

ANIMISTISCHE DENKKONZEPTE
IM ALTEN TESTAMENT

Wissenschaftliche Hausarbeit
Vorgelegt in der Abteilung Missionswissenschaft
Freie Theologische Akademie
Prof. Dr. Klaus W. Müller

Dissertation
M.A. in Biblical and Theological Studies
University of Gloucestershire,
Freie Theologische Akademie

Anzahl der Wörter: 15.724

Nicola Röhrer
Gießen, 2008

INHALTSVERZEICHNIS

1. EINLEITUNG	3
2. WAS IST ANIMISMUS?	5
2.1. Prägung des Begriffs	5
2.2. Animismus als Weltanschauung	6
2.3. Grundkonzepte des Animismus	8
2.3.1. Das Menschenbild	9
2.3.2. Das Weltbild	10
2.4. Animismus versus animistische Denkkonzepte	13
3. DAS ALTTESTAMENTLICHE ISRAEL UND DER ANIMISMUS	15
3.1. Grundsätzliche Unterschiede zwischen Israel und einer animistischen Kultur	16
3.1.1. Der einzigartige Gott	16
3.1.2. Die Beziehung zwischen Gott und den Menschen	17
3.1.3. Gottes Anweisungen an die Menschen	18
3.2. Israels animistisch geprägte Umwelt	20
3.3. Kulturelle Ähnlichkeiten zwischen Israel und seiner Umwelt	23
3.4. Israels Kampf gegen den Animismus	25
3.5. Gottes Offenbarung in Israels Geschichte und Kultur	28
4. ANIMISTISCHE DENKKONZEPTE IM ALTEN TESTAMENT	30
4.1. Beispiele für animistische Denkkonzepte im Alten Testament	30
4.2. Gott gebraucht animistische Denkkonzepte für seine Botschaft	33
4.2.1. Der Name	33
4.2.1.1. Die Bedeutung des Namen im Animismus	33
4.2.1.2. Gott offenbart sein Wesen durch seine Namen	35
4.2.2. Der Traum	37
4.2.2.1. Die Bedeutung des Traums im Animismus	37
4.2.2.2. Gott spricht durch Träume	38
4.2.3. Werfen der Lose	41
4.2.3.1. Werfen der Lose als Form der Divination im Animismus	41
4.2.3.2. Gott gibt seinen Willen durch Werfen der Lose bekannt	42
5. ERGEBNIS	45
BIBLIOGRAPHIE	47

1. EINLEITUNG

Anstoß für das Thema dieser Arbeit war die von Missionaren¹ gemachte Beobachtung, dass Leser mit einem animistischen Hintergrund das Alte Testament anders verstehen – zum Teil sogar leichter und besser. So hält z.B. Lothar Käser in seiner Dissertation fest, dass sich manche Aspekte der christlichen Vorstellungen von Seele und Geist mit den Denkkategorien der Chuuk-Insulaner leichter erfassen und verstehen lassen als mit europäischen.² Da drängt sich die Frage geradezu auf, warum das so ist. Eine These zur Beantwortung ist, dass das AT selbst einen animistischen Hintergrund hat und seine Denkkonzepte animistisch geprägt sind. Diese These soll in dieser Arbeit überprüft werden.

Bernhard Lang weist in der Einleitung zu dem Buch „Anthropological Approaches to the Old Testament“ darauf hin, dass die Begegnung mit Kulturen, die denen aus biblischer Zeit ähneln, zum besseren Verständnis der Bibel beitragen kann. Daher vertritt er die Meinung, dass die Ethnologie³ nicht nur hilfreich ist für die Theologie, sondern sogar notwendig.⁴ Die Ausführungen in dieser Arbeit stützen sich zu einem großen Teil auf die Arbeit von Ethnologen – besonders solchen, die sich intensiv mit animistischen Systemen beschäftigt und diese analysiert haben. Insofern ist die vorliegende Arbeit eine Bestätigung der These Langs, die uralte Wurzeln hat. Bereits Ende des 18. Jahrhunderts wies Johann Gottfried Herder darauf hin, dass zur Interpretation biblischer Texte eine ethnologisch ausgerichtete Grundhaltung vonnöten ist.⁵ Diese und ethnologisches Wissen können Bibellesern auch dabei helfen zu erkennen, dass und inwieweit ihre Interpretation biblischer Texte von Kategorien und Logik ihrer eigenen Kultur geprägt ist.⁶ Eine gewisse Kenntnis des Animismus (Kapitel 1) als Teilbereich der Ethnologie ist also für zweierlei hilfreich: einerseits erhellt sie den kulturellen Hintergrund des Alten Testaments (Kapitel 2) und

¹ Für die gesamte Arbeit gilt, dass exemplarische männliche Bezeichnungen Frauen prinzipiell mit einschließen. Lediglich aus Gründen der leichteren Lesbarkeit wird auf ihre explizite Nennung verzichtet.

² Lothar Käser, *Der Begriff Seele bei den Insulanern von Truk*, Diss., Hohenschäftlarn: Kommissionsverlag Klaus Renner, 1977, S. 333.

³ Ethnologie wird im englischen Sprachraum „Anthropology“ genannt.

⁴ Bernhard Lang, „Introduction: Anthropology as a New Model for Biblical Studies“, *Anthropological Approaches to the Old Testament*, Issues in Religion and Theology 8, Hg. Bernhard Lang, Philadelphia: Fortress, 1985, S.1 u. 17.

⁵ Rainer Neu, „Die Bedeutung der Ethnologie für die alttestamentliche Forschung“, *Ethnologische Texte zum Alten Testament*, Hg. Christian Sigrist/ Rainer Neu, Bd. 1, *Vor- und Frühgeschichte Israels*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1989, S. 11.

⁶ Paul G. Hiebert, R. Daniel Shaw, u.a., *Understanding Folk Religion: A Christian Response to Popular Beliefs and Practices*, Grand Rapids: Baker, 1999, S.24.

andererseits zeigt sie dem europäisch-westlich geprägten Denken neue Wege der Interpretation biblischer Inhalte auf (Kapitel 3). Damit sind die Inhalte und Ergebnisse dieser Ausarbeitung für jeden relevant, der sich mit biblischen Texten beschäftigt, sei es zur eigenen Erbauung, zu Lehr- oder Forschungszwecken. Für Missionare, die in animistisch geprägten Kulturen tätig sind, können sie dabei in besonderer Weise interessant sein.

Die Beschränkung der Fragestellung auf das Alte Testament wurde aufgrund des begrenzten Arbeitsumfanges und der begrenzten Arbeitszeit getroffen. Eine Untersuchung des Neuen Testaments in Bezug auf animistische Denkkonzepte wäre genauso relevant und wünschenswert. Abgesehen davon kann auch das AT nicht erschöpfend, sondern nur in ausgewählten Beispielen behandelt werden. Ziel dieser Arbeit ist vor allem die Sensibilisierung der Theologen den Themenkomplex Animismus betreffend. Angestrebt wird daher ein Überblick über animistische Denkkonzepte, wie sie sich äußern und wo sie im AT auftauchen. Detaillierte Untersuchungen einzelner Aspekte, wie sie unter 4.2. begonnen wurden, können – und werden hoffentlich auch einmal – Inhalt eigener Abhandlungen sein.

2. WAS IST ANIMISMUS?

2.1. Prägung des Begriffs

Der Begriff „Animismus“ wurde als Bezeichnung einer Theorie besonders in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts von Edward B. Tylor geprägt. Er benannte damit eine neue religionsethnologische Theorie, die in evolutionistischem Sinne erklären sollte, wie Religion entstand.⁷ In seinem 1871 erschienenen Werk „Primitive Culture“ führte er aus, worin der Animismus seiner Definition nach bestand. Grundlegend macht ihn „the general belief in spiritual beings“⁸ aus, welcher sich im folgenden in zwei Dogmen teilen lässt, die gemeinsam diese Lehre ausmachen: „first, concerning souls of individual creatures, capable of continued existence after the death or destruction of the body; second concerning other spirits, upward to the rank of powerful deities.“⁹

Tylor wollte erklären, wie der Mensch dazu kam, das Konzept einer „Seele“ zu entwickeln, weil er darin die Ursprünge der Religion sah. Indem der „primitive“ Mensch seine Erfahrungen mit Träumen, Trancezuständen und sein Erlebnis von Krankheit und Tod deutete, schloss er auf die Existenz einer Seele. Diese verlässt ihn vorübergehend – bei Traum und Krankheit – und im Tod endgültig. Im Folgenden zog der Mensch schließlich auch den Schluss auf eine Beseelung von Tieren, Pflanzen und Gegenständen. Die Seelen der Menschen leben nach ihrem Tod weiter und werden von den Lebenden verehrt – dies bildet nach Tylors Theorie den Anfang der Religion. Diese Praxis entwickelte sich laut der historischen Abfolge, die Tylor darauf aufbauend formulierte, weiter zur Verehrung vieler Götter – dem Polytheismus. Aus diesem ging schließlich der Monotheismus hervor. Somit kam dem Animismus das erste Stadium der religiösen Entwicklung der Menschheit zu.¹⁰

Diese Theorie der historischen Abfolge gehört heute jedoch nur mehr in die Wissenschaftsgeschichte und wird in der Ethnologie nicht mehr vertreten. Thiel kritisiert in seinem Artikel in der RGG Tylors Theorie und meint, dieser

⁷ Josef Franz Thiel, *Religionsethnologie: Grundbegriffe der Religionen schriftloser Völker*, Collectanea Instituti Anthropos 33, Berlin: Dietrich Reimer, 1984, S. 22.

⁸ Edward B. Tylor, *Religion in Primitive Culture*, Primitive Culture Part II, 1st Harper Torchbook Edition (Angabe zur 1. Aufl. fehlt), New York: Harper, 1958, S. 10.

⁹ Ebd.

