz und zu seiner Erhaltung. Als daher die Besten von den Juden im harten Exil an der Fortdauer des eigenen Volkes verzweifelten (vgl. Ez 37, 11), wies sie Ezechiel in der gewaltigen Vision von den Totengebeinen auf die schöpferische Kraft der rûᵃch jahweh hin: Wie durch Einhauchen des Gottesodems Leben und Bewegung in das unabsehbare Heer der toten Leiber kam, so wird Jahwehs Lebensodem das politisch tote Volk zu neuem Leben erwecken (Ez 37, 1—14). Es ist der kleine „Rest", der „heilige Same" (Is 6, 13), aus dem das endzeitliche Gottesvolk hervorgehen wird.

Der Prophet Isaias stellt dessen immerwährende Mehrung in Aussicht, die er dem Geist des Herrn zuschreibt, der von Natur aus eine göttliche Lebenskraft ist, die Quelle alles Lebens, sei es nun das Leben der Natur, des Menschen oder des Volkes (Is 44, 3—5). So wie im Orient die reichen Herbst- und Frühjahrsregen das von den sengenden Sonnenstrahlen und dem dörrenden Glutwind des Ostens ausgetrocknete Land zu neuem Wachstum erweckt, so wird die Ausgießung des Gottesgeistes Jakob-Israel und sein Gesproß wunderbar mehren gleich dem dichten Gras zwischen den Wasserläufen und den üppigen Pappeln an Wasserbächen (V. 3; vgl. 27, 6). Die rûᵃch jahweh bezeichnet also hier die schöpferische Gotteskraft, die das sich immer wiederholende Wunder der natürlichen Fruchtbarkeit bewirkt.

Beim Anblick des zu einem unscheinbaren Rest zusammengeschrumpften Volkes verheißt der Prophet Isaias an anderer Stelle dem neuen Sion eine derart überreiche Bevölkerung, daß die Gottesstadt sie nicht mehr zu fassen vermag (Is 49, 19 f.); das Jerusalem der Heilszeit wird wie ein Zelt sein, das für die große Zahl der Einwohner nach allen Seiten hin erweitert werden muß (Is 54, 1—3; vgl. 33, 20). — Auch nach Ezechiel wird Jahweh die Glieder des neuen Volkes immerfort mehren (36, 10 a. 11. 12; 37, 26 b). Die ehedem verödeten Städte werden von einer zahllosen Bevölkerung erfüllt werden, wie Jerusalem an den hohen Festtagen von unübersehbaren Schafherden (Ez 36, 37 f.).

Weiteren Zuwachs wird das neue Israel erhalten durch den freiwilligen Anschluß einzelner Heiden, die es sich zur Ehre anrechnen werden, den Namen des so wunderbar gedeihenden Gottesvolkes: Jakob oder Israel zu tragen. Ihre enge Verbundenheit mit Jahweh werden sie vor aller Welt bekunden durch Errichtung eines Denkzeichens mit der Aufschrift lᵉjahweh (V. 5). Bereits in Is I wird die Bekehrung der Heidenwelt, wenn auch nur lose, mit dem Gottesgeist in Zusammenhang gebracht. Die milde und allzeit gerechte Regierung des mit der Fülle des Gottesgeistes ausgestatteten Davidssprossen wird die Heiden mit so großer Bewunderung erfüllen, daß auch sie sich um dessen Panier wie um ein Feldzeichen scharen werden (Is 11, 10). Einen ähnlichen Gedanken spricht Aggäus aus: Zeugen des außerordentlichen Schutzes der messianischen Heilsgemeinschaft durch den Gottesgeist, werden alle Völker der Erde ihre Schätze nach dem neuen Tempel auf Sion bringen, um so Jahweh als ihren König anzuerkennen (Agg 2, 7).

So wird es dem neuen Gottesvolke nie an Gliedern fehlen. Durch den Einfluß des lebenspendenden Gottesgeistes oder der göttlichen Allmacht ist der Bestand des endzeitlichen Gottesvolkes fortwährend gesichert (vgl. Is 26, 15).

Schutz des Gottesvolkes (Agg 2, 5)

Seit dem Auszug aus Ägypten (vgl. Is 63, 10—14) über die Zeit der charismatischen Helden der Richter- und ältesten Königszeit bis zur wunderbaren Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft (Is 42, 6; 49, 6. 8. 9 a) spielte die rûᵃch jahweh die Rolle einer führenden und schützenden Macht. Als in der nachexilischen Zeit der mit so großer Begeisterung begonnene Tempelbau an den Machenschaften der feindlichen Nachbarvölker zu scheitern drohte, wies Jahweh Volk und Führer auf den in ihrer Mitte waltenden Geist des Herrn hin (Agg 2, 5; vgl. 1, 14; Zach 4, 6): er ist die göttliche Macht, vor der alle Hindernisse in sich zusammenbrechen wie ein Berg, der zur Ebene wird (Zach 4, 7); er ist die göttliche Macht, die über dem Tempel wacht, der die Herrlichkeit des ewigen Gottesreiches und den Heilsbringer selber schauen wird (Agg 2, 6—9).

Ähnlich wie beim Wüstenzug wird Jahweh auch über dem geläuterten und geheiligten Sion schweben als Wolke bei Tage

und als flammender Feuerglanz bei Nacht: Wahrzeichen seiner Gegenwart und seines Schutzes vor allen Gefahren (Is 4, 5—6).

Läuterung des Gottesvolkes (Is 4, 4; Zach 12, 10)

Nachdem wir in den vorangehenden Punkten mehr das äußerliche Wirken des Gottesgeistes an seinem Volke betrachtet haben, wenden wir uns nun den tiefgreifenden inneren Wirkungen zu. Vor allem führen die Propheten die innere Umwandlung der messianischen Heilsgemeinschaft und deren Glieder auf den Gottesgeist zurück.

Unerläßliche Voraussetzung ist die Reinigung von aller Sünde. In der messianischen Zeit wird daher mit der Sünde vollständig aufgeräumt werden. Durch den „Geist des Gerichts und der Läuterung" wird Jahweh allen Sündenschmutz der Sionstochter abwaschen (Is 4, 4). Mit einem „reinen Wasser" wird er die Glieder des neuen Israel von allen „Unreinheiten" und „Götzen" reinigen (Ez 36, 25). Über das Königshaus Davids und die Bewohner des neuen Jerusalem wird Jahweh den „Geist der Gnade und des Flehens" ausgießen: er wird bewirken, daß sie durch aufrichtige Reue und demütige Bitte um Verzeihung für ihre große Sünde, den Messiasmord, sowie für alle ihre anderen Sünden Gottes Wohlgefallen wieder finden werden (Zach 12, 10). Als Folge ihrer reuevollen Klage um den „Durchbohrten" wird in Jerusalem eine Segensquelle erschlossen werden gegen „Sünde und Unreinheit" (13, 1). Und mit der Sünde selbst wird fürderhin jede Gelegenheit zur Sünde entfernt werden (13, 2—6). Keine Sünde ist ausgeschlossen, wenn der Prophet sie auch vor allem im Blickfeld seiner Zeit schildert.

Religiös-sittliche Erneuerung des Gottesvolkes (Is 32, 15—20; Ez 36, 26—29; 37, 14)

Nach Entfernung der Sünde steht der wunderbaren Erneuerung des endzeitlichen Gottesvolkes nichts mehr im Wege.

1. Für gewöhnlich stellen die Propheten zugleich eine Umwandlung der äußeren Naturverhältnisse in Aussicht: eine Folge der inneren Umkehr und Heiligung. Der lebenspendende Geist des Herrn wird dabei eine entscheidende Rolle spielen. In der messianischen Zeit wird der „Geist aus der Höhe" die öde und kahle Wüste in einen üppigen Fruchtgarten verwandeln. Im Vergleich zur Pracht der jetzigen Obstgärten werden die einstigen Fruchtgärten nur mehr als Waldwildnis erscheinen. Durch die reichliche Bewässerung wird sich das Großvieh auf

immer grünen Triften auf fetten Weiden lagern können (Is 32, 15. 20)[3].

Auch Ezechiel spricht von dieser paradiesartigen Verklärung der äußeren Natur. Jahweh selber wird das Getreide und die übrigen Feldfrüchte wunderbar mehren (Ez 34, 26. 27; 36, 29 b. 30. 34). Die Israeliten werden im Lande der Väter wohnen, das heißt, die Fülle der irdischen Güter in vollen Zügen genießen (36, 28). Selbst die Berge werden Zweige sprossen und Früchte tragen (36, 8—9). Das verwandelte Land wird einem farbenfrohen und immer grünen Paradiesesgarten gleichen (36, 35 a).

