**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2019

Entdeckungen und Interpretationen des Geistes Gottes in der Bibel

Schmid, Konrad

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-182711>

Book Section

Accepted Version

Originally published at:

Schmid, Konrad (2019). Entdeckungen und Interpretationen des Geistes Gottes in der Bibel. In: Philipps, Albrecht. Creator Spiritus : das Wirken des Heiligen Geistes als theologisches Grundthema. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 41-52.

Entdeckungen und Interpretationen des Geistes Gottes in der Bibel

Konrad Schmid (Zürich)

Welchen Gewinn verspricht die Konsultation der Bibel, wenn man im 21. Jahrhundert nach dem Geist Gottes fragt? Seit dem Aufkommen des historisch-kritischen Bewusstseins vor 250 Jahren ist sich die akademisch verantwortete Theologie jedenfalls bewusst, dass sie Theologumena aus der Bibel nicht einfach ungebrochen als normative theologische Statements reproduzieren kann, sondern dass sie diese kritisch zu interpretieren hat. Was immer die Bibel zum Geist zu sagen hat,¹ wir werden es nicht sogleich in unsere Liturgien, Dogmatiken und theologische Urteilsbildung aufnehmen können, wollen oder müssen – und zwar ganz zu Recht. Die Bibel ist 2000 Jahre alt und ihre Aussagen haben eine Auslegungsgeschichte von der Antike bis in die Moderne durchlaufen, die wir zu berücksichtigen haben.

Das historische Bewusstsein hat allerdings nicht nur die Bibel erfasst, sondern auch die kirchliche Traditionsbildung. So ist heute anerkannt, dass auch zentrale Theologumena wie die Trinitätslehre ihre geschichtlichen Prägungen haben und dass diese keine überzeitlichen Wahrheiten bezeichnen, sondern ebenso der kritischen Interpretation bedürfen.

Dieses geschichtliche Bewusstsein wird in Theologie und Kirche nicht selten als Bedrohung wahrgenommen: Damit relativiere sich doch alles. Nun, das ist zwar nicht falsch, aber erstens sind geschichtliche Wahrheiten billiger nicht zu haben. Zweitens, und das ist der wichtigere Punkt, verhilft die geschichtliche Perspektive, die kontingente Logik bestimmter theologischer Aussagen aufzuschlüsseln. Niemand hat den altkirchlichen Theologen vorgeschrieben, vom Binitarismus zum Trinitarismus voranzuschreiten, und niemand hat ihnen vorgeschrieben, den Geist zur dritten Person der Trinität zu erklären. Doch die altkirchlichen Theologen haben genau diese beiden Optionen gewählt,

¹ Vgl. für das Alte Testament M. Blischke, Gottes Geist im Alten Testament, FAT II, Tübingen 2019.

und zwar nicht, weil sie besonders erfindungsreich waren, sondern weil es sich für sie offenbar so am einleuchtendsten ergeben hat. Die historische Nachfrage zurück in die Bibel kann also eine hermeneutische Erschließungsfunktion haben. Man versteht, weshalb der Geist ist, was er ist, aufgrund dessen, wie er dazu geworden ist.

Zum dritten schließlich lässt der historisch-kritische Blick in die Bibel auch Potentiale der Rede vom Geist aufscheinen, die der Tradition *gegenläufig* sind und in der Rezeptionsgeschichte vielleicht vergessen gegangen sind, aber gleichwohl wirklichkeitserschließende Funktion haben. Unter neuzeitlichen Bedingungen muss man sich jedenfalls klar darüber sein, dass die Bibel mit „Geist“ oder „Geist Gottes“ nicht die dritte Person der Trinität meint, denn diese Vorstellung kannte sie noch gar nicht. Das schließt natürlich auf der anderen Seite nicht aus, dass sich diese „Geist“-Stellen in der Bibel dann als teilkompatibel mit späteren Vorstellungen erweisen konnten.