¹⁰ Gerhard Schlatter, „Animismus“, *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart: Kohlhammer, 1988, S. 474.

verkenne „im tiefsten Wesen den Frühmenschen und die Rel[igion]“¹¹, da er von zahlreichen unbewiesenen Voraussetzungen ausgehe, die pure Spekulation und zudem von aktuelleren religionsethnologischen Ergebnissen her abzulehnen seien. Doch zur Zeit ihrer Veröffentlichung übte Tylors Theorie des Animismus großen Einfluss aus – jahrzehntelang.¹²

So stößt man auch heute auf der Suche nach der Bedeutung des Begriffs „Animismus“ zuerst auf Definitionen, die auf Edward B. Tylor verweisen.¹³ Zum Teil wird jedoch auch auf eine allgemeinere Bedeutung hingewiesen – wie z.B. im genannten Artikel von Thiel. Demnach können unter „Animismus“ oder „animistischen Religionen“ auch schriftlose Religionen verstanden werden, bzw. in eingeschränkter Weise der Glaube an Geister und Seelen.¹⁴ In seiner Religionsethnologie von 1984 bemerkt Thiel außerdem, dass die animistische Vorstellung noch gar keine Religion sei. Zur Religion gehöre „das Sich-abhängig-Wissen, das Sich-Unterordnen und anderes mehr“¹⁵, daher sei der Animismus eher eine Weltanschauung zu nennen.¹⁶

2.2. Animismus als Weltanschauung

Der Ethnologe Lothar Käser vertritt die Ansicht, dass der Animismus eine Weltanschauung darstellt, mit einer etwas anderen Begründung. Da Animismus nicht nur religiöse Aspekte umfasst, sondern ebenfalls Naturwissenschaft und Philosophie ist – weil er Antworten auf Fragen aus diesen Lebensbereichen gibt – *muss* er sogar als Weltanschauung verstanden werden.¹⁷ Animismus ist also nicht *noch nicht* Religion, wie aus Thiels Sicht, sondern bei weitem *nicht nur* Religion.

So ist auch eine Definition von Animismus als der Religion schriftloser Gesellschaften oder als Seelen-, bzw. Geisterglaube viel zu kurz gefasst. Erstes

¹¹ Josef F. Thiel, „Animismus: religionswissenschaftlich“, *RGG*, Bd. 1, (Angabe zur 1. Aufl. fehlt) 4. völlig neu bearb. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 1998, Sp. 506.

¹² Ebd., Sp. 505.

¹³ Vgl. genannte Artikel im *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* und *RGG*. Schlatter, „Animismus“, *HrwG*, S. 473-476. Thiel, „Animismus: religionswissenschaftlich“, *RGG*, Sp. 504-506.

¹⁴ Thiel, „Animismus: religionswissenschaftlich“, *RGG*, Sp. 504.

¹⁵ Thiel, *Religionsethnologie*, S. 23.

¹⁶ Dies kann er aufgrund seiner Definition von Religion behaupten, die im Zitat angerissen wurde. Tylors Minimaldefinition von Religion stimmt mit der von Animismus überein („belief in spiritual beings“) und unterscheidet sich damit von der Thiels. Eine Diskussion über die Definition von Religion kann hier aufgrund des Umfangs und der Zielrichtung dieser Arbeit nicht stattfinden.

¹⁷ Lothar Käser, *Animismus: Eine Einführung in die begrifflichen Grundlagen des Welt- und Menschenbildes traditionaler (ethnischer) Gesellschaften für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter*, Erlangen: Ev.-Luth. Mission, 2004, S. 27f.

ist zu pauschal und führt zu einer groben Vereinfachung und verzerrten Wahrnehmung der religiösen Wirklichkeit. Zweites ist zwar nicht falsch, weist aber bloß auf *einen* Aspekt des Animismus hin und ist damit als Definition ungeeignet.

Dieser Glaube an die Existenz und Wirksamkeit von Geistwesen ist jedoch eine zentrale animistische Denkstruktur, die auch heute noch weit verbreitet ist. Käser stellt fest, dass diese von Tylor „Animismus“ genannte Erscheinung weltweit in schriftlosen oder bis vor kurzem schriftlosen Kulturen vorkommt. Außerdem ist sie auch als Basiskonzept in den so genannten Hochreligionen erkennbar – zumindest in deren volkstümlichen Ausformungen, so z.B. im Volksislam und -katholizismus und den entsprechenden Formen des Buddhismus und Schintoismus.¹⁸

Diese Beobachtung teilen u. a. auch der Missiologe Gailyn Van Rheenen sowie der Theologe und Ethnologe Paul G. Hiebert und seine Mitautoren R. Daniel Shaw und Tite Tiénou.¹⁹ Van Rheenen schreibt im Vorwort seines Buches „Communicating Christ in Animistic Contexts“, bevor er mehrere Beispiele aus der Praxis anführt: „Animism is prevalent in every continent and is part of every culture.”²⁰ Im Vorwort zu ihrem Buch „Understanding Folk Religion“ weisen Hiebert, Shaw und Tiénou sogar auf Beispiele aus ihrer Erfahrung im Ausland hin, wo angewandte animistische Praktiken im Widerspruch zu den Lehren der Hochreligionen stehen.²¹

Der oben genannte Grundgedanke des Animismus, dass Geistwesen existieren und Macht ausüben, könnte nun bei westlichen Christen dazu führen, ihn

¹⁸ Ebd., S. 22f.

¹⁹ Sowohl Van Rheenen als auch Hiebert, Shaw und Tiénou füllen den Begriff „Animismus“ anders als Käser. Van Rheenen versteht darunter „the belief that personal spiritual beings and impersonal spiritual forces have power over human affairs and, consequently, that human beings must discover what beings and forces are influencing them in order to determine future action and, frequently, to manipulate their power.” (Gailyn Van Rheenen, *Communicating Christ in Animistic Contexts*, Pasadena: William Carey Library, 1991, S. 20.) Im Gegensatz zu der in dieser Arbeit gebrauchten Definition, die sich auf Käser stützt, ist die von Van Rheenen äußerst eingeschränkt, da sie die weltanschaulichen Gesichtspunkte vernachlässigt und Animismus auf einen einzelnen Aspekt reduziert. Hiebert, Shaw und Tiénou füllen den Begriff „Folk Religion“ ähnlich wie Käser „Animismus“ und verstehen unter „animistic beliefs and practices“ einen Teilaspekt derselben. Zur „Stammesreligion“ gehören ihrer Begriffsbestimmung nach auch Gebiete wissenschaftlicher Fragestellungen („Natural and Social Sciences“) und meistens kleinere Traditionen der Hochreligionen. (Hiebert, *Understanding Folk Religion*, S. 76f.) Sie vertreten somit ähnlich wie Käser ein ganzheitlicheres Konzept als Van Rheenen, jedoch mit einem verwirrenden Begriffsgebrauch. Vor allem ihr Gebrauch von „Folk Religion“ kann zu der von Käser genannten groben Vereinfachung und Verallgemeinerung führen. Um also in diesem Werk Einheitlichkeit in der Begriffsverwendung und -füllung zu wahren, stützen sich die Aussagen hauptsächlich auf Publikationen des Ethnologen Lothar Käser.

²⁰ Van Rheenen, *Communicating Christ in Animistic Contexts*, S. 11.

²¹ Hiebert u.a., *Understanding Folk Religion*, S. 9.

vorschnell mit Okkultismus gleichsetzen zu wollen. Eine solche Gleichsetzung bezeichnet Käser jedoch als „ein schwerwiegendes Missverständnis“²², welches zu einer Fehleinschätzung der Menschen mit animistischem Hintergrund führt und die Wahrnehmung der animistischen Wirklichkeit in erheblichem Maß beeinträchtigt.²³ Der Animismus ist vielmehr ein für einen Menschen aus dem westlichen Kulturkreis fremder Erklärungsrahmen, welchen es zunächst so kennen zu lernen gilt, wie er ist – frei von einer übereilten biblischen Beurteilung, dafür orientiert daran, wie er sich den Menschen darstellt, die ihn benutzen. Aus dieser Perspektive, der emischen²⁴, sollen auch im Folgenden die Grundkonzepte des Animismus dargestellt werden.

2.3. Grundkonzepte des Animismus²⁵

In diesem Abschnitt sollen anhand der Schlagwörter „Menschenbild“ und „Weltbild“ einige Grundstrukturen erörtert werden, die in allen Animismuskomplexen menschlicher Gesellschaften ähnlich und vergleichbar sind. Diese Grundstrukturen existieren in jedem einzelnen Animismuskomplex, obwohl die jeweiligen konkreten Ausprägungen sehr verschieden sein können.²⁶ Sie werden hier um der Übersichtlichkeit und des Umfanges willen stark zusammengefasst und z. T. etwas vereinfachend dargestellt.

Grundsätzlich werden zwei Großtypen des Animismus voneinander unterschieden: es bestehen Komplexe mit und Komplexe ohne Ahnenverehrung. Dieser Unterschied ist fundamental und schlägt sich auch in strukturellen Aspekten nieder.²⁷ Die im Folgenden beschriebenen Grundstrukturen charakterisieren den Animismus jedoch allgemein. Damit werden also beide Typen beschrieben – wo dies nicht der Fall ist, wird explizit darauf hingewiesen.

²² Käser, *Animismus*, S. 26.

²³ Käser führt diese Gleichsetzung hauptsächlich auf den methodischen Fehler zurück, dass in der theologischen oder missiologischen Ausbildung christliche Lehre und animistische Theorie nicht oder nur mangelnd voneinander getrennt werden. Als ein wesentliches Ziel seiner Einführung in den Animismus nennt er daher, diese „eurozentristische Einseitigkeit und Tendenzialität des Verständnisses von Animismus zurechtzurücken.“ Ebd., S. 24-27.

²⁴ Eine emische Beschreibung sprachlicher und kultureller Erscheinungen berücksichtigt den Bezug zu ihrem Funktionssystem (im Gegensatz zu einer etischen Beschreibung). Ebd., S. 12. Eine stark etische Beschreibung des Animismus findet sich bei Philip Steyne, *Machtvolle Götter: Eine Untersuchung über Glaube und Gebräuche des Animismus wie er von Naturvölkern praktiziert wird und wie er heute in allen religiösen Bewegungen vorkommt*, Bad Liebenzell: Liebenzeller Mission, 1993.

²⁵ Die Ausführungen in diesem Abschnitt richten sich ausschließlich nach den Beschreibungen Lothar Käasers aufgrund des oben beschriebenen Begriffsgebrauches, der bei den genannten Autoren fehlenden systematischen Aufarbeitung und ihrer etischen Betrachtungsweise dieser Themen.

²⁶ Ebd., S. 7.

²⁷ Ebd., S. 15.