Wie sind diese und ähnliche Schilderungen einer wunderbaren Segensfülle zu verstehen? Rein wörtlich oder nur bildlich? Oder ist ein Mittelweg denkbar? Zum besseren Verständnis der diesbezüglichen Stellen sei kurz auf die Frage eingegangen[4]. Zwei Deutungen vornehmlich machen sich das Feld streitig[5]:

a) Namhafte Erklärer, obwohl sie den hyperbolischen Charakter mancher Schilderungen und den überschwenglichen orientalischen Stil in Rechnung ziehen, wollen die Verheißungen des äußeren Glückes und der üppigen Fruchtbarkeit im buchstäblichen Sinne verstanden wissen. Der Besitz der irdischen Güter wäre nach ihnen an die Beobachtung des Bundesgesetzes gebunden. Hätten die Israeliten tatsächlich ihrem Gotte die Treue gehalten, so wären sie der äußeren Segensfülle teilhaftig geworden[6].

---

[3] Vgl. Is 4, 2; 29, 17; 30, 23—26; 35, 1. 2. 6. 7; 51, 3; 55, 13; Os 2, 24; 14, 8; Jer 31, 5.

[4] Siehe vor allem A. Meli, I beni temporali nelle profezie messianiche, in: Bib 16 (1935) 307—29; ferner P. Heinisch, Theologie des AT 292—98; G. E. Closen, Vom Deuten und Deuteln an Gottes Wort, in: StiZt 138 (1941) 281—87.

[5] Auf die Erklärungsversuche von Lagrange und Dennefeld gehen wir nicht näher ein. Danach hätte Gott die zeitlichen Güter wirklich in Aussicht gestellt. In seiner Absicht aber hätten diese verlockenden Versprechen nur erzieherischen Wert gehabt. Sie wären nur ein Lockmittel für das Volk gewesen, damit es um so sicherer den geistigen Gütern zustrebte. Diese Deutung kann jedoch kaum in Einklang gebracht werden mit Gottes Wahrhaftigkeit und Treue noch auch mit der katholischen Lehre von der Inspiration. Vgl. Meli, a. a. O. 316—19.

[6] Meli, a. a. O. 319—22. Der Autor schließt sich dieser Ansicht an, die von Gelehrten, wie J. Touzard, A. Vaccari vertreten wird. Vgl. noch J. B. Frey, Le conflit entre le messianisme de Jésus et le messianisme des Juifs de son temps, in: Bib 14 (1933) 133—40. 269—93, besonders 283 f.

Es ist aber doch zu beachten, daß die Verheißung des irdischen Glückes nicht Israel schlechthin, sondern nur dem „Rest" Israels, dem „heiligen Samen" (Is 6, 13) gemacht wird, dessen Treue und Heiligkeit wohl nicht in Zweifel gezogen werden kann[7].

b) Andere Schriftdeuter wollen in den äußeren Gütern nur Symbole oder Bilder der höheren übernatürlichen Gnadengüter sehen[8]. Neben dem abstrakten Begriff verwenden die Propheten gerne und oft das anschauliche, konkrete Bild. So geht zum Beispiel der Verheißung der Ausgießung des Gottesgeistes auf den Samen Israels das Bild des reichlich bewässerten und darum auch fruchtbaren Erdreiches voraus (Is 44, 3). Danach hätte Isaias in 32, 15. 20 (vgl. 29, 17) den Gedanken der vollständigen religiös-sittlichen Umwandlung erläutert durch die herrliche Schilderung der Verklärung der Naturverhältnisse.

c) In diesen und ähnlichen Weissagungen haben die Propheten gewiß auch teilweise die allseitige Vollendung des messianischen Gottesreiches im Auge gehabt.

Was der Prophet Isaias zum Beispiel vom überschwenglichen Menschen-, Natur- und Tierfrieden aussagt und verheißt (11, 6—9), gilt überhaupt von der Erneuerung und Umgestaltung der ganzen Welt, des Kosmos, insbesondere auch von der Verklärung der irdischen Segensfülle.

Mag auch das „Wie" der Erfüllung vom Schleier des Geheimnisses verhüllt sein, an der Tatsache der allgemeinen „Weltvollendung" läßt sich nicht rütteln. Die Botschaft der alttestamentlichen Propheten wird bestätigt und beleuchtet durch die neutestamentliche Verkündigung, die an Bestimmtheit nichts zu wünschen übrig läßt (vgl. Röm 8, 19—22; 2 Petr 3, 13; Offb 21, 1 ff.).

Die Propheten haben aber gnadenhafte Heilsverwirklichung und verklärte Heilsvollendung nicht scharf voneinander getrennt. Die zwei Heilstatsachen, die wir reinlich scheiden, schauten sie in einem einzigen Bilde, eben im Bilde der Endzeit.

---

[7] Siehe Garofalo, La nozione profetica del „resto d'Israele" 223 f.

[8] So vor allem L. Dürr, Ursprung und Ausbau... 73 ff.; N. Peters, Sache und Bild in den messianischen Weissagungen, in: ThQ 112 (1931) 451—89, besonders 473 ff.; P. Heinisch, Theologie des AT 90. 297; G. E. Closen a. a. O. 284. Vgl. Meli, a. a. O. 324—28.

Die Propheten waren Kinder ihrer Zeit. Mit beiden Füßen standen diese ragenden Gestalten des alttestamentlichen Gottesvolkes auf dem Boden religiöser und nationaler Größe. Was Wunder, wenn sie das messianische Gottesreich mit den Farben einer irdischen, mit Glücksgütern reich gesegneten, weltumspannenden Königsherrschaft schilderten! Was Wunder, wenn für sie das kommende Messiasreich aus dem mosaischen Gottesstaat und dem davidschen Königreich auf Grund des inneren, einheitlichen Zusammenhanges organisch herauswuchs!

Die Propheten sehnten eine alle menschliche Begriffe übersteigende irdische Segensfülle herbei. Höher ging ihnen aber die Ankunft des Gottesreiches. Man mag in dieser irdisch-geistigen Zusammenschau des kommenden Herrlichkeitsreiches eine Unvollkommenheit der prophetischen Vision erblicken. Ein Irrtum liegt vom psychologischen Standpunkt des Propheten aus nicht vor. Wollte er von seinen Zeitgenossen verstanden werden, konnte der Gottesmann gar nicht anders, als die Farben für sein Zukunftsgemälde der Mit- und Umwelt entnehmen.

Aber trotz der irdisch gefärbten Zukunftsschilderung steht bei den Propheten doch immer der Anbruch und die Herrlichkeit des geistigen Gottesreiches, der gnadenvollen Endzeit im Vordergrund.

Diese hochfliegenden und kühnen Erwartungen gründen auf der absoluten Sündenlosigkeit und unerhörten Gnadenfülle des zukünftigen Gottesvolkes (vgl. Is 4, 2 ff.; Jer 31, 33; Ez 34, 37; Os 2, 13; Mich 7, 18—20; Zach 13, 1—6 usw.). Aus all den herrlichen Schilderungen zittert die verhaltene Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies heraus, das Gott durch die Neugestaltung der Schöpfung (Is 65, 17; vgl. 66, 22) einstens aufrichten wird. Am Anfang und am Ende der Menschheitsgeschichte leuchtet das Glück! Die in jüngster Zeit stark betonte Gleichung: Endzeit = Urzeit entspricht einer tiefen prophetischen Schau.

Aus obigen Ausführungen erhellt, daß der bildhaften Ausdrucksart vieler messianischer Weissagungen voll Rechnung getragen wird. Darüber hinaus wird auch hingewiesen auf die psychologische Seite des heiligen Schriftstellers sowie auf die endgültige Vollendung und Erneuerung des messianischen Reiches durch die Erneuerung und Verherrlichung des gesamten Kosmos am Ende der Zeiten[9].