Jedenfalls wird der nachfolgende Beitrag nicht von der kirchlichen Lehre her, etwa von CA 5 (BSLK 58,2-7) oder der Auslegung des dritten Artikels im Kleinen Katechismus (BSLK 511,46-512,5), zurückfragen, wo (und ob) sich die geläufigen Vorstellungen zum Geist bereits in der Bibel finden lassen. Vielmehr stehen im Folgenden zwei prominente Beispiele aus dem Alten Testament im Vordergrund, die nicht in den Mainstream dessen fallen, was üblicherweise mit dem Thema *creator spiritus* assoziiert wird. Damit sind keine bilderstürmerischen Ambitionen verbunden, sondern es soll darum gehen, das pluralistische und auch kritische Potential des biblischen Zeugnisses in die theologische und kirchliche Urteilsbildung zum Thema „Geist“ miteinzubeziehen.

Das erste Beispiel stammt ganz vom Anfang der Bibel, aus Gen 1,1–3:

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ
וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֹהוּ וָבֹהוּ וְחָשֶׁךְ עַל־פְּנֵי תְהוֹם
וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמָּיִם
וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהי אוֹר וַיְהי־אוֹר

Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde.

Und die Erde war wüst und öde, und Finsternis lag auf der Urflut,
und der Geist Gottes bewegte sich über dem Wasser.

Da sprach Gott: Es werde Licht! Und es wurde Licht.

Gezählt nach dem hebräischen Text, dauert es nur 16 Wörter, bis der Geist Gottes in der Bibel auftaucht, wobei sogleich darauf hinzuweisen ist, dass רִיחַ im Hebräischen von Atem über Windhauch und Wind bis hin zu Geist so ziemlich alles lufthaft Bewegte bezeichnen kann. Zu רִיחַ in Gen 1,2 sind zunächst zwei grammatikalische Besonderheiten zu notieren.

Erstens: רִיחַ אֱלֹהִים ist hier determiniert, man muss also – wie dies auch die meisten Bibelübersetzungen richtig tun – übersetzen: „der Geist Gottes bewegte sich über dem Wasser“. Die Determination ergibt sich daraus, dass רִיחַ אֱלֹהִים eine Konstruktusverbindung ist, in der das zweite Element, אֱלֹהִים, der Sache nach grammatikalisch bestimmt ist, weil אֱלֹהִים in Gen 1 wie ein Eigenname gebraucht wird,² der *per definitionem* determiniert ist, so dass auch die gesamte Konstruktusverbindung determiniert ist. רִיחַ אֱלֹהִים heißt in Gen 1 also sicher „der Geist Gottes“ und nicht „ein Geist Gottes“ oder „ein Geist von Gottheiten“. Falsch ist in jedem Fall auch die Übersetzung der New Revised Standard Version: „while a wind from God swept over the face of the waters.“ Hier hat die religionsgeschichtliche Schule den Übersetzern einen Streich gespielt, die gerne die mythische Vorstellung eines Urwindes hinter Gen 1,2 erkannte, doch die grammatikalischen Verhältnisse sind vollkommen klar: רִיחַ אֱלֹהִים kann nicht „ein Wind von Gott“ heißen, ebenso wenig, wie es später in Gen 1,27 nicht heißen kann, dass der Mensch nach „einem Bild Gottes“ geschaffen worden sei. Nein, es ist „der Geist

² Vgl. A. de Pury, Gottesname, Gottesbezeichnung und Gottesbegriff. Elohim als Indiz zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch, in: J.C. Gertz u.a. (Hg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion, BZAW 315, Berlin / New York 2002: 25–47 = ders.: Die Patriarchen und die Priesterschrift. Les Patriarches et le document sacerdotal. Gesammelte Studien zu seinem 70. Geburtstag, AThANT 99, Zürich 2010, 173–194, kritisch zu ihm E. Blum, Der vermeintliche Gottesname „Elohim“, in: Dalferth, Ingolf U. / Stoellger, Philipp (Hgg.): Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name, RPT 35, Tübingen 2008, 97–119.