2.3.1. Das Menschenbild²⁸

In seinem Werk „Fremde Kulturen“ fasst Lothar Käser in zwei Sätzen den Inhalt des Kapitels über Animismus zusammen. Das für den Animismus charakteristische Menschenbild ist dabei so essentiell, dass es darin Erwähnung findet.²⁹ Folglich ist es auch das Thema des ersten Kapitels, das sich mit den Inhalten des Animismus beschäftigt, in seiner Publikation über diese Weltanschauung.³⁰

Zu dieser Thematik ist zuerst grundsätzlich festzuhalten, dass im Denkrahmen des westlich geprägten Menschen Begriffe mit bestimmten Inhalten gefüllt sind, die sich von den in animistischen Kulturen vorhandenen gravierend unterscheiden können oder zumindest nicht deckungsgleich sein müssen. So wird z.B. unter „Seele“ in Europa sowohl der Teil des Menschen verstanden, der den Tod überdauert – im Gegensatz zum Körper –, als man darin auch den Sitz der Emotionen sieht. Hingegen ist der „Geist“ der Sitz der intellektuellen Fähigkeiten– dabei kann auch der Begriff „Geist“ noch ganz andere Bedeutungen haben. Doch nicht allein die Füllung der Begrifflichkeiten unterscheidet diese beiden Kulturkomplexe, sondern auch die Aufteilung des Menschen, bzw. die Zuordnung seiner verschiedenen Aspekte. So besitzt ein Mensch aus der Sicht einer animistischen Kultur meistens mehrere Seelen, die den Tod überdauern. Diese sind aber nicht der Sitz der Emotionen – jener wird oft in einem körperlichen Organ gesehen, welches dann häufig auch der Sitz des Intellekts und Charakters ist. Allerdings besitzen diese „Seelen“ auch einen solchen Sitz der Emotionen, des Intellekts und des Charakters (Käser benutzt hier erstmals das Akronym SEIC um begrifflichen Missverständnissen vorzubeugen³¹) – sie *sind* es nicht, aber sie *besitzen* einen solchen. Damit unterscheidet sich auch der animistische Seelenbegriff fundamental vom europäischen und um der Deutlichkeit Willen ist der – auch von Käser geprägte – Begriff des „geistartigen Doppels“³² dem der „Seele“ vorzuziehen. Solche „geistartigen Doppel“ besitzen also gleichermaßen Personhaftigkeit wie der Mensch, zu dem sie gehören, was bedeutet, dass sie als individuelle Persönlichkeiten und als unabhängig vom Körper in Bezug auf ihr Denken, Fühlen und Wollen angese-

²⁸ Ebd., S. 41-50; 195-201; 209-214. Lothar Käser, *Fremde Kulturen: Eine Einführung in die Ethnologie für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter in Übersee*, 1997, 3. Aufl., Bad Liebenzell: Liebenzeller Mission, 2005, S. 229f.

²⁹ Käser, *Fremde Kulturen*, S. 225.

³⁰ Käser, *Animismus*, S. 39-58.

³¹ Ebd., S. 181.

³² Ebd., S. 109f.

hen werden. Diese geistartig gedachten Wesen sind nicht unmittelbar an den Körper gebunden oder in diesem eingeschlossen, wie es in westlichen Kulturkreisen von der Seele gedacht wird, sondern leben in der Regel in dessen Nähe – und führen eine eigene Existenz als Persönlichkeit. Eines dieser geistartigen Doppel nun hat eine herausgehobene Stellung inne, das sich durch zweierlei besonders von den anderen unterscheidet: Erstens setzt nur dieses eine die Persönlichkeit des Menschen nach seinem Tod fort (und kann ein Ahnengeist werden); zweitens gilt es als das Wesen, dessen Erlebnisse den Inhalt von Träumen bilden. Daher wird es auch „Traumego“ genannt. Prinzipiell ist es unsichtbar, doch gibt es Situationen, in denen es sichtbar wird (so gilt z.B. eine menschliche Gestalt, die im Traum gesehen wird, als das Traumego der zugehörigen Person). Seine Aufgabe besteht darin, die Gesundheit und Unversehrtheit des Körpers zu erhalten, indem es ihn z.B. durch Träume warnt. Wie bereits unter 2.1. bei Tylors Ansichten erwähnt, kann das Traumego den Körper vorübergehend verlassen – was jedoch zu einer eingeschränkten Funktionsfähigkeit führt. So fehlt dem Menschen z.B. im Schlaf das Bewusstsein.³³ Längere Abwesenheit des Traumegos führt zur Erkrankung der Person und – falls es nicht zurückkehrt oder zurückgeholt werden kann – zu ihrem Tod. Nur wenn es anwesend ist, ist Leben überhaupt möglich, erst dann ist die Person vollständig und erscheint auch als Persönlichkeit vollkommen.

2.3.2. Das Weltbild³⁴

Weltbilder stellen ein Gesamtkonzept der Natur des Kosmos mit allem, was er beinhaltet, dar. Es erklärt den Menschen die Welt und begründet sozioökonomische Gegebenheiten. Ein animistisches Weltbild machen folgende von Käser formulierte Grundprinzipien aus:

1. „Die Welt besteht aus materiellen Dingen und Wesen,
2. aus geistartig gedachten Dingen und Wesen,
3. die räumlich und zeitlich nicht scharf voneinander zu trennen sind, also zusammen die real existierende Welt bilden,
4. die sich gegenseitig in tief greifender Weise beeinflussen, wobei es Hinweise darauf gibt, dass den geistartigen Dingen und Wesen ein größeres begriffliches Gewicht, größere Wirkungen und Wirkungsmöglichkeiten zugeschrieben werden.
5. In dieser so gearteten Welt existiert dazu ein (in der Ethnologie) Mana genanntes Prinzip, das außerordentliche Wirkungen erzielt.“³⁵

³³ Hierbei weist Käser allerdings ausdrücklich daraufhin, dass man daraus nicht schließen kann, Schlaf sei eine direkte Folge der Trennung des Menschen von seinem Traumego. Ebd., S. 209.

³⁴ Ebd., S. 59-67; 71-77; 85; 101-105; 115f; 270; 293; 303; 321-323.

Punkt 2 deutet an, dass das Prinzip des geistartigen Doppels, das oben für den Menschen dargestellt wurde, nicht ausschließlich für diesen gilt. Auch Dinge und Tiere können ein geistartiges Doppel besitzen. Diese geistartigen Doppel sind für Animisten genauso real wie materielle Dinge oder Wesen. Neben den geistartigen Doppel gibt es auch andere geistartige Wesen (zu denen auch Ahnengeister zählen), die neutral, bössartig oder gutartig sein können. Dies entscheidet sich an ihrer neutralen, feindlichen oder freundlichen Haltung den Menschen gegenüber. Auch diesen Geistwesen wird ein SEIC, also Personhaftigkeit zugesprochen.

Es gibt also neben der materiellen auch eine geistartige Welt – die Gesamtheit der geistartigen Doppel und anderer Geistwesen. Diese „Parallelwelt“ zeichnet sich im Gegensatz zur sichtbaren Welt dadurch aus, dass Geistwesen zwar gemeinsam mit ihrem materiellen Gegenstück neu entstehen, aber nicht wie dieses vergehen. Auch gibt es geistartige Dinge und Wesen, die nie eine solche Entsprechung besaßen. Die Anzahl der Geistwesen steigt also weiterhin an.

Die gesamte Welt in ihren materiellen und geistartigen Aspekten ist außerdem von einer hierarchischen Ordnung gekennzeichnet, die durch das Mana (siehe unten) bestimmt ist. Zuerst stehen Tiere und böse Geistwesen, gefolgt von Menschen und ihren geistartigen Doppeln. Darüber stehen die Ahnengeister, über welchen hochrangige gutartige Geistwesen angeordnet sind. Über allen steht ein so genanntes Höchstes Wesen, das in der Regel die Welt geschaffen und sich danach in weite Ferne zurückgezogen hatte. Im alltäglichen Leben ist es für den Animisten ohne Bedeutung.

Die animistischen Ansichten über Geistwesen führen zu einem vom westlichen verschiedenen Verständnis von Diesseits und Jenseits: Als sichtbare und unsichtbare Welt existieren sie – und damit auch der Mensch als Körper und geistartiges Doppel – gleichzeitig und nebeneinander. Daher rührt auch die eindeutige Diesseitsorientierung animistischer Religionsformen. Begünstigt wird diese auch durch die Meinung, dass der Mensch seinen Lebenswandel nicht im jenseitigen Leben zu verantworten hat, Höllen- oder Gerichtsvorstellungen fehlen im Allgemeinen. Da der Mensch wenn, dann im diesseitigen Leben mit Unheil, Krankheit oder Tod für Verfehlungen gestraft wird, richtet sich sein Verhalten zuallererst auf die Sicherung dieser Existenz. Verfehlungen

³⁵ Ebd., S. 65.

schuldig macht er sich durch jeden Akt der Unfreundlichkeit den Mitgliedern seiner eigenen Gruppe gegenüber (Normverletzungen gegen Gruppenfremde bleiben in der Regel ohne Folge). Diese erregen den Zorn der gutartigen Totengeister, die daraufhin eine Bestrafung folgen lassen, die immer die Gruppe als Gesamtheit trifft.