---

[9] J. Coppens macht die treffende Bemerkung: „Même dans les visions matérielles les plus accusées, l'intention prophétique semble toujours s'arrêter en premier lieu, comme à l'essentiel, à la venue du

2. Über das endzeitliche Israel wird aber der „Geist aus der Höhe" vor allem ausgegossen, damit im ganzen Lande „Recht und Gerechtigkeit" wohne (Is 32, 16; vgl. 33, 5; 56, 1; Jer 31, 32). Die Menschen dieser glücklichen Zeit werden ein „rechtes und gerechtes", ein rechtschaffenes, den religiös-sittlichen Forderungen Jahwehs entsprechendes Leben führen, ein Leben der Heiligkeit, ein in Handel und Wandel gottgefälliges Leben. Es wird ein „gerechtes Volk" (Is 26, 3), ein Volk von „Heiligen" (Is 4, 3) sein.

Über das „wie" dieser wunderbaren Neuschaffung geben die Propheten Ezechiel und Jeremias näheren Aufschluß. Das menschliche Herz ist nach Ezechiel die Wurzel aller bösen Taten (11, 21): diese schlechte Wurzel ist nach Entfernung der Sünde noch nicht ausgerottet. Das Sinnen und Trachten des Herzens ist weiter auf das Böse gerichtet (vgl. Gn 6, 5; 8, 21). Um jedem Rückfall in die alten Sünden vorzubeugen, wird Jahweh an Stelle des steinernen Herzens ein „Herz aus Fleisch" (vgl. Jer 24, 7), an Stelle des der Sünde verhafteten Geistes einen „neuen Geist" in das Innere der Mitglieder des neuen Gottesvolkes legen (Ez 11, 19; 36, 26). Jahweh wird in ihnen einen wurzelhaft neuen „Willen", eine durchaus neue religiös-sittliche „Gesinnung" schaffen. Aber auch diese völlige Sinnesänderung ist noch nicht alles.

Erst die Ausstattung mit dem göttlichen Geiste wird ihnen die Kraft verleihen zur Beobachtung der „Gebote" und „Satzungen" Jahwehs (V. 27; vgl. 37, 24 b). Der Geist des Herrn wird in ihnen als dauerndes Prinzip eines neuen, heiligen Lebens tätig sein. Nie mehr wird daher Jahweh sein Angesicht vor ihnen verbergen müssen (Ez 39, 29). Die innige Gemeinschaft zwischen Gott und seinem Volke auf Grund der neuen Bundesschließung wird nie mehr zerstört werden: „Sie werden mein Volk sein, und ich werde ihr Gott sein"[10].

Dies alles sind Anklänge an eine der tiefsten Seiten des Propheten Jeremias, wo er die Herrlichkeit des Neuen Bundes

---

règne de Dieu, et développe le reste comme une mise en scène de cet avènement" (Les particularités du style prophétique, in: NRTh 59 (1932) 691; siehe den ganzen anregenden Artikel S. 673—693, und vom gleichen Verfasser: Les Harmonies des deux Testaments, Tournai-Paris 1949, 22—24; vgl. noch L. Desnoyers, Histoire du peuple hébreu III. vol., Paris 1930, 296—328; J. Schildenberger, Weissagung und Erfüllung, in: Bib 24 (1943) 107—124. 205—230; E. Stauffer, Die Theologie des NT, Genf-Stuttgart 1945, 204—207.

[10] Ez 11, 20; 34, 30 f.; 36, 28; 37, 23 b. 27 b; Jer 31, 33.

schildert (31, 31—34). In der messianischen Zeit wird Jahweh selber das göttliche Gesetz in die Tafeln ihres Herzens eingraben, so daß alle, vom Größten bis zum Kleinsten, Jahweh „kennen" werden (V. 33 f.). Der heilige Verfasser will damit sagen, daß sowohl Kenntnis als auch Erfüllung des göttlichen Willens ihnen zur zweiten Natur wird. Das übersteigt des Menschen Kräfte himmelhoch. Ezechiel führt darum ausdrücklich das große Wunder dieser Neuschöpfung auf die allmächtige Kraft des Gottesgeistes zurück.

Mit der Lehre von der inneren Reinigung und Heiligung erreicht die prophetische Theologie neutestamentliche Höhen. Das Geheimnis der religiös-sittlichen Umwandlung wird Jesus lösen, zunächst in seiner Verkündigung von der Wiedergeburt des Menschen durch „Wasser und heiligen Geist" (Jo 3, 5), die ihre Verwirklichung findet in der heiligen Taufe, wo der sündige Mensch in ein „neues Geschöpf" (2 Kor 5, 17; Gal 6, 15; 1 Kor 6, 11) verwandelt wird.

*

Vom nämlichen Gottesgeist, der in den Gliedern der messianischen Heilsgemeinschaft als religiös-sittliche Lebenskraft wirkt, rühren auch charismatische Wirkungen her. Nach Joel 3, 1—2 wird Jahweh seinen Geist auf sie ausgießen, in dem sie zu prophetischen Ekstasen erhoben und wunderbare Träume und Gesichte schauen werden: außerordentliche Erscheinungen, die der Hauptsache nach am heiligen Pfingstfest zum ersten Male in Erfüllung gegangen sind.

Allgemeiner Weltfriede

Diese äußere und innere Erneuerung wird das wesentliche Merkmal der messianischen Zeit sein. Das große Wunder des Gottesgeistes! Hand in Hand mit dieser inneren Umwandlung und Heiligung wird eine selige Friedenszeit gehen. Nach der Verkündigung der Propheten kommt einmal die Zeit, in der keine Kriege mehr geführt werden und ein ewiger Friede unter den Völkern herrschen wird, der sogar auf die Tierwelt überströmen wird. Dieser allgemeine Friede wird zwar nicht als unmittelbare Wirkung des Gottesgeistes dargestellt, aber mit der Herrschertätigkeit des geisterfüllten Messiaskönigs und mit der Erneuerung des Gottesvolkes in engsten Zusammenhang gebracht.

a) Jahweh wird diese glückliche Zukunft heraufführen durch Erweckung des Messias, des erhabenen „Friedensfürsten" (Is 9, 5; vgl. Zach 9, 9 f.), der, ausgerüstet mit der Fülle des Gottes-

geistes, ewig auf dem Throne Davids und über sein Reich herrschen wird (Is 9, 6 b); durch „Recht und Gerechtigkeit" wird er sein Reich festigen und stützen und so eine Friedensherrschaft ausüben, die kein Ende nehmen wird (Is 9, 6 a, c). Die getrennten Stämme des Nord- und Südreiches wird Jahweh zu einem einzigen Volke vereinigen (Is 11, 13; Ez 37, 15—22), über das der charismatische Messiaskönig, der andere David, herrschen wird (Ez 34, 23—25; 37, 24 b). Mit dem geeinten und erneuerten Volke wird Jahweh einen ewigen Friedensbund schließen, so daß alle in Sicherheit wohnen werden (Ez 34, 25. 28 b; 37, 26). Die mörderischen Kriegswaffen werden in Werkzeuge des Friedens umgeschmiedet (Is 2, 4; Mich 4, 3) oder gänzlich vernichtet werden (Is 9, 4; Os 2, 20; Mich 5, 9. 10; Zach 9, 10).

Der allgemeine Völkerfriede wird auch die Tierwelt in seinen Bannkreis ziehen. Jahweh wird mit den Tieren des Feldes, den Vögeln des Himmels und dem Gewürm auf der Erde einen Bund schließen (Os 2, 20), so daß sie keinen Schaden mehr anrichten werden (Is 11, 9 a). Die Feindschaft zwischen Mensch und Tier wird einmal ein Ende nehmen, und auch unter der Tierwelt wird vollkommene Eintracht herrschen (Is 11, 6—9; 65, 25). Das ist die herrliche Verheißung von der Wiederkehr des seligen Paradiesesfriedens!

b) Die Herbeiführung des Völkerfriedens ist aber auch Aufgabe des neuen Gottesvolkes. Durch die Pflege von „Recht und Gerechtigkeit" im Leben der Völker und Staaten ist der innere und äußere Friede bedingt. „Auswirkung der Gerechtigkeit wird Friede sein, und der Ertrag des Rechts Ruhe und Sicherheit für immer" (Is 32, 17)[11]. Wenn die Völker auf den „Wegen" Jahwehs wandeln (Is 2, 3), wenn sie von der „Kenntnis" Jahwehs ganz und gar durchdrungen sein werden, wie das Wasser das Meer ausfüllt (Is 11, 9 b), dann wird nicht mehr Volk wider Volk das Schwert zücken (Is 2, 4), dann wird das Ideal des ewigen Völkerfriedens sich verwirklichen.