Gottes“, der sich über dem Wasser bewegt, und es ist „das Bild Gottes“, nach dem der Mensch erschaffen wird. – Die Determination des „Geistes Gottes“ zeigt eine erste wichtige theologische Entscheidung auf: Gott hat *einen* Geist, nicht viele Geister. Gott ist nicht das *numen tremendum et fascinosum*, das wild und beliebig emaniert, sondern er ist Gott, der aber in Form von Geist präsent sein kann.

Zweitens: רִּיחַ אֱלֹהִים ist hier klar feminin, denn das zugehörige Partizip מְרַחֶפֶת ist morphologisch feminin. Ob das heisst, dass *der* Geist Gottes in der Bibel eigentlich *die* Geistkraft Gottes ist, muss man allerdings aus drei Gründen bezweifeln. Zum einen spricht Gen 1,2 nicht von der Trinität, sondern von der Präsenzform Gottes *vor* der Schöpfung. Zum andern ist רִּיחַ in der Bibel häufig feminin, manchmal aber auch maskulin konstruiert. Schließlich ist Hebräisch eine Sprache, die anders als Englisch, aber ähnlich wie Deutsch grammatikalisches und natürliches Geschlecht (engl. *sex* und *gender*) nicht deutlich voneinander unterscheidet. Im Englischen sind alle männlichen Wesen männlich, alle weiblichen weiblich und alle sächlichen sächlich – „he“ bezieht sich immer auf Männer, „she“ immer auf Frauen und „it“ immer auf Sachen. Im Deutschen ist „der Tisch“ grammatikalisch so männlich wie „der Hengst“, „die Gabel“ grammatikalisch so weiblich wie „die Katze“, und daneben gibt es aber auch Sachen wie „das Geschirr“ oder „das Tafelsalz“, die tatsächlich neutrisch konstruiert werden. Im Hebräischen ist es ähnlich wie im Deutschen, nur mit dem Unterschied, dass es kein sächliches Genus gibt. Doch Sex und Gender müssen sich nicht notwendigerweise entsprechen: Ob die grammatikalisch feminine רִּיחַ אֱלֹהִים in Gen 1,2 deswegen tatsächlich feminine Qualitäten hat, bleibt sprachlich also unklar.

Diese Überlegungen zum Ausdruck רִּיחַ אֱלֹהִים müssen hier genügen. Wie aber funktioniert dieser Begriff in Gen 1,2 in seinem narrativen *Kontext*? Das ist eine entscheidende Frage, denn Begriffe beziehen ihre Bedeutung nicht aus sich selbst, sondern vor allem über ihren Gebrauch im sprachlichen Kontext.

Gen 1,1 ist, wie allgemein anerkannt ist, Überschrift über den ersten Schöpfungsbericht, nicht aber bereits Darstellung der Erschaffung von Himmel und Erde, denn der Himmel wird erst in Gen 1,7 erschaffen, die Erde kommt erst in Gen 1,9 zum Vorschein. Gen 1,2 dagegen bietet einen Blick in das Vorher der Schöpfung an: Was hier beschrieben wird, ist die Welt *vor* der Schöpfung. Mit Gen 1,3 setzt dann die Schöpfung ein. Erst von hier an finden sich auch narrative Verbformen.

Was aber macht der Geist Gottes in Gen 1,2 im Rahmen der Beschreibung der Welt *vor* der Schöpfung? Die Frage stellt sich umso drängender, als er nachher in Gen 1 und auch sonst in der Priesterschrift gar nicht mehr vorkommt. Weshalb wird er hier eingeführt?

In der Auslegung hat man oft an einen mythischen Urwind oder Gotteswind gedacht, der hier aufgenommen worden sei. Doch diese Auslegung muss hier ausscheiden, da in Gen 1 nichts überflüssig ist und mythisches Material nicht einfach um seiner selbst willen berücksichtigt wird.

Richtig ist wohl die Interpretation, dass Gen 1,2 den zum Sprechen bereiten Geist Gottes bezeichnen will,³ und tatsächlich ist dann das Sprechen die einzige Aktivität Gottes nach Gen 1,3.