Um Punkt 4 der oben genannten Grundprinzipien zu veranschaulichen, muss das in Punkt 5 erwähnte „Mana“ näher erklärt werden. „Mana“ ist die Typusbezeichnung für alle Erscheinungen dieser Art und dient im Weltbild der Animisten dazu, das Prinzip von Ursache und Wirkung zu erklären. Oben wurde Mana definiert als das „außergewöhnlich Wirkungsvolle“ – an dieser Formulierung wird bereits ersichtlich, dass Mana unpersönlich ist. Allerdings wäre es auch nicht völlig zutreffend, Mana als Macht oder Kraft zu bezeichnen, da sein Bedeutungsspektrum noch mehr umfasst.³⁶ Es ist eher zu charakterisieren als eine „Eigenschaft von Vorgängen, Dingen, Orten, Zeiten und Wesen, die sich darin zeigt, dass diese sich als unerwartet oder außerordentlich wirkungsvoll erweisen.“³⁷ Mana kann demnach auch Autorität, Status, Glück, Wunder oder Gültigkeit eines Dokuments umfassen. Prinzipiell ist Mana wertneutral, je nach seiner Wirkung wird es dann jedoch aus subjektiver Sicht als gutes oder böses Mana beurteilt. Es können sowohl materielle als auch geistartige Dinge, Orte und Wesen Mana besitzen. Weisen nun Vorgänge, Dinge, Orte, Wesen oder Zeiten Mana auf, so sind sie „tabu“. Dies bedeutet, dass ihnen gegenüber ein gewisses Respektverhalten geboten ist und mit nachteiligen Folgen zu rechnen ist, sollte man dagegen verstoßen. Meist wird durch Zufall entdeckt, dass etwas oder jemand Mana innehat, doch kann man Dinge oder Menschen auch gezielt damit versehen oder ihr Mana erhöhen. Dies geschieht besonders im Rahmen einer Handlung, die meist strengen Regeln folgt – eine solche Handlung stellt ein Ritual dar. Ein Ritual ist z.B. auch notwendig um ein Medikament herzustellen und es mit heilender Kraft auszustatten. Die Ursache für Krankheiten sind meistens böse Geistwesen. Es können auch Menschen Rituale durchführen, die andere krank werden lassen, oder bei anderen Krankheit bewirken, indem sie ihnen gegenüber negative Gefühle hegen, wie z.B. Neid. Da der Besitz von Mana für den Menschen Macht und Status bedeutet, ist es für

³⁶ Hiebert, Shaw und Tiénoù vergleichen Mana mit „supernatural electricity“, was es für einen westlich geprägten Menschen, der zum ersten Mal mit Mana zu tun hat, leichter verständlich macht, aber eben auch in der Bedeutung einschränkt. Hiebert u.a., *Understanding Folk Religion*, S. 68.

³⁷ Ebd., S. 73.

ihn erstrebenswert. Es gibt auch in jeder animistischen Gesellschaft Menschen, die sich in besonderer Weise auf Mana verstehen, weil sie z.B. die Rituale kennen, und infolgedessen besonders viel Mana besitzen. Solche Personen sind auch in der Lage, Wissen aus dem Jenseits zu beschaffen, das für Animisten zur Sicherung ihrer Existenz notwendig ist, weil es Handlungsanweisung in Krisensituationen aller Art bereit stellt. Im Animismuskomplex ohne Ahnenverehrung ist diese Person der Schamane, dessen Traumego das Jenseits besucht und dort in Kontakt mit Hilfsgeistern tritt. Das Medium übernimmt in animistischen Kulturen, in denen Ahnenverehrung eine große Rolle spielt, die gleiche Funktion, jedoch auf eine andere Art: Es erhält Besuch von einem Toten-, Ahnen- oder Fremdgeist aus dem Jenseits, der es als sein Sprachrohr benutzt um zu den versammelten Menschen zu sprechen.

Die Beziehungen zwischen Diesseits und Jenseits sind also ausgesprochen vielfältig, die Einflüsse und Wirkungen aus dem Jenseits ins Diesseits sind jedoch häufiger und nachhaltiger als umgekehrt. Philip Steyne weist in seinem Buch „Machtvolle Götter“ in diesem Zusammenhang darauf hin, dass es im Animismus unmöglich ist, zwischen Religiösem und Säkularem zu unterscheiden – im Sinne eines westlichen Verständnisses derselben. Für einen westlich geprägten Menschen gehört alles, was geistartig oder spirituell ist, in den Bereich der Religion, doch nach animistischer Ansicht hat alles, was in der sichtbaren Welt passiert, auch seine spirituelle Koordinate.³⁸ Für den Animisten gibt es nichts, das nicht mit Geistwesen zu tun hat, daher sind die Lebensbereiche aus seiner Sicht nicht voneinander getrennt, wie es aus der Sicht eines westlichen Menschen der Fall ist – er trennt Religion, Medizin, Technik und andere Bereiche klar voneinander. Aus diesem Grund ist Animismus nicht eine Religion, sondern eine Weltanschauung zu nennen, die ein charakteristisches Menschen- und Weltbild beinhaltet.

2.4. Animismus versus animistische Denkkonzepte

Abschließend zu den Erklärungen zum Animismus ist nun noch darauf hinzuweisen, dass es nicht die Absicht dieser Arbeit ist, die Kultur des alttestamentlichen Israel, die das Alte Testament auch sprachlich prägt, als animistisch aufzufassen (siehe auch 3.1. und 3.4.). Vielmehr geht es darum, Parallelen im Denken aufzuzeigen. Nicht animistische Grundkonzepte sollen aufgedeckt

³⁸ Steyne, *Machtvolle Götter*, S. 41.

werden, sondern es soll darauf hingewiesen werden, dass manche gewissermaßen an der Oberfläche liegenden Denkstrukturen oder -konzepte, die im AT auftauchen, von animistischem Denken insofern geprägt sind, als dass sich erst durch eine Erklärung vom Animismus her ihre Bedeutung erschließt. Warum und in welchem Maß Israel vom Animismus geprägt war, wird das folgende Kapitel beleuchten.

Da unter 2.3. aufgrund des Umfangs dieser Arbeit jedoch nur auf die grundlegenden Prinzipien des Animismus hingewiesen werden konnte, wird es in den Kapiteln 3 und 4 z. T. erforderlich sein, näher auf darauf aufbauende Denkstrukturen oder Praktiken einzugehen um die Ähnlichkeiten zum alttestamentlichen Denken aufzuzeigen.

3. DAS ALTTESTAMENTLICHE ISRAEL UND DER ANIMISMUS

Es bestehen unter Theologen einander diametral entgegengesetzte Ansichten über das Verhältnis der biblischen Offenbarung zu animistischen Praktiken und Vorstellungen. So bemüht sich der Vertreter der religionsgeschichtlichen Theorie³⁹ Alfred Bertholet in seinem Buch „Die Religion des Alten Testaments“ durch seine Auswahl alttestamentlicher Texte aufzuzeigen, dass zahlreiche Kulte animistischer Prägung (z.B. Ahnen-, Baum-, Quellkult) in Israel bestanden.⁴⁰ Philip M. Steyne hingegen, der von anderen Voraussetzungen⁴¹ ausgeht, vertritt die Meinung, dass die göttliche Offenbarung „als Gegensatz [zur animistischen Kultur] in die Welt hineingegeben wurde, um sie bloßzustellen“ und das AT „im Grunde genommen ein Bollwerk gegen den Animismus“ ist.⁴²

Im Folgenden wird nun dargestellt, dass sich das alttestamentliche Volk Israel gewissermaßen im Spannungsfeld zwischen diesen beiden Polen befand. Denn in diesem Kapitel soll aufgezeigt werden, dass und wo gravierende Unterschiede zwischen der israelitischen und einer animistischen Kultur bestehen, aber auch, dass und wo Ähnlichkeiten existieren. Dabei wird deutlich, dass alttestamentliche Lehraussagen und göttliche Anweisungen tatsächlich in klarem Gegensatz zu animistischen Überzeugungen stehen (3.1.), aber auch, dass Israel durch die Kulturen, die es umgaben, animistischen Einflüssen ausgesetzt war (3.2.). Israel war in seine kulturelle Umgebung eingebettet, folglich ist mit Überschneidungen im Denken und zumindest oberflächlichen Ähnlichkeiten zu rechnen (3.3.). Gottes Volk sah sich daher ständig mit der Herausforderung konfrontiert, sich immer wieder abzugrenzen, was mit Schwierigkeiten verbunden war (3.4.). In diese wechselhafte Geschichte hinein offenbarte sich Gott, tat seine Anweisungen (und mehr) einem von unterschiedlichen Kulturen

³⁹ Die religionsgeschichtliche Theorie vertritt ein evolutionistisches Geschichtsverständnis. Sie erklärt Ähnlichkeiten und Parallelen der biblischen zu altorientalischen Religionen damit, dass Anschauungen aus der Umwelt übernommen wurden und sich das Besondere der biblischen Religion erst mit der Zeit entwickelte. Dies widerspricht jedoch dem biblischen Selbstverständnis als Offenbarung, das auch dieser Arbeit zugrunde liegt. Laut Schmid spricht auch die „Lebendigkeit geschichtlicher Vorgänge“ gegen die Annahme einer „einlinigen Entwicklung.“ Manfred Dreytza, Walter Hilbrands u.a., *Das Studium des Alten Testaments: Eine Einführung in die Methoden der Exegese*, Bibelwissenschaftliche Monographien 10, 2002, 2. überarb. Aufl., Wuppertal: Brockhaus, 2007, S. (148-)150.

⁴⁰ Vgl. das Inhaltsverzeichnis in Alfred Bertholet, *Die Religion des Alten Testaments*, Religionsgeschichtliches Lesebuch 17, (o.J. der 1. Aufl.) 2. erweiterte Aufl., Tübingen: Mohr, 1932, S. Vf.

⁴¹ Steyne setzt im Gegensatz zu Bertholet das biblische Offenbarungsverständnis voraus, vgl. Steyne, *Machtvolle Götter*, S. 13 und Bertholet, *Die Religion des Alten Testaments*, S. III.

⁴² Steyne, *Machtvolle Götter*, S. 168f.

geprägten Volk kund, wobei er sich nicht scheute, ihre Denkkonzepte zu benutzen um sich verständlich zu machen (3.5.).

3.1. Grundsätzliche Unterschiede zwischen Israel und einer animistischen Kultur

Aufgrund des Umfangs dieser Ausarbeitung ist es an dieser Stelle nicht möglich, das alttestamentliche Menschen- und Weltbild detailliert darzustellen, obwohl es wünschenswert wäre.⁴³ Der Fokus dieses Kapitels liegt daher auf augenscheinlichen Unterschieden in den Grundlagen und einigen ihrer Auswirkungen, die die Verschiedenheit Israels von einer animistisch geprägten Gesellschaft veranschaulichen.⁴⁴ Der grundlegende Unterschied liegt im Wesen Gottes begründet (3.1.1.), welches Auswirkungen auf die Beziehung zwischen Gott und den Menschen (3.1.2.) und den Menschen untereinander (3.1.3.) hat. Das stellt so ähnlich auch John H. Walton in seinem Werk „Ancient Israelite Literature in its Cultural Context“ fest. Er schreibt, dass Israel eine in seiner Umwelt „unique theological perspective“ besitzt, wobei gilt: „the primary distinction between Israel and the surrounding world is the concept of deity.“⁴⁵ Als zweites Element, das Israel von den Kulturen in der Umgebung unterscheidet, nennt er den Bund zwischen Gott und seinem Volk. Dieser, so legt er dar, wirkt sich auch auf die israelitische Gesetzgebung aus, die unmittelbar auf Gottes Offenbarung zurückgeht und damit ebenfalls einzigartig im Alten vorderen Orient ist.⁴⁶

3.1.1. Der einzigartige Gott

Der alttestamentliche Glaube kennt nur einen einzigen Gott und nichts und niemand auf dieser Welt ist ihm vergleichbar. Das sagt dieser Gott über sich selbst aus (z.B. Jes 43,10f; 46,9; Joel 2,27) und es wird von Menschen bekannt – sowohl von Mitgliedern seines erwählten Volkes (z.B. 2Mose 15,11; 1Kön 8,23; Ps 77,14; 86,8; 89,7.9; 95,3; 113,5; Jer 10,6f), als auch von anderen (z.B.