Diese herrlichen Verheißungen des allgemeinen Weltfriedens, des überschwenglichen Tier- und Naturfriedens, enthalten wohl eine dunkle Anspielung auf die selige Paradieszeit, die am Ende der Weltgeschichte auf der „neuen Erde" (vgl. Is 65, 17; 66, 22) anbrechen wird, jenes ewigen Friedens auf der verklärten Erde, der nach Beseitigung von Schmerz und Leid und nach Überwindung des letzten Feindes, des Todes, in der Auferstehung des Fleisches anbrechen wird.

[11] Vgl. Ez 34, 25; Mich 4, 3—4; Soph 3, 13; Zach 3, 10.

Da die Verwirklichung dieser friedvollen Grundsätze wegen der Sünde vorläufig nur eine unvollkommene sein kann, wird es auch in Zukunft auf der Welt noch immer Kriege geben. Jahweh wird die Krieger mit dem „Geist der Stärke" ausstatten, damit sie den Kampf aus Stadt und Land bannen, die gottwidrigen Mächte vernichten (Is 28, 6; vgl. Joel 4, 9).

Diese trostvollen Weltfriedensweissagungen enthalten aber auch eine ernste Mahnung an die Völker der Erde. Jede Ordnung, die nicht auf den unwandelbaren Grundsätzen von Gottes „Recht und Gerechtigkeit", auf dem ewigen Gottesgesetz der Magna Charta vom Sinai aufgebaut ist, wird über kurz oder lang in sich zusammenbrechen[12]. Gottes „Recht und Gerechtigkeit" sind die granitenen Grundsäulen der irdischen Reiche (vgl. Ps 89, 15). Ohne Gerechtigkeit sind nach einem scharfen Worte des großen Augustinus „die Reiche nichts anderes als große Räuberbanden"[13].

„Glücklichere Christengeschlechter werden im Frieden Gottes die Ähren schneiden der Saaten von Jahrtausenden, in jenem glückseligen ‚Zeitalter des Heiligen Geistes', der dann in reichster Fülle ausgegossen wird über die in derselben Gotteserkenntnis und im selben Gottesgehorsam geeinten und befriedeten Völker der Erde"[14].

[12] Zum Gegenwartswert der prophetischen Botschaft bemerkt S. Mowinkel: „Das Sehnen nach absoluten Werten und Maßstäben ist bei den Menschen von heute offenkundig geworden... Solange der Mensch jene Werte und Maßstäbe in sich selbst sucht, sei es in der Individualität, sei es in der Kollektivität, sei es in dieser oder jener Struktur der menschlichen Gesellschaft oder in dieser oder jener geschichtlich gewordenen Größe, so geht er auf Irrwegen." „Wenn wir nicht auf Gottes Wegen gehen wollen, ist der Untergang gegeben, einerlei, wie es sonst in äußerer Hinsicht geht. Es gilt heute wie in den Tagen der alten Propheten: nur durch Bekehrung zu Gott und durch das Tun seines Willens, durch ‚Vertrauen und Stillsein', kann das Volk gerettet werden. Das Volk, das diesen Weg nicht gehen will, ist verloren" (Die Erkenntnis Gottes bei den atl Propheten, in: Tilleggshefte til Norsk Teologisk Tidsskrift, 1941, 48 und 63 f.).

[13] „Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia", De civitate Dei IV, 4; PL 41, 115; CSEL XL, 160.

[14] N. Peters, Weltfriede und Propheten 64 f.

Ergebnis

In den untersuchten messianischen Geistesstellen war durchweg die Rede vom Geiste des Herrn. In den weitaus meisten Fällen ist tatsächlich die rûᵃch jahweh direkt gemeint[1].

Wenn der Prophet Isaias, der Theologe des Herrengeistes, einmal vom „Geist aus der Höhe" (32, 15) spricht, will er damit sicher den Geist des Herrn bezeichnen, so wie Michäas von Jahweh als dem „Gott der Höhe" redet (6, 6). Nach dem ganzen Zusammenhang dürfte es ebenfalls der Geist des Herrn sein, der in den endzeitlichen Bewohnern Jerusalems die wunderbarsten Wirkungen hervorbringen wird (Zach 12, 10).

Nur in der Wendung „Odem der Läuterung und des Gerichts" bezeichnet rûᵃch wohl den Sturmwind, der personifiziert und als „Odem Jahwehs" dargestellt wird (Is 4, 3).

Gewiß nicht ohne Absicht reden die heiligen Verfasser in den angeführten messianischen Stellen vom Geiste des „Herrn". Der Name Jahweh ist aufs engste mit der Sinaioffenbarung verknüpft, in der sich Gott dem Volksführer Moses als den „Seienden" offenbarte[2]. Es geht hier aber nicht um ein

[1] Is 11, 2; 42, 1; 61, 1; 28, 6; 44, 3; 59, 21; Ez 36, 26; 37, 14; Agg 2, 5; Joel 3, 1.

[2] Nach dem Zeugnis von Gn 4, 26 kannte man den Namen „Jahweh" zwar bereits am Morgen der Menschheit. Er ist wohl im Laufe der menschlichen Verirrungen untergegangen und auf dem Horeb von neuem geoffenbart worden. Vgl. J. Chaine, Le livre de la Genèse, Paris 1948, 83.

Am Sinai nennt sich Gott selbst: „Ich bin, der ich bin" — 'ehjeh 'ašer 'ehjeh — von der älteren Form hawah „sein" für die jüngere hajah.

Es ist bezeichnend, daß selbst vor der Sinaioffenbarung nur selten die Rede ist vom Geist Elohims, so bei den heidnischen Gestalten, dem König Pharao (Gn 41, 38; vgl. Dn 4, 5. 6. 15; 5, 11. 14), dem Wahrsager Balaam (Nm 22, 8; 24, 2. 13) aus leicht begreiflichen Gründen. Nach Ex 31, 3 werden die Werkmeister des Moses mit dem

ruhendes, starres Sein, sondern um ein eminent tätiges, das an einer schicksalschweren Wende des auserwählten Volkes durch seine hilfreiche Gegenwart sich äußert. In dieser entscheidenden Stunde enthält der Name Jahweh „eine nachdrückliche Betonung des Seins Gottes im Sinne des beständigen Daseins und damit seiner beständigen Geneigtheit, für Israel zu wirken"[3].

Diesen so feierlich beteuerten Helferwillen wird Jahweh vor allem durch seinen „Geist" bekunden. Der Einbruch des göttlichen Handelns in die aktive Geschichtslenkung des auserwählten Volkes wird sich durch die rûᵃch jahweh vollziehen. Es ist der „Geist Jahwehs", der die Groß- und Wundertaten der Heilsgeschichte vollbringen wird: im Schoße des Volkes Israel, des heiligen Restes, der neutestamentlichen Kirche. Mit vollem Recht betont W. Eichrodt: Eine hervorragende Rolle unter den Vermittlungen des göttlichen Handelns spielt die Idee der rûᵃch, des Geistes"[4].

Diesen göttlichen Geist haben die alten Hebräer als Lebens- und Wunderkraft aufgefaßt. In ihren Augen ist der Begriff der „rûᵃch jahweh" eine wesentlich dynamische Größe. Man gewinnt geradezu den Eindruck, daß der alttestamentliche Mensch sich mehr um die machtvollen und außergewöhnlichen Wirkungen des Gottesgeistes kümmerte als um dessen Wesen. Ja, Wesen und Natur des Geistes suchte er mit Vorliebe aus der Art, wie er wirkte, zu bestimmen[5].

Geiste Elohims erfüllt. Im Schöpfungstext Gn 1, 2 (P) handelt es sich ebenfalls um den Geist Gottes, vielleicht weil die Geschichtslenkung durch Jahweh, den Herrn, erst seit Erschaffung des Menschen sich auswirkt. — In 1 Sm 10, 10 ist wohl wegen des parallelen 1 Sm 10, 6 „Geist des Herrn" zu lesen. — Es sei noch bemerkt, daß in den messianischen Geistesstellen nie vom Geist Elohims die Rede ist.

[3] J. Hehn, Die biblische und babylonische Gottesidee, Leipzig 1913, 214; vgl. Fr. Zorell, Lexicon 299: „Ex natura rei quam verbi hebraici non cogitandum est de pura, abstracta exsistentia quieta, otiosa, sed de esse divino activo, salutari, de assistentia, cuius beatos effectus populus mox experietur." W. Eichrodt, Theologie des AT I 93; P. Heinisch, Das Buch Exodus (HSAT), Bonn 1934, 52—55.

[4] Theologie des AT II 18.