Doch weshalb wird der zum Sprechen bereite Gott in Gen 1,2 über seinen „Geist“ konzeptualisiert?

Nun, wenn es zutrifft, dass in Gen 1 der zum Sprechen bereite Geist Gottes *im Zustand vor der Erschaffung der Welt* dem sprechenden Gott *während des Schöpfungsprozesses* entspricht, so kommt man m.E. nicht umhin, in der Terminologie „Geist Gottes“ ein kritisches Element zu erkennen: Auch Gott entwickelt sich in der Priesterschrift, und offenbar entwickelt er sich bereits von seiner Form vor der Schöpfung als „Geist“ zum klar sprechenden und durch sein Wort schaffenden Gott während der Schöpfung. Gleichzeitig werden so alle aktuellen Geistvorstellungen in der Umwelt negiert bzw. dem Zustand Gottes *vor*

³ Vgl. O.H. Steck, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1–2,4a, FRLANT 115, Göttingen ²1981, 223–239. S. auch J.C. Gertz, Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1–11, ATD 1, Göttingen 2018, 39–44.

der Weltschöpfung zugeschrieben. Die Priesterschrift in Gen 1 hat vielleicht durchaus auch die ihr vorliegenden Geisttraditionen der Bibel im Blick, wie sie etwa in den Richter- oder Samuelüberlieferungen bezeugt sind. Gegen diese Vorstellungen hält sie fest: Gott wirkt in seiner Welt nicht über gelegentlich erfolgende Geistemanationen, sondern er hat der Welt durch sein Schöpferwort eine uranfängliche Ordnung eingestiftet, die allein den Schöpferwillen bezeugt.

Wenn man etwas zugespitzt formulieren will, lässt sich so in Gen 1,2 ein fast frühprotestantischer Blick auf den Geist erkennen: Seit Anbeginn der Zeit, also seit der Erschaffung des Lichts und des Einsetzens des Tag-und-Nacht-Rhythmus in Gen 1,3–4 spricht Gott *klar und deutlich* – und sein *Wort* ist schöpfungsmächtig. Seine Präsenzgestalt vor der Schöpfung ist dagegen vergleichsweise diffus, sie beschränkt sich auf das zitternde Dasein seines Geistes über der Wasseroberfläche, dessen einzige Aufgabe es ist, mit Anbruch der Zeit dann zu sprechen.

Der „Geist Gottes“ ist hier also streng genommen gerade nicht der *creator spiritus*, sondern eher der zur *creatio* bereite *spiritus*. Er bezeichnet die volle *Potentialität* des Schöpfergottes, aber er steht nicht für die *Aktualität* des Schöpfungsgeschehens. Dieses leistet nicht mehr der Geist, sondern der klar und konzis sprechende Gott.

Das zweite, kürzere Beispiel ist kaum weniger prominent als Gen 1. Es stammt aus dem Prolog der sogenannten Deuterojesajaschrift (Jes 40–66). Dort steht zu lesen (Jes 40,6–8):

קוֹל אָמַר קְרָא וְאָמַר מָה אֶקְרָא
כָּל־הַבָּשָׂר חָצִיר וְכָל־חֲסִדּוֹ כָּצִין הַשָּׂדֶה
יֵבֶשׁ חָצִיר נָבֵל צִין כִּי רוּחַ יְהוָה נִשְׁבָּה בּוֹ
אֲכֹן חָצִיר הָעֵם
יֵבֶשׁ חָצִיר נָבֵל צִין וְדִבַּר־אֱלֹהֵינוּ יָקוּם לְעוֹלָם

Horch, einer spricht: Rufe! Und er sagt: Was soll ich rufen?

Alles Fleisch ist Gras, und alles, was gut ist daran, ist wie die Blume auf dem Feld.

Das Gras vertrocknet, die Blume verwelkt, wenn der Geist Jhwhs darüberweht.

Wahrlich, das Volk ist Gras!