⁴³ Dabei wäre auch zu berücksichtigen, dass das AT viele Jahrhunderte israelitischer Geschichte umfasst und sich Kultur mit der Zeit verändert. Es wäre eine eigene Untersuchung wert, der Frage nachzugehen, ob und wie sich die Häufigkeit oder Bedeutung biblischer Berichte über animistische Vorstellungen und Praktiken in der Chronologie Israels verändert.

⁴⁴ Häufig werden die Unterschiede aus Gründen der deutlicheren Darstellung auch im Gegensatz zur Umwelt Israels dargestellt – dies greift gewissermaßen den Ausführungen des darauf folgenden Abschnittes (3.2.) voraus.

⁴⁵ John H. Walton, *Ancient Israelite Literature in its Cultural Context: A Survey of Parallels Between Biblical and Ancient Near Eastern Texts*, Grand Rapids: Zondervan, 1989, S. 236.

⁴⁶ Ebd., S. 237.

2Mose 18,11). Als Beispiel sei hier 2Sam 7,22 zitiert; dort sagt David Folgendes im Gebet zu Gott: „Darum bist du groß, Herr, HERR! Ja, niemand ist dir gleich, und es gibt keinen Gott außer dir, nach allem, was wir mit unseren Ohren gehört haben.“ Der Gott Israels ist einzig und unvergleichlich – das unterscheidet ihn grundlegend von allen verehrten Geistwesen in animistischen Gesellschaften. Diese Überzeugung ist so grundlegend für den biblischen Glauben, dass die Israeliten es tagtäglich beteten (vgl. 5Mose 6,4-9). Außerdem ist alle Macht allein in Gottes Hand, er steht über allem und allen. Niemand kann ihm seine Macht nehmen oder ihn durch Tricks oder Bestechungen dazu bringen, sie abzugeben. Darum gebührt auch ihm allein alle Verehrung und Anbetung und er reagiert mit Recht eifersüchtig, wenn sein Volk sich von ihm abkehrt (5Mose 6,14f).⁴⁷ Dieser Gott ist nicht launenhaft oder wankelmütig wie die Ahnengeister, sondern absolut vertrauenswürdig, denn er legt sich auf seine Versprechen fest, die er den Menschen gegeben hat.⁴⁸ Er hat die Welt und alles, was darin ist, erschaffen, sich danach aber nicht wie das Höchste Wesen im Animismus in weite Ferne zurückgezogen um forthin distanziert von und uninteressiert an den Menschen seine Existenz fortzuführen, sondern er sucht die persönliche Beziehung zu ihnen.

3.1.2. Die Beziehung zwischen Gott und den Menschen

Dieser einzige und unvergleichliche, dieser gute und vertrauenswürdige Gott lässt es sich viel kosten, seine Beziehung zu den Menschen aufzubauen und zu erhalten. Er erwählte Abraham und ließ ein Volk aus ihm erwachsen, das er zu seinem Eigentum machte. Immer wieder in der Geschichte seines Volkes griff er ein und half ihm. So erlöste er die Israeliten von der Sklaverei in Ägypten und schenkte ihnen in zahlreichen Schlachten und Kriegen den Sieg. Er ernährte, kleidete und beschützte sein Volk auf der vierzigjährigen Wanderung durch die Wüste und schenkte ihnen schließlich eigenes Land, wobei er ihnen auch die Eroberung ermöglichte.

Gott ist jedoch nicht nur an Israel als Kollektiv interessiert, sondern er liebt jeden einzelnen Menschen und wünscht sich eine individuelle persönliche Beziehung. Dabei macht er keine Unterschiede zwischen den einzelnen, sondern ist völlig unparteiisch – Alter, sozialer Status, finanzielle Mittel oder religiöse

⁴⁷ Van Rheeën, *Communicating Christ in Animistic Contexts*, S. 106f u. 111.

⁴⁸ Steyne, *Machtvolle Götter*, S. 172.

Ämter beachtet er nicht, wie es die Geistwesen im Animismus tun.⁴⁹ Darüber hinaus ist Gott – ganz und gar im Gegensatz zu animistischen Geistwesen, die nur ihrer eigenen Gruppe verbunden sind – kein territorialer, sondern ein universaler Gott.⁵⁰ Von Anfang an sollte Israel dazu dienen, auch andere Völker mit Gott bekannt zu machen (1Mose 12,3).

Ein weiterer gravierender Unterschied zwischen einem animistischen System und dem biblischen Glauben ist, dass beim ersten die Menschen sich bemühen, das Wohlwollen der Geistwesen zu erringen, während das AT an zahlreichen Stellen bezeugt, dass Gott sich bemühte, sein Volk zurück zu gewinnen. Mi 7,18-20 macht deutlich, dass der Gott der Bibel auch in seiner Verggebungsbereitschaft unvergleichlich ist: Er vergibt, weil er Gefallen an Gnade hat, nicht weil ihn die Menschen mit Opfern oder Ritualen gnädig stimmen würden oder auch nur könnten. Gott kann nicht manipuliert werden, Menschen sind nicht in der Lage, sich seiner auf irgendeine Weise zu bedienen, die er nicht gestattet. Sie können sich ihm nur im Gehorsam unterordnen und sein Angebot einer liebevollen Beziehung annehmen.

3.1.3. Gottes Anweisungen an die Menschen

Diese vom Animismus so verschiedene Beziehung zwischen Gott, bzw. den Geistwesen und den Menschen, verlangt auch eine völlig andere Einstellung zum Leben. Steyne weist darauf hin, dass der Animist sein eigenes Schicksal bestimmen will. Er ist den ihm übergeordneten Geistwesen verpflichtet, aber er benutzt sie auch um seine eigenen Ziele zu erreichen. Dieses Nützlichkeitsprinzip hat keinen Platz im biblischen Glauben, vielmehr sind Gerechtigkeit und Wertschätzung gegenüber den Menschen gefordert. Das zeigt sich am Wertesystem Israels, das sich von dem der umliegenden Völker unterschied – als Illustration für diesen Punkt nennt Steyne den Dekalog (2Mose 20,1-17).⁵¹ Die Anweisungen Gottes, die auf den Dekalog folgen, das so genannte Bundesbuch (2Mose 20,22-23,33), weisen ebenfalls einen deutlichen Unterschied zur Umwelt auf. So wird z.B. die Talionsformel auch auf Sklaven angewendet (2Mose 21,26f), womit ihrem Leben erheblicher Wert zugesprochen wird. – Dieser Befund ist im Alten vorderen Orient ohne Parallelen.⁵² Sklaven waren

⁴⁹ Ebd., S. 173f.

⁵⁰ Hiebert u.a., *Understanding Folk Religion*, S. 83.

⁵¹ Steyne, *Machtvolle Götter*, S. 168f.

⁵² Nahum M. Sarna, *Exodus*, The JPS Torah Commentary, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1991, S. 127.

meist Ausländer und daher nicht Mitglieder der eigenen Gruppe, aus animistischer Sicht wäre es folglich völlig legitim, sie als minderwertig zu betrachten und dementsprechend zu behandeln.

Neben Anweisungen Gottes, die sich von Richtlinien animistischer Gesellschaften stark unterscheiden, enthält das Alte Testament auch solche, die animistische Praktiken konkret verbieten. So wenden sich z.B. die Verbote in 5Mose 18,9-13 gegen „Zauberer, Beschwörer, Magier, Bannsprecher, Totenbeschwörer, Wahrsager“ und ihre Praktiken, die „ein Greuel für den HERRN“ sind. Diese Dinge sind aber (wenn auch vielleicht unter anderer Bezeichnung) Teil animistischer Rituale und vertraute Arbeit der Schamanen oder Medien, wenn sie lebensnotwendiges Wissen aus dem Jenseits beschaffen.

Manche im AT vorgeschriebene Handlungen wie Opfer oder Reinheitsvorschriften sind hingegen animistischen, in der Umwelt Israels verbreiteten Praktiken auffallend ähnlich (vgl. 2.3.). Doch auch hier besteht eine schwerwiegende Differenz, worauf der Theologe G. Ernest Wright hinweist. Er schreibt, dass in Israel wahre Anbetung, echter Gottesdienst („worship“ im Original) mit der richtigen inneren Einstellung Gott gegenüber beginnt, während der Kult der Umwelt auf der Überzeugung beruhte, dass die Handlungen einer einzelnen Person in sich wirksam sind. Diese innere Einstellung beschreibt Wright mit den Worten „fear (holy reverence), faith, trust and love.“⁵³ Dies bringt Hiebert in einem seiner Werke auf den Punkt, indem er schreibt, dass der Unterschied zwischen Magie und Anbetung/ Gottesdienst („worship“) nicht in der Form, sondern eben in der Einstellung liegt.⁵⁴ Die Israeliten waren dazu angehalten ihre Opferhandlungen eben nicht magisch zu verstehen, in dem Sinn, dass sie als Rituale etwas bewirkten oder Gott dadurch zu etwas bewegt oder gar gezwungen werden konnte. Ganz im Gegenteil sollten sie dem inneren Wunsch nach ungetrübter Gemeinschaft mit ihrem Gott entspringen und Ausdruck ihrer Dankbarkeit und auch ihres Bedürfnisses nach Vergebung sein.