[5] Vgl. H. Goguel, La notion johannique de l'Esprit 13; J. Lebreton, Histoire du dogme de la Trinité 121; H. Kaupel, Die Dämonen im AT 65.

Versuchen wir kurz, uns klar zu werden über die hebräische rûᵃch-jahweh-Vorstellung. Was verstanden die Propheten unter dem „Geist des Herrn", der in der messianischen Zeit die verschieden- und wunderartigsten Wirkungen hervorbringen wird?

1. Wenn es heißt, daß Jahweh den Unrat der Tochter Sions und die Blutschuld Jerusalems durch den Geist des Gerichts und der Vertilgung hinwegspülen wird (Is 4, 3), denkt der heilige Schriftsteller wohl an das Bild des Sturmwindes, der im Verein mit einer rauschenden Sturzwelle (vgl. Is 30, 28) alle sittliche Schuld wegspülen wird. Wir haben es beim Bild des machtvollen Sturmwindes mit einer Lieblingsvorstellung des Propheten zu tun, den er auch an anderen Stellen als „Odem Jahwehs" darstellt (Is 27, 8; 30, 28; 34, 16—40, 7; 59, 19).

2. Da nach gemeinsemitischer Anschauung der Wind als eine Leben wie Fruchtbarkeit bergende und bringende Naturkraft aufgefaßt wird (vgl. Job 32, 19; Ez 37, 9), so ist eine Brücke geschlagen vom „Windhauch" zum „Lebenshauch". Darum wird vor allem in den Schöpfungstexten der „Geist" in der naturhaften Bedeutung eines feinsten „Hauches" oder eines wehenden „Odems" genommen.

Dementsprechend dürfte der Prophet Isaias den „Geist des Herrn" konkret als „Lebensodem" auffassen, der in der Endzeit gleich einem wohltuenden Regen oder gleich dem wolken- und regenbringenden Westwind (vgl. 3 Kg 18, 45) eine wunderbare Verwandlung der Natur bewirken wird (Is 32, 15).

Den gleichen „Lebenshauch" wird Jahweh auch als Keim unerhörten Fruchtbarkeitssegens über das neue Gottesvolk ausgießen (Is 44, 3).

Diese Vorstellung entspricht genau der alttestamentlichen Schöpfungslehre, wonach man sich den „Geist des Herrn" anschaulich als „Lebensodem" dachte, der von Jahweh ausgehend das Leben von Mensch und Natur hervorbringt, erhält und mehrt (vgl. Gn 2, 7; Nm 16, 22; Job 27, 3; 33, 4; 34, 14 f; Ps 104, 29 f; Prd 12, 7; Is 42, 5).

Trotz der Abneigung des Hebräers für abstrakte Ideen ist aber im Laufe der Zeit die sinnfällige Bedeutung der gebrauchten Bilder allmählich verblaßt. Der ursprüngliche naturnahe Sinn wurde nicht mehr mitempfunden. Es ist zwar nicht leicht, immer rein säuberlich zu scheiden zwischen wortwörtlicher und bildlicher, sinnfälliger und übertragener Bedeutung.

3. Wie dem auch sei, die eigentümlichsten Eigenschaften des Windes: geheimnisvolle und übermenschliche Macht sind auf das

engste mit dem weiten Bedeutungskreis der rûᵃch verwachsen geblieben. Immer eignet dem „Geiste des Herrn" eine geheimnisvolle und übernatürliche Kraft, die die wunderbarsten Wirkungen im Bereich des physischen, geistigen und sittlichen Lebens hervorbringt.

Die Riesenkraft eines Samson (Richt 14, 6; 15, 14), die kriegerischen Heldentaten der großen Führergestalten aus der Richterzeit (Richt 6, 34; 11, 29) erklärt man so, daß eine unheimliche und übermenschliche Kraft von diesen Gottesmännern Besitz ergriffen hat.

Den „Geist des Herrn", der auf dem Messiaskönig (Is 11, 2) ruht (wie auch auf den endzeitlichen Richtern. Is 28, 6), denkt man sich als eine göttliche Kraft, die ihn ergreift und befähigt, die Bürger des messianischen Reiches zu lenken und zu leiten, genau wie bei den alten Volksführern: den Richtergestalten (Richt 3, 10), Moses (Nm 11, 17), Josue (Dt 34, 9), den charismatischen Königen Saul und David (1 Sm 16, 13 f.).

Der „Geist des Herrn" nimmt auch vom Messiaspropheten Besitz, ihn erleuchtend und stärkend für die dornenvolle Aufgabe, Jahwehs religiös-sittliche Forderungen mutig ohne jeden Abstrich zu verkünden (Is 42, 1; 61, 1; vgl. Is 59, 21), wiederum wie bei den alttestamentlichen Prophetengestalten, nur in gesteigertem Maße (vgl. Is 48, 16; Mich 3, 8; Zach 7, 12 u. a.).

Der „Geist des Herrn" wird auch in den Gliedern der messianischen Heilsgemeinschaft als übermenschliche Lebensmacht das Charisma der prophetischen Verzückung bewirken (Joel 3, 2), wie in alten Zeiten (Nm 11, 25; 1 Sm 10, 6. 10; 19, 20—23).

Dem „Geist des Herrn" kommt auch sittliche Kraft zu. Er wird das neue Gottesvolk von aller Sünde reinigen und läutern (Zach 12, 10). Als Höhepunkt der Begnadung gilt aber mit Recht die Einwohnung des „heiligen Geistes", der heiligenden Kraft in den Bürgern des messianischen Reiches (Ez 36, 26; 39, 21), wie in den Seelen der Gerechten aus früherer Zeit (Ps 51, 13; 143, 10)[6].

Hier und an anderen Stellen ist der „heilige Geist" oder der

[6] Neueren Schriftdeutern zufolge wäre Ps 51, 13 von Ez 36, 26 abhängig, also exilischer Abfassung. Die Einwohnung des Heiligen Geistes in der Seele des Gerechten wäre dann erst seit dem Exil gelehrt worden. Vgl. A. Robert, Les attaches littéraires de Prov. I—IX, in: RBib 43 (1934) 176; Fr. Nötscher, Die Psalmen (Echter-Bibel), Würzburg 1947, 102.

„Geist des Herrn" nicht als göttliche Person gedacht, sondern nur als eine von Gott ausgehende Kraft zum Guten und Großen, die Heiligkeit wirkt und Wunder.

Die alten Hebräer waren so tief vom Gottesgedanken durchdrungen, daß sie überall da, wo gewöhnliches Menschenmaß überschritten wurde, den Einbruch einer höheren Macht, einer göttlichen Kraft, eben des „Geistes Jahwehs" erblickten. Im Grunde genommen ist es Jahweh selber, der in der Schöpfung, der Geschichtslenkung, der Menschenleitung seine Tätigkeit entfaltet. So heißt es zum Beispiel im Schwanengesang des Königs David: „Der Geist des Herrn redet durch mich... Der Gott Jakobs hat gesprochen" (2 Sm 23, 2—3). Es ist Gott selber, der des Menschen physische Kräfte ins Riesenhafte steigert, des Menschen Verstandeskraft in ungeahnter Weise schärft, des Menschen sittliche Seelenkräfte weckt und vertieft. Der Geist des Herrn wird „sozusagen näher an Gott selbst herangerückt, tiefer als die Macht göttlichen Wesens, nicht nur als eine von ihm ausgehende Kraft begriffen"[7].

4. Wenn die heiligen Schriftsteller den „Geist des Herrn" öfter als persönliches Wesen darstellen, so liegt nur dichterische Personifikation vor. Betet der Dichter: „Wohin könnte ich vor deinem Geiste mich verziehen?" (Ps 139, 7), handelt es sich einfach um eine lebhafte Personifikation der göttlichen Allgegenwart und Allwissenheit; parallel dazu steht: „Wohin könnte ich fliehen vor deinem Angesicht?" Öfter wird der „Geist des Herrn" parallel zum „Mund Jahwehs" (Is 30, 1 f.) oder zur „Hand Jahwehs" (Ez 3, 12. 24; passim) genannt. Wie Antlitz, Mund oder Hand nicht von Jahweh verschieden sind, gilt das gleiche hier auch vom Geiste des Herrn.