Das Gras vertrocknet, die Blume verwelkt, das Wort unseres Gottes aber besteht für immer.

Was hier gesagt wird, ist vor allem im Blick auf den Geist Gottes höchst erstaunlich: Wenn der Geist Gottes über das Gras und die Blume weht, dann leben diese nicht auf, sondern das Gras *vertrocknet* und die Blume *verwelkt*. *Creator spiritus* – oder eher *destructor spiritus*?

Was haben sich die Theologen, die Jes 40 geschrieben haben, gedacht, als sie das Wirken des Geistes Gottes nicht mit dem Wachsen und Blühen des Grases in Verbindung gebracht haben, sondern mit dem Vertrocknen und Verwelken?

Nun, man kann von der ausgeprägten und stark durchreflektierten Schöpfungstheologie des Deuterojesajabuchs insgesamt getrost davon ausgehen, dass dieses sicher auch annimmt, dass Gott für das Wachsen und Blühen der Pflanzen zuständig ist, so etwa explizit Jes 41,19:

In die Wüste gebe ich Zedern, Akazien, Myrten und Ölbäume, in der Steppe setze ich Wacholder, Ulmen und Zypressen dazu.

Doch ganz offenkundig greift Jes 40 hier zu einem rhetorisch sehr starken Mittel, um seine monotheistische Option jenseits jeglichen Zweifels zu begründen: Ja, auch wenn Lebewesen dahinschwinden, dann steht der Geist Gottes dahinter. Gerade auch im Vergehen des Lebens zeigt sich die Schöpfermacht Gottes – diese umfassenden Vorstellungen dürfen von ihm nicht ferngehalten werden.

Dieses theologische Argument der Betonung der umfassenden Schöpfermacht, die auch die negativen Seiten nicht nur nicht ausklammert, sondern betont mit Gott selber in Verbindung bringt, ist in der Deuterojesajaüberlieferung auch anderwärts belegbar, so besonders in der berühmten Passage Jes 45,6–7:

אֲנִי יְהוָה וְאֵין עוֹד
יִצֹר אֹר וּבֹרֵא חֹשֶׁךְ עָשָׂה שְׁלֹם וּבֹרֵא רָע
אֲנִי יְהוָה עָשָׂה כָּל-אֵלֶּה

Ich bin Jhwh und keiner sonst,
der das Licht bildet und die Finsternis schafft, der Heil vollbringt
und Unheil schafft,
ich, Jhwh, bin es, der all dies vollbringt.

Das „Bilden“ des Lichts wird mittels der hebräischen Wurzel יצר „formen“ und das „Vollbringen“ des Heils mittels עשה ausgedrückt, für das „Schaffen“ des Unheils aber wird der spezifische Schöpfungsterminus ברא verwendet, der exklusiv für das Gotteshandeln reserviert ist. In Jes 45 lässt sich also ganz analog zu Jes 40 beobachten, wie die theologische Dimension eines Textes vor allem dann expliziert wird, wenn mögliche Missverständnisse aufkommen könnten: Mit der Destruktion hat Gott nichts zu tun. Dagegen bietet die Deuterjesajaüberlieferung die theologische Explikation und betont ebenso kühn wie gewagt: Gott steht hinter allem.

Nun kann man allerdings fragen, weshalb in Jes 40 besonders der „Geist“ Gottes aktiviert wird. Nun, wie bereits erwähnt, kann רוּחַ alles lufthaft Bewegte von Atem über Windhauch und Wind bis hin zu Geist bedeuten. Dass in Jes 40 רוּחַ יְהוָה und nicht nur יְהוָה genannt ist, dürfte wohl einerseits mit der Bildwelt der Aussage zusammenhängen – das Vertrocknen des Grases und das Verwelken der Blume unter dem warmen Wind lässt sich empirisch beobachten –, andererseits aber auch der Gegenüberstellung mit dem Wort Gottes geschuldet sein – der Geist Gottes und das Wort Gottes gehören in einen Vorstellungszusammenhang (vgl. etwa Jes 34,16–17).