Das allerdings zwischen dem, wie Gott es ursprünglich gedacht hatte, und dem, wie es von seinen Priestern dann z. T. gehandhabt wurde, Diskrepanzen auftreten konnten, leuchtet ein. Mit dieser Thematik beschäftigt sich Abschnitt 3.4. Doch sollte durch obige Ausführungen offensichtlich sein, dass eine solche

⁵³ G. Ernest Wright, *God Who Acts: Biblical Theology as Recital*, Studies in Biblical Theology 8, 1952, 7. Aufl., London: SCM, 1964, S. 27.

⁵⁴ Paul G. Hiebert, *Anthropological Insights for Missionaries*, Grand Rapids: Baker, 1994, S. 224.

Handhabe nicht im Sinne Gottes sein kann und im Widerspruch zu seiner Offenbarung im Alten Testament steht.

Zusätzlich festzustellen bleibt noch, dass das Alte Testament das Prinzip des Mana nicht bezeugt. Inwieweit es in den Vorstellungen der Menschen bestanden haben mag, ist eine Frage, die eine eigene Untersuchung wert wäre. Ebenfalls interessant wäre eine Analyse des alttestamentlichen Seelenbegriffs auf mögliche inhaltliche Überschneidungen mit der Auffassung des geistartigen Doppels.⁵⁵ In dieser Hinsicht prinzipiell gemeinsam ist dem biblischen Glauben und einem animistischem System, dass sie von der Existenz einer geistartigen Welt, bzw. geistartigen Wesen überzeugt sind. Jedoch sei hier im Anschluss an die abschließenden Ausführungen in 2.2. darauf hingewiesen, dass die animistische geistartige Welt von völlig anderer Qualität ist als die biblische, und die Geistwesen des Animismus daher weder mit den Engeln noch mit den Dämonen der Bibel gleichzusetzen sind.

3.2. Israels animistisch geprägte Umwelt

Oben wurden immer wieder bereits Unterschiede zwischen Israel und den Völkern in seiner Umgebung genannt – neben den expliziten Verschiedenheiten zum Animismus. Nun soll anhand einiger Beispiele gezeigt werden, dass Israels Umwelt tatsächlich animistisch geprägt war.⁵⁶

In Beschreibungen der Religionen der geographischen Umgebung Israels tauchen immer wieder Vorstellungen und Praktiken auf, die auf ein animistisches Weltbild schließen lassen. Diese Ansicht vertritt auch Steyne, der die Gebräuche des Animismus als typisch für diese Völker bezeichnet.⁵⁷ Herbert Niehr beschreibt z.B. in seinem Werk „Der höchste Gott“ auch die syrisch-kanaanäische Religion im 1. Jahrtausend vor Christus und schildert die Existenz von Verwünschungen, Amuletten und Schutzgöttern von Oasen und Quel-

⁵⁵ Hierzu ist besonders der Hinweis von Shaul Shaked in seinem RGG-Artikel über das Judentum im Iran interessant, wo er feststellt, dass der Schwerpunkt der in Qumran gefundenen Schrift „Handbuch der Disziplin“ auf dem Ursprung der zwei guten und bösen Geistwesen liegt, die jedem Menschen innewohnen und seinen religiösen Charakter bestimmen. Shaul Shaked, „Iran: IV. Religionsgeschichte: 2. Judentum“, RGG, Bd. 4, (o.J. der 1. Aufl.) 4. völlig neu bearb. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 2001, Sp. 225.

⁵⁶ Da systematische, emische Beschreibungen – wie Lothar Käfers Darstellung des Animismus – dieser Gesellschaften nicht vorhanden sind und eine Erstellung derselben nicht mehr möglich ist, weil diese Kulturen in dieser Weise nicht mehr existieren, ist es erforderlich Rückschlüsse auf die konzeptionellen Grundlagen zu ziehen. Diese Rückschlüsse beziehen sich auf das zugrunde liegende Welt- und Menschenbild und werden anhand der überlieferten, schriftlichen und nicht-schriftlichen Zeugnisse des Alltags, Kultwesens und Staatswesens gezogen.

⁵⁷ Steyne, *Machtvolle Götter*, S. 176.

len.⁵⁸ „Kraftplätze“ wie Oasen und Quellen sind dem Animismus bekannt als Orte, die besonders viel Mana besitzen.⁵⁹ Amulette und Talismane haben magische Wirkung, da sie mit Mana versehen sind oder wurden, und dienen dazu Böses fernzuhalten oder Gutes herbeizuholen.⁶⁰ Als sprachliches Ereignis, von dem man außerordentliche Wirksamkeit im Sinne von Mana erwartet, zählt – neben Gebet – eben auch der Fluch.⁶¹

Auch Wiggermann erwähnt Amulette, die im Alten vorderen Orient Verbreitung gefunden hatten: Steinamulette in Form von Tieren wurden wohl am Körper getragen um die positiven Eigenschaften des Tieres auf den Träger zu übertragen. Außerdem beschreibt er die Tatsache, dass während der Zeremonie einer Verwünschung Haare und Nägel des Opfers seine Gegenwart repräsentieren können.⁶² – Eine Ansicht, die ebenfalls animistischer Weltanschauung entspricht.⁶³

Ein anderes Beispiel gibt Oswald Loretz in seinem Artikel „Nekromantie und Totenevokation in Mesopotamien, Ugarit und Israel“. Er schreibt, dass Zeugnisse aus diesen Gebieten zu erkennen geben, dass der Verkehr mit den Toten weit verbreitet war und als ein gemeinsames Kennzeichen dieser Kulturen anzusehen ist.⁶⁴ Dies erinnert an die Tätigkeiten des Mediums im Animismuskomplex mit Ahnenverehrung. Dass die Ahnen eine wichtige Rolle spielten, stellt Loretz fest, wenn er schreibt, dass die Ugariter⁶⁵ davon überzeugt waren, dass die Ahnen u. a. Haus und Familie ihrer Nachkommen beschützen und Heilung bei Krankheit verheißen.⁶⁶ Weiter legt Loretz dar, dass in Mesopotamien der Berufszweig des Totenbeschwörers bekannt war, der wohl in erster Linie ein Fachmann mit der Fähigkeit war, die Totengeister aus der Unterwelt heraufzuholen. Die Toten wussten aufgrund ihrer Nähe zur Götterwelt

⁵⁸ Herbert, Niehr, *Der höchste Gott: Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.*, Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 190, Berlin: de Gruyter, 1990, S. 142-146.

⁵⁹ Käser, *Animismus*, S. 74.

⁶⁰ Ebd., S. 80.

⁶¹ Ebd., S. 75f.

⁶² F.A.M. Wiggermann, „Magie: II. Antike: 1. Alter Orient“, *RGG*, Bd. 5, (o.J. der 1. Aufl.) 4. völlig neu bearb. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, Sp. 664.

⁶³ Käser, *Animismus*, S. 78f.

⁶⁴ Zur Totenbeschwörung in Israel vgl. die Ausführungen unter 3.4. Oswald Loretz, „Nekromantie und Totenevokation in Mesopotamien, Ugarit und Israel“, *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament: Internationales Symposium Hamburg 17.-21. März 1990*, Hg. Bernd Janowski/ Klaus Koch u.a., *Orbis Biblicus et Orientalis* 129, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, S. 287.

⁶⁵ Vgl. auch Manfred Dietrich, „Ugarit“, *RGG*, Bd. 8, (o.J. der 1. Aufl.) 4. völlig neu bearb. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, Sp. 688-694.

⁶⁶ Loretz, „Nekromantie und Totenevokation“, S. 301.

über deren Willen Bescheid oder konnten in göttliche Bestimmungen eingreifen. Voraussetzung für eine wirksame Befragung der Toten war natürlich eine beständige Pflege der Ahnen.⁶⁷ Diese Ansichten finden sich auch im Animismus mit Ahnenverehrung, wo es Pflicht der Lebenden ist, ihren verstorbenen Vorfahren Respekt zu erweisen und ihre Wünsche zu erfüllen, und diese sie dafür mit Wissen aus dem Jenseits versorgen.

Loretz beschreibt auch die mesopotamische Vorstellung, dass der Mensch bei seinem Tod in zwei Komponenten zerfällt: in eine materielle – den Leichnam, und eine geistartige – den „Totengeist“, welcher nach Aussage des Atramhasis-Epos dem Menschen bei seiner Erschaffung beigegeben wurde.⁶⁸ Dies kann ein Hinweis auf die Existenz der Vorstellung eines geistartigen Doppels des Menschen sein. Hecker hält in seinem Artikel über mesopotamische Religion fest, dass die Götter auch als Bild in ihrem Tempel wohnten und ihnen täglich Speis- und Trankopfer gebracht wurden. Selbst Menschen konnten sich durch Beterstatuen im Tempel vertreten lassen.⁶⁹ Auch dies erinnert sehr an animistische Praktiken, die auf der Annahme eines geistartigen Doppels der Dinge basieren.

Jan-Waalke Meyer zeigt in seinem Artikel über Eingeweideschau, dass diese Praxis in Mesopotamien als Mittel um den göttlichen Willen zu erfragen sowohl im privaten, wie im staatlichen Bereich weite Verbreitung fand. Ein Wahrsager ist dafür zuständig, die Bedeutung der einzelnen Omina festzustellen. Sollte diese Bedeutung ungünstig ausfallen, kann die Opferschau wiederholt oder ein Ritual zur Abwehr des ungünstigen Einflusses durchgeführt werden.⁷⁰ Daniel Schwemer nennt in seinem RGG-Beitrag auch die Beobachtung des Vogelflugs als eine andere Methode mit dem gleichen Ziel.⁷¹ Divinatorische Verfahren – ritualisierte Verfahren, mit deren Hilfe man Verborgenes zu erfahren versucht – sind ebenfalls im Animismus bekannt.⁷²

⁶⁷ Ebd., S. 305 u. 307.

⁶⁸ Ebd., S. 304.

⁶⁹ Karl Hecker, „Mesopotamien“, *RGG*, Bd. 5, (o.J. der 1. Aufl.) 4. völlig neu bearb. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, Sp. 1122.

⁷⁰ Jan-Waalke Meyer, „Die Eingeweideschau im vor- und nachexilischen Israel, in Nordsyrien und Anatolien“, *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament: Internationales Symposium Hamburg 17.-21. März 1990*, Hg. Bernd Janowski/ Klaus Koch u.a., *Orbis Biblicus et Orientalis* 129, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, S. 532-535.