In seiner Bitte zu Gott: „Dein guter Geist möge mich leiten auf ebener Bahn" (Ps 143, 10) stellt der heilige Sänger den „guten Geist Gottes" als Führer dar, der die Frommen auf dem Tugendpfade leiten soll. Der „gute Geist" ist nicht von Jahweh losgetrennt zu denken, denn kurz vorher sagt er von ihm: „Lehr mich tun nach deinem Wohlgefallen". Im parallelen Psalm 27, 11 heißt es von Jahweh: „Führe mich auf ebener Bahn."

In diesen und anderen Texten hat man es lediglich mit einer dichterischen Wendung zu tun, wie etwa, wenn es heißt, daß „Gerechtigkeit und Friede sich küssen" (Ps 85, 11).

5. Gehen wir nun einen Schritt weiter. Es steht fest, daß die

[7] W. Eichrodt, Theologie des AT II 25.

Eigenpersönlichkeit des Gottesgeistes nirgends im Alten Testament eindeutig herausgestellt ist. Aber es werden doch dunkle Andeutungen gemacht, die mit dem Exil einsetzen und nach den weisen Absichten der göttlichen Vorsehung auf die Offenbarung des „Heiligen Geistes" im Neuen Testament vorbereiten sollten.

Ihrem Hang zum Konkreten entsprechend, haben die Hebräer den „Geist" als physische Realität, als feinsten Stoff sich vorgestellt, als „Odem", der von Jahweh ausgeht und außerhalb Gottes sozusagen selbständig wirken kann. In dieser Auffassung ist der „Geist" weit weniger mit der Person verbunden als etwa die Hand, das Antlitz oder der Mund, die nicht getrennt werden können vom lebenden Wesen. Nicht so der „Hauch". Der „Odem", den Jahweh aushaucht, kann sozusagen eine von Gott unabhängige Existenz führen und eine eigene Tätigkeit entfalten. Es sind noch dunkle Ahnungen, unklare und verschwommene Vorstellungen, die aber die Offenbarung der Eigenpersönlichkeit des Gottesgeistes anbahnten[8].

In Jahwehs Verheißung: „Ich bin bei euch..., und mein Geist steht in eurer Mitte" (Agg 2, 5) ist der Geist gewiß nicht als selbständige Person gedacht[9]. Es liegt eine dichterische Personifikation der göttlichen Gegenwart vor, die schirmend über dem neuen Israel wacht (vgl. Zach 4, 6). Und doch scheint der Weg beschritten zu sein, der zur Hypostasierung führen wird.

Nach Is 63, 10—14 betrübte das Volk durch seine Widerspenstigkeit den „heiligen Geist" (V 10), der es auf der Wüstenwanderung leitete (V 14). Der „heilige Geist" ist hier ebensowenig als Person aufgefaßt wie sein „herrlicher Arm", den Jahweh zur Rechten des Moses einhergehen ließ (V. 12), oder wie „sein Angesicht", das die Israeliten geleitet und aus allen Gefahren errettet hat (V. 9; vgl. Ex 33, 14; Dt 4, 7). Der „heilige Geist" ist auch hier weit mehr als bloß eine dichterische Personifikation, aber doch noch nicht ganz Hypostase, wenn auch ganz nahe dabei. Der Geistbegriff hat etwas Schwebendes.

[8] Vgl. P. van Imschoot, L'action de l'Esprit de Jahvé, in: RScPhilTh 23 (1934) 586 f.

[9] So P. Volz, Der Geist Gottes 150. 152. Im ganzen Abschnitt über die „Geisthypostase" (S. 145—159) läßt sich Volz viel zu stark vom abendländischen Denken beeinflussen. Gleichen Übertreibungen huldigt auch J. F. Walvoord, The Person of the Holy Spirit, in: BbltS 97 (1940) 166—188; Ders., The work of the Holy Spirit in the O. T., in: BbltS 97 (1940) 289—317. 410—434.

Klarer tritt die Eigenpersönlichkeit des Geistes erst im jüngsten Buch des Alten Testaments hervor. Nach Weish 1, 5 will der „heilige Geist der Zucht" nichts mit der Sünde zu tun haben. Nach 9, 17 wird der „heilige Geist" von oben „gesandt" zur religiösen Führung der Menschen. Ferner wird dem „Geist des Herrn" Allgegenwart und Allwissenheit zugeschrieben (1, 7). In diesen Texten dürfte dem heiligen Schriftsteller der Geist wohl als ein eigenes Wesen vor Augen geschwebt haben, da er von ihm sittliches Empfinden und göttliche Kenntnis aussagt. Und das um so mehr, da an einigen Stellen der Geist mit der Weisheit gleichgesetzt wird, deren Eigenpersönlichkeit viel klarer herausgestellt ist[10]. Aber alles in allem weist auch das Weisheitsbuch noch keine vollkommene Hypostase mit scharf umrissenen Zügen auf.

Nach den weisen Absichten der göttlichen Vorsehung war es dem Neuen Testament vorbehalten, das volle Geheimnis des Heiligen Geistes zu enthüllen. Bei den Synoptikern zwar ist der „heilige Geist" noch auf weite Strecken gemäß alttestamentlicher Vorstellung als geheimnisvolle Macht dargestellt, die wunderbare Wirkungen hervorbringt, wie die Empfängnis Christi (Lk 1, 35; vgl. Mt 1, 18. 20), die prophetische Inspiration (Lk 1, 41. 67), die Teufelsaustreibungen (Mt 12, 28)[11].

Mit aller nur wünschbaren Klarheit hingegen wird die Eigenpersönlichkeit des Geistes in den Verheißungen des „Trösters"

---

[10] Weish 1, 4. 5; vgl. 1, 6; 7, 23 f.; 9, 17. Siehe P. van Imschoot, Sagesse et esprit dans l'AT, in: RBib 47 (1938) 23—49.

Zur Frage der Geisteshypostase siehe u. a. R. S. Cripps, The Holy Spirit in the O. T., in: Th 24 (1932) 272—280; P. Heinisch, Personifikationen und Hypostasen im AT und im alten Orient, in: BibZfrg IX/10—12, Münster i. W. 1921, 18—24; J. Lebreton, Les origines du dogme de la Trinité 121.

[11] Bezeichnend in dieser Hinsicht ist ein „Herrenwort" aus dem Hebräerevangelium, das von Origenes zitiert wird: ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀνήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θάβωρ.: Klar ist der „Geist" als unpersönliche Kraft aufgefaßt. Das Agraphon ist wohl eine Ausdeutung von Mt 4, 1; Lk 4, 1, wonach Jesus vom Geiste in die Wüste geführt wurde. Siehe J. H. Ropes, Die Sprüche Jesu, in: TU XIV/2, Leipzig 1896, 99 f.; A. Resch, Agrapha, 2. Aufl., in: TU XV/3—4, Leipzig 1906, 216. Die Kenntnis des Textes verdanke ich einer freundlichen Mitteilung des H. H. P. A. van Lantschoot, O. Praem., Rom.

Parallel zu Mt 12, 28 hat Lk „durch den Finger Gottes" (11, 20).

erschlossen, den Johannes mit dem „Geiste" identifiziert (Jo 14—16).

Für Paulus ist der Geist die dritte Person der Allerheiligsten Dreifaltigkeit, die in der Seele des Christen, vor allem als Prinzip eines neuen, christlichen Lebens dauernd wohnt und wirkt (Röm 5, 5; 1 Kor 6, 19; Gal 4, 6; 1 Thess 4, 8).

Damit sind wir an der letzten und tiefsten Erfüllung der prophetischen Geisterwartung angelangt: der „Hoch"-Zeit des Gottesgeistes! Geistbegabung ist höchste Begnadung: das große und beglückende „Neuheitserlebnis", das keimhaft in der prophetischen Geisttheologie enthalten ist.

ANHANG

Systematische Zusammenstellung aller alttestamentlichen rûᵃch-Stellen in bezug auf Mensch, Gott und Dämon

Vorbemerkung: Die Anordnung der hebräischen Stellen geschieht nach der Reihenfolge der Bücher in der Vulgata. — Zwischen Klammern werden die hauptsächlichsten Texte aus Weish und 1, 2 Makk beigefügt. — In Sir kommen nur die hebräischen Texte in Betracht. — Die Ziffern entsprechen den Zahlen auf der Tafel.