Die Vorstellung einer nicht nur kreativen, sondern allumfassenden Tätigkeit des Geistes in Jes 40 hat auch der späteren Überlieferung Probleme bereitet. Jes 40 ist auch bekannt aus dem deutschen Requiem von Johannes Brahms. Dort erscheint der Text aber in der kürzeren Fassung von 1. Petrus 1,24–25, in der aus Jes 40 zitiert wird:

διότι πᾶσα σὰρξ ὡς χόρτος καὶ πᾶσα δόξα αὐτῆς ὡς ἄνθος χόρτου·
ἐξηράνθη ὁ χόρτος καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν·
τὸ δὲ ῥῆμα κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα.

Denn alles Fleisch ist wie das Gras, und all seine Pracht wie die
Blume des Feldes. Das Gras verdorrt und die Blüte fällt ab,
das Wort des Herrn aber bleibt in Ewigkeit.

Nach dieser Textfassung verdorrt das Gras von selbst, ebenso fällt
die Blüte nicht infolge des Wirkens des Geistes ab, sondern dies
geschieht *sua sponte*.

Diese kürzere Version von Jes 40 im Zitat des 1. Petrusbriefes ist
aber schon älter als das Neue Testament, sie wird auch durch die
Septuaginta von Jes 40,6–8 bezeugt:

φωνὴ λέγοντος βοήσον
καὶ εἶπα τί βοήσω
πᾶσα σὰρξ χόρτος
καὶ πᾶσα δόξα ἀνθρώπου ὡς ἄνθος χόρτου
ἐξηράνθη ὁ χόρτος καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν
τὸ δὲ ῥῆμα τοῦ θεοῦ ἡμῶν μένει εἰς τὸν αἰῶνα

Eine Stimme spricht: Rufe!
Und ich sprach: Was soll ich rufen?
Alles Fleisch ist ja Gras
und all die Pracht des Menschen wie die Blume des Grases.
Das Gras verdorrt und die Blume fällt ab,
aber das Wort unsres Gottes bleibt in Ewigkeit.

Wiederum fehlt die Passage vom Wehen des Geistes Gottes, der das
Verdorren erst auslöst. Eben diese Kurzfassung ist schließlich auch aus
Qumran aus der großen Jesajarolle bekannt: Die Aussage in 40,7, die das
Verdorren des Grases und das Verwelken der Blume auf den Geist Gottes

zurückführt, ist erst durch einen zweiten Schreiber zwischen den Zeilen und dann am rechten Rand nachgetragen worden.

Der Nachtragscharakter von Jes 40,7 lässt sich auch durch inhaltliche Überlegungen stützen: Die Bildwelt von Jes 40,6–8 ist durch die Gegenüberstellung der Vergänglichkeit der Kreatur und des ewigen Bestandes des Wortes Gottes geprägt. Das theologische Anliegen von Jes 40,7 ist aber offenbar genau aus dieser Gegenüberstellung generiert: Wenn das Wort Gottes ewig ist, so muss auch das Schöpferhandeln Gottes ewig sein. Und um dies zu behaupten, schließt nun Jes 40,7 auch das Absterben der Kreatur explizit in das Schöpferhandeln Gottes mit ein und schreibt auch dieses dem Geist Gottes zu.

Nun, das ist zugegebenermaßen ein sehr schwieriger Gedanke, aber noch viel schwieriger ist der Gedanke, Gott und seinem Geist das Absterben der Kreatur nicht zuzuschreiben. Denn dann wäre Gott nicht Gott, sondern allenfalls ein gut informierter Zuschauer seiner Schöpfung. Gottes Geist in Jes 40,7 macht also mehr und anderes, als wir von ihm erwarten – er lässt sich nicht in das Prokrustesbett des *creator spiritus* zwängen. Dieses Aussagemoment dürfte von entscheidender Aktualität für das heutige Reden vom Geist Gottes sein, wenn man den Geist Gottes

ebenso komplex wie Gott zu denken hat, wogegen es eigentlich keine guten Gründe gibt.