⁷¹ Daniel Schwemer, „Kleinasien: IV. Religionen: 1. Prähistorie bis Alter Orient“, *RGG*, Bd. 4, (o.J. der 1. Aufl.) 4. völlig neu bearb. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 2001, Sp. 1424.

⁷² Käser, *Animismus*, S. 251.

Auch John H. Walton hält fest, dass der Gebrauch und die Abhängigkeit von Omina im Alten vorderen Orient⁷³ eine große Rolle spielten. Weitere Ähnlichkeiten zu einem animistischen System, die er nennt, sind magische Rituale und Beschwörungen. Außerdem legt er dar, dass Vergehen im AvO meist kultischer Natur sind – ethische Vergehen sind zwar bekannt und bezeugt, bilden aber nicht den Schwerpunkt. Hat jemand ein Vergehen begangen, indem er z.B. einen kultischen Akt nicht durchführte, ist es an ihm, die Gottheit wieder zu begütigen. Walton führt als Versöhnungsmittel die Durchführung von Ritualen und Rezitation passender Beschwörungsformeln an.⁷⁴ In einer animistischen Gesellschaft liegt die Verantwortung zur Versöhnung mit dem verärgerten Geistwesen ebenfalls beim Menschen.

Selbst die Bibel bezeugt animistische Praktiken in Israels Umwelt⁷⁵: Z.B. beauftragt in 4Mose 22 der moabitische König den Wahrsager Bileam das Volk Israel zu verfluchen. 5Mose 18,14 sagt, dass die Nationen um Israel auf Zauberer und Wahrsager hören (vgl. auch Hes 21,26) und 1Mose 12,6 und Ri 9,37 erwähnen die Existenz eines Orakelbaumes. In 1Kön 20,23 wird deutlich, dass Israels Nachbarn auch Israel aus ihrer animistischen Sicht wahrnehmen: König Aram hält Israels Götter für Berggötter, weil sie dort wohnen, und denkt, in der Ebene könne er sie besiegen.

3.3. Kulturelle Ähnlichkeiten zwischen Israel und seiner Umwelt

Gottes Geschichte mit diesem Volk begann mit seiner Erwählung Abrahams als Stammvater. Abraham stammte aus Ur (1Mose 11,31) in Babylon, das zu Mesopotamien zählt, und verehrte und diente anderen Göttern (Jos 24,2), bevor Gott ihn berief. Gott rief ihn heraus aus dem Land seiner Väter und heraus aus dieser Kultur um ihn zu einer eigenen Nation zu machen – mit einer eigenen Kultur.⁷⁶ Diese Kultur hatte andere Grundlagen als die Kulturen rundherum, dafür sorgte Gott, doch die Ausprägungen ähnelten einander. Das ist nicht weiter verwunderlich, denn Israel lebte nicht für sich isoliert, sondern in lebendigem Kontakt mit den umliegenden Nationen. Dadurch hatte Israel Anteil an

⁷³ Selbst in Ägypten finden sich zur Zeit des Neuen Reichs (1530–1070 v. Chr., 18.-20. Dynastie) Ansätze von Ahnenverehrung und Mantik (Wahrsagerei), das Orakelwesen trat sogar rasch in den Vordergrund. Jan Assmann, „Ägypten: III. Religion und Kultur: 1. Die altägyptische Religion“, *RGG*, Bd. 1, (o.J. der 1. Aufl.) 4. völlig neu bearb. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 1998, Sp. 203.

⁷⁴ Walton, *Ancient Israelite Literature*, S. 234f.

⁷⁵ Vgl. auch 2Mose 7,11.22; 8,3; 5Mose 12,2-4; 2Kön 9,22; Nah 3,4; Jes 47,9.12f.

⁷⁶ William J. Larkin, Jr., *Culture and Biblical Hermeneutics: Interpreting and Applying the Authoritative Word in a Relativistic Age*, Lanham: University Press of America, 1993, S. 196.

Sprache, Ausdrucksformen, Bräuchen, Kultur, Kunst, etc. seiner Nachbarn. Folglich begegnen auch in all den Religionen dieser Umgebung ähnliche kultische Ausdrucksformen wie Opfer, Gebet, Priester, Propheten, Tempel usw.⁷⁷

Moshe Weinfeld weist z.B. auf zahlreiche Gleichartigkeiten des israelitischen mit dem hetitischen Kultus hin: die Anzahl der Festopfer, Reinheitsvorschriften für Frauen nach der Geburt ihres Kindes und die zugehörigen Opfer, Reinheitsvorschriften für Häuser, der Sündenbock-Ritus, die Unterscheidung zwischen Priestern, die im Inneren des Heiligtums ihren Zuständigkeiten nachgehen, und solchen, die kleinere Funktionen außerhalb übernehmen, die Art und Weise, wie Opfertiere geschlachtet werden, die Geste der Handauflegung;⁷⁸ Diese Beobachtungen unterstützt Walton allgemein mit seiner Aussage, dass die Institution der Propheten ein gemeinsames soziologisches Phänomen des Alten vorderen Orients ist und sich auch die von den Propheten angesprochenen Themen sehr ähneln, besonders militärische Dinge und kultische Praktiken.⁷⁹

David P. Wright legt dar, dass Israeliten wie Hetiter in ihrer Sprache Analogien und Metaphern gebrauchen⁸⁰ und Walton stellt fest, dass große Übereinstimmungen im Inhalt von Lobpreis, Wehklagen und Weisheitsliteratur Israels und des Alten vorderen Orients bestehen.⁸¹

In seinem Artikel zeigt Jan Joosten auf, dass manche Praktiken des Alten Testaments zwar magisch erscheinen, es jedoch nicht sind, weil sie auf Anordnung Gottes hin oder in seinem Namen ausgeübt werden und damit eine andere Grundlage haben. Außerdem weist er darauf hin, dass bestimmte hebräische Ausdrücke für Magie, Zauberei oder Divination gebraucht werden, die Gott seinem Volk verbietet. Diese Begriffe kommen jedoch nicht zum Einsatz, wenn es um andere, magisch erscheinende Praktiken oder Begebenheiten geht, wie z.B. Simsons Stärke, die in seinen Haaren steckt (Ri 16,17); Elisa, der das Wasser einer Quelle mit Salz genießbar macht (2Kön 2,19-22); Moses ausge-

⁷⁷ Dreytza u.a., *Das Studium des Alten Testaments*, S. 149.

⁷⁸ Moshe Weinfeld, „Traces of Hittite Cult in Shiloh, Bethel and in Jerusalem“, *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament: Internationales Symposium Hamburg 17.-21. März 1990*, Hg. Bernd Janowski/ Klaus Koch u.a., *Orbis Biblicus et Orientalis* 129, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, S. 455-457.

⁷⁹ Walton, *Ancient Israelite Literature*, S. 231.

⁸⁰ David P. Wright, „Analogies in Biblical and Hittite Ritual“, *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament: Internationales Symposium Hamburg 17.-21. März 1990*, Hg. Bernd Janowski/ Klaus Koch u.a., *Orbis Biblicus et Orientalis* 129, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, S. 484 u. 495.

⁸¹ Walton, *Ancient Israelite Literature*, S. 231.

streckte Hände, die den Sieg über Amalek bringen (2Mose 17,11).⁸² Hier wird deutlich, dass trotz oberflächlicher Ähnlichkeit ein Unterschied in der Sache besteht: nicht Magie oder ein Prinzip wie Mana steht hinter diesen außergewöhnlichen Ereignissen, sondern Gott mit seiner Macht. Er gibt Simson seine Stärke (Ri 16,28), er macht das Wasser genießbar (2Kön 2,21), er schenkt den Sieg (2Mose 17,16). Für die Menschen, die diese Begebenheiten miterlebten – Israeliten wie andere – bestand die Herausforderung oder sogar Schwierigkeit darin, den Unterschied zu erkennen. Denn dieser war nicht unbedingt offensichtlich.

3.4. Israels Kampf gegen den Animismus

Die oben genannte Schwierigkeit mag mit ein Grund gewesen sein, warum Israel immer wieder darin versagte, Gott so zu dienen, wie er es ihnen geboten hatte. Denn der Kampf Israels gegen den Animismus spiegelte sich nicht nur in seinen zahlreichen Kriegen gegen die umliegenden Völker, sondern fand vor allem in den eigenen Reihen statt. So stellt Van Rheezen fest, dass große Teile der Bibel diesen Kampf des Volkes Gottes gegen animistische Mächte schildern. Die immer wieder kehrende Herausforderung an die Israeliten im AT war, dass sie sich zwischen ihrem Gott und den Göttern der umliegenden Nationen entscheiden mussten.⁸³ Van Rheezen bemerkt auch, dass die Geschichte Israels die Tendenz dieses Volkes zeigt, seinen Gott aufzugeben und sich auf andere Götter zu verlassen.⁸⁴ Es wandte sich ab von dem Gott, der sich immer wieder als mächtiger als alle anderen Götter erwiesen hatte! Zu Beginn der Geschichte dieser Nation stand die außerordentliche Demonstration von Gottes Macht. Van Rheezen beschreibt die 10 Plagen, die Gott über Ägypten kommen ließ, als Machtdemonstration Gottes über die Götter dieses Landes. Da hinter jeder Facette der Natur einer dieser Götter stand, wurde jeder Gott dort besiegt, wo seine Macht am größten war.⁸⁵ Als der Nil als erste Plage in Blut verwandelt wurde, wandte sich dies laut Walton sogar gegen mehrere Götter: gegen Chnum, den Hüter des Nils, Hapi, den Geist des Nils und gegen Osiris, dessen Blutstrom der Nil ist. Die Froschplage verhöhnte den Gott der Auferstehung, Heqt, der Froschgestalt hatte. Die Plagen steigerten sich in der Schwere ihrer

⁸² Jan Joosten, „Magie: III Biblisch: 1. Altes Testament“, *RGG*, Bd. 5, (o.J. der 1. Aufl.) 4. völlig neu bearb. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, Sp. 667f.

⁸³ Van Rheezen, *Communicating Christ in Animistic Contexts*, S. 99.

⁸⁴ Ebd., S. 107.

⁸⁵ Ebd., S. 110f.