BEDEUTUNG DES WORTES
rûᵃch

1 WORTSINN: WIND

a) Wind:

Gn 3, 8; 8, 1
Ex 10, 13. 13. 19; 14, 21
Nm 11, 31
2 Sm 22, 11
3 Kg 18, 45; 19, 11. 11. 11
4 Kg 3, 17
Job 1, 19; 4, 15; 15, 30[1]; 21, 18; 28, 25; 30, 15. 22; 37, 21; 41, 8
Ps 1, 4; 11, 6; 18, 11. 43; 35, 5; 48, 8; 55, 9; 83, 14; 103, 16; 104, 3. 4; 107, 25; 135, 7; 148, 8
Spr 25, 14. 23; 30, 4
Prd 1, 6. 6; 11, 4
Sir 39, 28 (Vulg. 33)[2]
Is 7, 2; 17, 13; 27, 8; 32, 2; 41, 16; 57, 13; 64, 5
Jer 2, 24; 4, 11. 12; 10, 13; 13, 24; 14, 6; 18, 17; 22, 22; 49, 36; 51, 16; 52, 23[3]
Ez 1, 4; 5, 2; 13, 11. 13; 17, 10; 19, 12; 27, 26
Dn 2, 35; 7, 2
Os 4, 19; 8, 7; 12, 2; 13, 15
Am 4, 13
Jon 1, 4; 4, 8
Hab 1, 11.
Zach 5, 9

(Weish 5, 11; 13, 2; 17, 17).

b) Vier Himmelsrichtungen:

1 Par 9, 24
Ez 37, 9; 42, 16. 17. 18. 19. 20
Dn 8, 8; 11, 4
Zach 2, 10; 6, 5

c) In alle Winde (überallhin):

Jer 49, 32. 36
Ez 5, 10. 12; 12, 14; 17, 21

---

[1] Lies für wᵉjasûr nach LXX = wᵉjissôr (von nasar); ferner barûᵃch und für pijw nach LXX = pirchô. So A. Vaccari: „Cadrà pel vento il suo frutto" (I Libri poetici della Bibbia, Roma 1925, 25); vgl. noch G. Beer, BH.

[2] N. Peters ergänzt die fehlenden Teile zu: ješ [rûchô lᵉmišpáth nô]tsarû: Liber Jesu filii Sirach sive Eccli hebraice, Friburgi B. 1905, 92. ruchôt bedeutet hier nach dem Zusammenhang und dem atl Sprachgebrauch „Stürme", nicht „Geister".

[3] rûchah übersetzt man vielfach mit „luftwärts", was keinen rechten Sinn ergibt. Vielleicht ist mit P. Volz rûᵃch = nach den vier Windrichtungen zu lesen (Der Prophet Jeremia (KAT), Leipzig 1922, 370).

ÜBERTRAGENER SINN

2 Unpersönlich: windig (eitle Sache)

Job 6, 26; 8, 2; 15, 2; 16, 3; 20, 3[4]
Spr 11, 29; 27, 16
Prd 1, 14. 17; 2, 11. 17. 26; 4, 4. 6. 16; 5, 15; 6, 9
Is 26, 18; 41, 29
Jer 5, 13
Os 12, 2
Mich 2, 11

Persönlich (Mensch, Gott, Dämon)

3 BEZÜGLICH MENSCH

4 a) Wörtlich: Hauch, Atem:

Job 7, 7; 9, 18; 19, 17
Ps 78, 39; 135, 17

b) Übertragen:

5 1. Lebensprinzip:

Gn 6, 3 (J); 6, 17 (P); 7, 15 (P); 7, 22 (J); 45, 27
Nm 16, 22; 27, 16
Richt 15, 19
1 Sm 30, 12
3 Kg 10, 5; 21, 5
2 Par" 9, 4
Job 6, 4; 12, 10; 17, 1[5]; 32, 8
Ps 104, 29; 143, 7; 146, 4
Prd 3, 19. 21. 21; 8, 8. 8; 11, 5; 12, 7
Is 26, 9; 38, 16; 42, 5; 57, 16
Zach 12, 1
(Weish 2, 3; 15, 11. 16; 16, 14)
(2 Makk 7, 22. 23; 14, 46)

6 2. Leben:

Job 10, 12
Ps 31, 6; 135, 17
Jer 10, 14; 51, 17
Hab 2, 19
Mal 2, 15. 15. 16

3. Lebensäußerung:

7 a) Strebevermögen

Unruhe:
Gn 41, 8
Dn 2, 1. 3; 7, 15

Kummer, Niedergeschlagenheit:
Gn 26, 35
1 Sm 1, 15[6]
Job 7, 11
Ps 34, 19; 106, 33
Spr 15, 4. 13; 17, 22
Is 54, 6; 65, 14; 66, 2
(Weish 5, 3)

[4] „Vuote ciance", A. Vaccari, a. a. O. 30.

[5] Unsichere Deutung. Die verschiedenen Erklärungsversuche siehe bei E. Dhorme, Le livre de Job, Paris 1926, 220 f.

[6] MT qᵉṣat-rûᵃch = schwermütig. LXX mit σκληρὰ ἡμέρα = qᵉšat-jôm deutete den Ausdruck in ethischem Sinne von schlimmem, schlechtem Leben. Vgl. P. Dhorme, Les livres de Samuel, Paris 1910, 21.

Verzagtheit:
Ps 77, 4; 142, 4; 143, 4
Is 61, 3
Ez 3, 14; 21, 12

Mut:
Jos 2, 11; 5, 1
Spr 18, 14

Zorn:
Richt 8, 3
Job 4, 9; 15, 13
Spr 1, 23; 29, 11
Prd 7, 9; 10, 4
Is 25, 4; 33, 11[7]
Zach 6, 8[8]

Geduld:
Spr 17, 27[9]
Prd 7, 8
Sir 5, 11 (Vulg. 13)

Ungeduld:
Ex 6, 9
Job 21, 4
Spr 14, 29
Mich 2, 7

8 b) Gesinnung

Allgemein:
Spr 16, 2[10]; 16, 32; 25, 28

Demut:
Spr 16, 19; 29, 23
Is 57, 15. 15
Dn 3, 39 (LXX)

Hochmut:
Ps 76, 13
Spr 16, 18
Prd 7, 8
Dn 5, 20

Treue, Festigkeit des Charakters:
Nm 14, 24
Ps 51, 12. 14. 19; 32, 2; 78, 8
Spr 11, 13

Eifersucht:
Nm 5, 14. 14. 30
1 Sm 16, 14. 15. 16. 23. 23; 18, 10; 19, 9

Zwietracht:
Richt 9, 23

c) Geistige Vermögen:

9 aa) Verstand:

Job 26, 4[11]; 32, 8. 18
Ps 77, 7
Spr 1, 23

[7] MT rûchăkem 'eš to'kalkem. Danach handelt es sich um den Zorneshauch, der die Assyrer verzehrt. Vielleicht ist mit Targum zu trennen rûᵃch kᵉmô = „Ein Sturm wird euch fressen wie Feuer". So Kittel, BH; O. Procksch, Jesaia I (KAT) Leipzig 1930, 420.

[8] Der Sinn ist umstritten; siehe H. Junker, Die zwölf kleinen Propheten (HSAT) 2 (Bonn 1938) 147.

[9] Vulg. „pretiosi spiritus" las das Qere iᵉqar-rûᵃch. Lies mit LXX μακόθυμος δὲ das Ketib wᵉqar-rûᵃch.

[10] Rûᵃch im Plural bezeichnet gewöhnlich die Winde (Ps 104, 4) oder die „vier Winde", d. h. die Himmelsrichtungen (Ez 37, 9), die Lebensgeister (Nm 16, 22; 27, 16). Ein einziges Mal, hier, die inneren Gesinnungen des Menschen. Vgl. P. van Imschoot, L'action de l'esprit de Jahvé dans l'AT, in: RScPhilTh 23 (1934) 555.

[11] Rûᵃch bezeichnet hier das Prinzip des physischen Lebens und der Weisheit; vgl. P. Dhorme, Le livre de Job 346.

Is 19, 3; 19, 14 („Geist der Verkehrtheit"); 29, 10 („Geist tiefen Schlafes"); 29, 24
Jer 51, 1. 11
Ez 11, 5; 13, 3; 20, 32
Zach 13, 2 („Geist d. Unreinheit")
(Weish 7, 7)

10 bb) Wille
Ex 35, 21
Dt 2, 30
4 Kg 19, 7
1 Par 5, 26. 26
2 Par 21, 16; 36, 22
Esr 1, 1; 1, 5
Is 37, 7
Os 4, 12; 5, 4 („Geist des Götzendienstes")
Agg 1, 14. 14. 14

11 BEZÜGLICH GOTT

1. Wesen:

12 a) Odem (dichterisch für Wind)
Ex 15, 8. 10
2 Sm 22, 16
Job 4, 9; 26, 13[12]; 37, 10
Ps 18, 16; 147, 18
Is 11, 15; 27, 8; 30, 28. 33; 34, 16; 40, 7; 59, 19
Os 13, 15
(Weish 5, 23; 11, 20)

13 b) Wort
Gn 1, 2
Jdt 16, 17 (LXX)
Ps 33, 6; 139, 7
Is 40, 13
(Weish 1, 7; 12, 1)

2. Wirkung: A. Sinnlich:

14 a) Leben:
Gn 6, 3 (J)
Job 27, 3; 33, 4; 34, 14
Ps 104, 30
Ez 1, 12. 20. 20. 21; 10, 17; 37, 5. 6. 8. 9. 9. 9. 14. — Vgl. Thr 4, 20 (vom irdischen König)

15 b) Übermenschliche Kraft:
aa) Physische Kraft:
Richt 13, 25; 14, 6. 19; 15, 14
bb) Kriegerische Tüchtigkeit:
Richt 3, 10; 6, 34; 11, 29

B. Geistig:

16 a) Verstand:
aa) Herrschergabe:
Nm 11, 17; 27, 18; 11, 25
Dt 34, 9
1 Sm 16, 13. 14
Is 63, 10. 11. 14
Dn 6, 4 (Vulg. 3)
bb) Kunstsinn:
Ex 28, 3 (J); 31, 3; 35, 31
1 Par 28, 12
cc) Ekstatische Vorgänge:
1. Verzückungen:
Nm 11, 25. 26. 29 (J)
1 Sm 10, 6. 10; 19, 20. 21. 23

[12] Lies rûchô parallel mit jadô: „Sein Hauch macht heiter den Himmel". Vgl. P. Dhorme, a. a. O. 343; P. van Imschoot, L'esprit de Jahvé, source de vie dans l'AT, in: RBib 44 (1935) 500.

2. Entrückungen:

Leibliche:
3 Kg 18, 12
4 Kg 2, 16; vgl. Apg 8, 39

Geistige:
Ez 2, 2; 3, 12. 14. 24; 8, 3; 11, 1. 24. 24; 37, 1; 43, 5 (vgl. 40, 2)

dd) Prophetie:
3 Kg 22, 24
4 Kg 2, 9. 15
1 Par 12, 19 (Vulg. 18)
2 Par 15, 1; 24, 20; 20, 14
Neh 9, 30
Sir 48, 12 (Vulg. 13)[13]
Is 30, 1; 48, 16; 61, 1
Ez 2, 2; 3, 24; 11, 5
Os 9, 7
Mich 3, 8
Zach 7, 12
ee) Weissagung:
Nm 24, 2
2 Sm 23, 2
Sir 48, 24 (Vulg. 27)
ff) Deutung der Träume:
Gn 41, 38
Dn 4, 5. 6. 15; 5, 11. 12. 14

17 b) Sitte:
Gn 6, 3 (?)
Neh 9, 20
Ps 51, 13; 143, 10
Is 63, 10. 11

18 BEZÜGLICH DÄMON

3 Kg 22, 21. 22. 23. 24 (2 Par 18, 20. 21. 22. 23)[14]
(Weish 7, 20)[15]

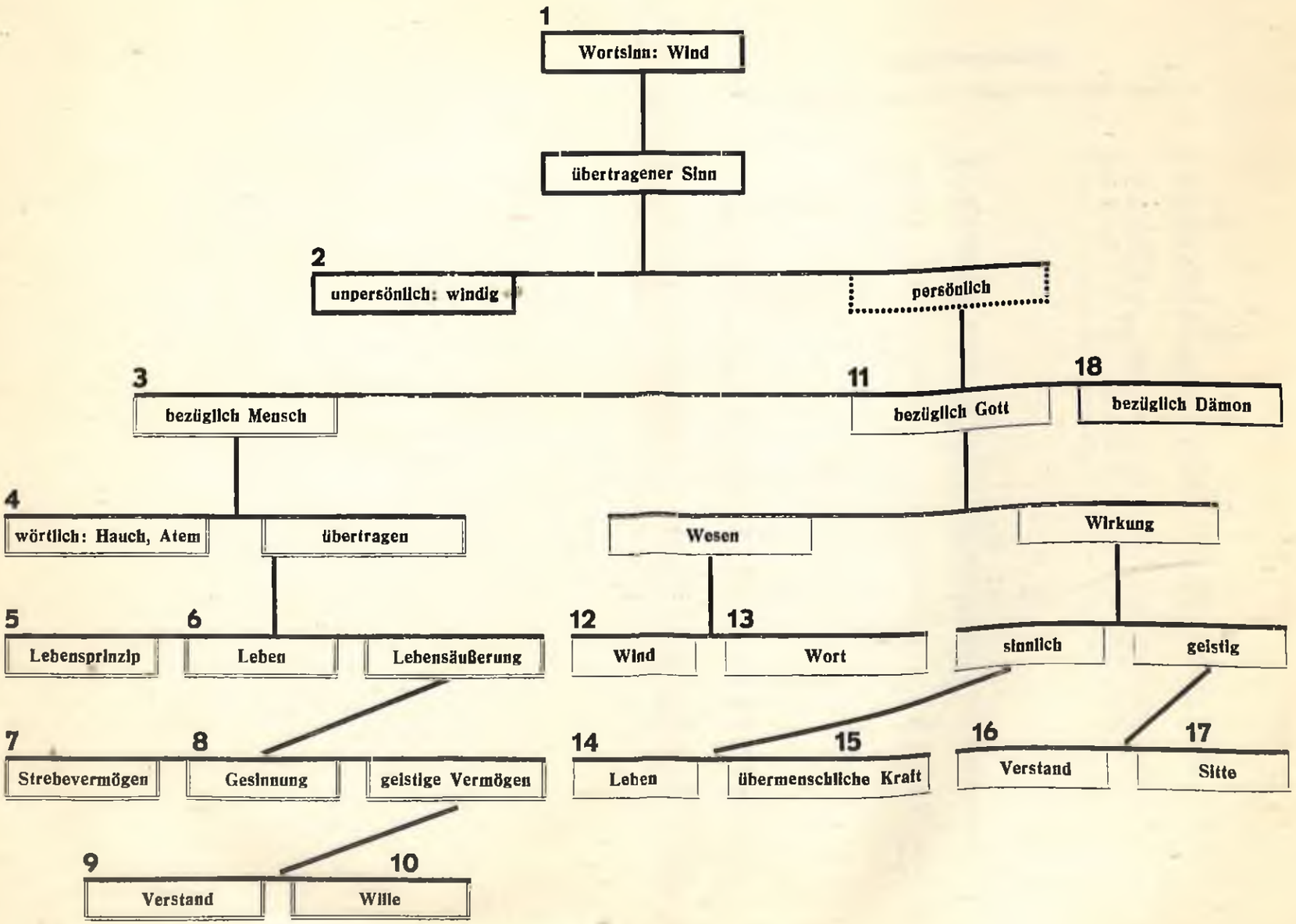
[13] Der Text ist nach LXX wiederhergestellt; vgl. 4 Kg 2, 15: wajjimmal[e' 'et-rûchô 'elîš]a': siehe N. Peters, Liber Jesu Filii Sirach 134.

[14] Siehe oben S. 40—44.

[15] πνευμάτων βίαι bezeichnen hier nicht „die Gewalt der Winde", sondern nach dem ganzen Zusammenhang nur die bösen Geister, die Dämonen; vgl. P. Heinisch, Das Buch der Weisheit (EHAT), Münster i. W. 1912, 135 f.; J. Fichtner, Weisheit Salomons (HAT), Tübingen 1938, 31. Anm. 1.

2 Makk 3, 24 bedeutet „Herr der Geister" die Engel, da von Engelserscheinungen die Rede ist; vgl. H. Bévenot, Die beiden Makkabäerbücher (HSAT), Bonn 1931, 184; H. Kaupel, „Der Herr der Geister", in: BibZ 24 (1939) 249—251.

Bedeutung des Wortes **rûᵃch**



Stellenverzeichnis

Die Bibelstellen aus dem Anhang sind nicht vermerkt.

Jer

Klgl

Ez

Personenverzeichnis

In diesem Verzeichnis werden weder die heiligen Verfasser noch die alten Schriftsteller erwähnt.

Sachverzeichnis