Bedeutung: Mit der Dunkelheit, der vorletzten Plage, wurde der Sonnengott besiegt und die letzte Plage, der Tod der Erstgeburt, erwies Gottes Macht über Osiris, den Lebensspender, den Gott des Pharaos selbst.⁸⁶ Diese Taten führten sogar bei Nicht-Israeliten zu der Erkenntnis, dass dieser Gott stärker ist als andere Götter (2Mose 18,11). Doch trotz dieser unvergleichlichen Machtdemonstration ihres Gottes und seiner offensichtlichen Überlegenheit gegenüber allen anderen Göttern, wandten sich die Israeliten nur kurze Zeit später von ihm ab und schufen sich selbst eine goldene Götterstatue, um sie anzubeten (2Mose 32,1-6).

Neben diesem Beweis seiner Größe stand auch das ausdrückliche Verbot jeder animistischen Praxis (5Mose 18,9-14) und das Todesurteil durch Steinigung für Geisterbeschwörer und Zeichendeuter (3Mose 20,27). Gott hatte den Israeliten deutlich gemacht, dass ihm dies ein Gräuelfeld war! Er wies sie an, alle heiligen Stätten der Nationen, die sie vertreiben werden, zu zerstören (5Mose 12,2-4). Doch diesem Auftrag kam das Volk nicht vollständig nach, denn es rottete die Einwohner nicht gänzlich aus. Stattdessen vermischte es sich mit ihnen und diente ihren Göttern (Ps 106,34-39). Israel nahm die animistischen Praktiken seiner Umgebung an: König Saul suchte die Totenbeschwörerin in Endor auf (1Sam 28,7-25); König Salomo brachte „auf den Höhen“ – animistisch verstandenen Kraftplätzen – Schlachtopfer dar (1Kön 3,3); König Manasse trieb es noch exzessiver⁸⁷, er baute Altäre – die erst sein Vater Hiskia alle vernichtet hatte (2Kön 18,4) –, trieb Zauberei und Beschwörung, ließ sich mit Totenbeschwörern und Wahrsagern ein und verführte sein Volk zu Schlimmerem, als es die Nationen vor ihnen getan hatten (2Kön 21,2-9). Im Buch Hosea klagt Gott, dass sein Volk Hölzer befragt (Omen liest), auf Berggipfeln und unter bestimmten Bäumen (Kraftplätze) opfert und Tempelprostitution (Ritual, das als Analogie verstanden wird, z.B.: wie der Mann die Frau befruchtet, soll der Himmel mit Regen die Erde befruchten) betreibt (Hos 4,12). In Hes 13,17-23 kündigt Gott den Wahrsagerinnen, die Amulette herstellen, sein Gericht an.

Abgesehen von dieser offensichtlichen Praktizierung animistischer Verfahren fand auch eine Umdeutung der von Gott geforderten Opfer statt. Sie waren nicht mehr Zeichen einer inneren Einstellung des Gehorsams und der Anbe-

⁸⁶ John H. Walton, *Chronologische Tabellen zum AT*, Marburg: Francke, 1982, S. 43.

⁸⁷ Er ließ auch seinen Sohn „durchs Feuer gehen“, dabei handelte es sich wahrscheinlich um ein rituelles Menschenopfer. Vgl. Steyne, *Machtvolle Götter*, S. 189f.

tung, sondern nur mehr leere Hüllen oder magisch verstandene Rituale. So lässt Gott durch Jesaja seinem Volk sagen, dass er ihre Opfer nicht will, ihre Feste und Versammlungen hasst und sich daher von ihnen abwendet. Er verlangt von ihnen, dass sie wieder Gutes tun und nach dem Recht fragen – denn das ist Gottesdienst, so wie er ihn will (Jes 1,10-17). In Jer 6,19f weist Gott darauf hin, dass er keinen Weihrauch braucht und ihm die Opfer seines Volkes nicht angenehm sind. Dies unterscheidet ihn ebenfalls von animistischen Geistwesen und den Göttern in Israels Umgebung: Ein leeres Ritual, mag es noch so akkurat ausgeführt sein, besänftigt ihn nicht – es ist ihm zuwider. Was er will, ist ehrliche Hingabe. Der Prophet Samuel wusste das und ermahnte König Saul, dass Gehorsam Gott gegenüber besser ist als ihm Schlachtopfer zu bringen (1Sam 15,22). Auch König David war sich dessen bewusst, als er zu Gott um Vergebung betete und schrieb, dass nicht Schlacht- oder Brandopfer, sondern ein zerbrochener Geist und ein zerschlagenes Herz das richtige, Gott gefällige Opfer sind (Ps 51,18f).

Doch zu oft vergaßen die Israeliten, was Gott ihnen geboten hatte, und beachteten seine Anweisungen und Ermahnungen nicht. Die Götzen der Nationen, die sie nicht vertrieben hatten, wie sie sollten, wurden ihnen zum Fallstrick (Ps 106,34-39) und Gott bestrafte sein Volk für seinen Ungehorsam, wie er es angekündigt hatte (z.B. Jes 8,19-22). Nachdem das Königreich wegen Salomos Götzendienst in Israel und Juda geteilt wurde, wurden später beide Teile in Gefangenschaft ins Exil geführt: zuerst Israel, weil es fremden Göttern diente (2Kön 17,7) und sich weigerte, auf die Propheten zu hören, die Gott ihnen sandte um sie zu warnen (2Kön 17,13f); und dann Juda, weil es sich ebenfalls anderen Göttern zugewandt hatte – wie es Gott verlassen und fremden Göttern gedient hatte, so sollte es nun sein Land verlassen und Fremden dienen (Jer 5,19).⁸⁸

Ursprünglich hatte das Volk Israel sich entschieden, weder den Göttern seines Stammvaters Abraham noch den ägyptischen oder anderen Göttern zu dienen, sondern Gott allein (Jos 24,16). Doch dieser Entscheidung wurde es immer wieder untreu – man betrachte nur die wechselhafte Geschichte der Richter- und Königszeit. Es ist notwendig, die animistischen Grundkonzepte zu kennen, um die Spannung nachvollziehen zu können, in der Israel in all den

⁸⁸ Van Rheeën, *Communicating Christ in Animistic Contexts*, S. 107.

Jahrhunderten gestanden hat, und zu verstehen, welche Kämpfe dieses Land innerlich zerrissen und es seinem Gott mehr und mehr entfernten.

3.5. Gottes Offenbarung in Israels Geschichte und Kultur

Gott erwählte sich ein real existierendes Volk, das bereits eine Kultur hatte und in wechselnden Beziehungen zu den Kulturen in seiner Umgebung stand. Ihnen offenbarte er sich und veränderte damit auch ihre Kultur, ihre Weltanschauung, ihr Gottesbild. Es stellt sich die Frage, welche Sicht Gott von Kultur hat. Charles Kraft bemerkt in seinem Buch „Christianity in Culture“, dass Gott gewissermaßen selbst verantwortlich dafür ist, dass Kultur existiert, da er den Menschen als Kultur schaffend, ja sogar mit dem Bedürfnis nach Kultur erschuf.⁸⁹ Doch welche Position bezieht Gott gegenüber den verschiedenen Kulturen? Kraft nennt in Anlehnung an Niebuhr⁹⁰ verschiedene Positionen: Gott gegen Kultur, Gott in Kultur, Gott über Kultur, Gott über, aber durch Kultur;⁹¹ Im Laufe seiner Ausführungen stellt Kraft fest, dass der Mensch unaufhebbar an seine Kultur gebunden ist, seine Kultur genauso *in* ihm ist, wie *um* ihn herum und er ihr somit nicht entkommen kann. Doch der Gebrauch der Kultur, die der Mensch empfangen hat, kann verändert, ersetzt, umgeformt werden.⁹² Im Gegensatz zum Menschen ist Gott transzendent und absolut, völlig jenseits und außerhalb jeder Kultur. Doch er benutzt Kultur als Mittel um mit Menschen zu kommunizieren – *weil* sie im Wesen neutral ist und *obwohl* sie durch menschliche Sündhaftigkeit verformt ist.⁹³ Gott entschied sich, das kulturelle Milieu, das die Menschen umgibt und bestimmt, zum Rahmen seiner Beziehungen zu ihnen zu machen.⁹⁴ Kraft vertritt somit die Position: „Gott über, aber durch Kultur“, obwohl Gott nicht kulturgebunden ist, benutzt er Kultur. Dies gilt auch und gerade für die Offenbarung seines Wortes, die in die hebräische Kultur hinein geschah.⁹⁵

Hiebert, Shaw, Tiéno vertreten eine ähnliche Sicht, die sie „incarnational view“ nennen. In Analogie zur Inkarnation Jesu Christi, der völlig Gott und völlig Mensch war, verstehen sie göttliche Offenbarung in menschlicher Spra-

⁸⁹ Charles H. Kraft, *Christianity in Culture: A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*, 1979, 11. Aufl., Maryknoll: Orbis, 1994, S.103f.

⁹⁰ Richard H. Niebuhr, *Christ and Culture*, New York: Harper & Row, 1951.

⁹¹ Kraft, *Christianity in Culture*, S. 104-115.

⁹² Ebd., S. 106.

⁹³ Ebd., S. 113.

⁹⁴ Ebd., S. 114.

⁹⁵ Vgl. ebd.

che.⁹⁶ Gott benutzt die menschliche, kulturell beeinflusste Sprache, um sich mitzuteilen. Gottes Offenbarung geschah nicht in einen kulturleeren Raum hinein. Daher ist es unerlässlich, die Kultur zu kennen, die den Rahmen für seine Botschaft bildet, um diese zu verstehen. Folglich ist es nicht nur legitim, sondern sogar notwendig, nach Mitteln zu suchen, die einen tieferen Einblick in die damalige Kultur ermöglichen. Ethnologische Erkenntnisse und Einsichten wie die über animistische Grundprinzipien können bei der Bewältigung dieser Aufgabe helfen.

Grunlan und Mayers weisen darauf hin, dass die kulturellen Formen, die in der Bibel auftauchen, im Kontext ihrer eigenen Kultur verstanden werden müssen. Die Herausforderung an den Theologen ist es, die absolute und autoritative Bedeutung zu erfassen, die hinter einer solchen kulturellen Form steht.⁹⁷ Zwischen diesen beiden – Form und Bedeutung – zu unterscheiden,⁹⁸ ist vonnöten, weil Gottes Botschaft zwar in einer bestimmten Kultur offenbart wurde und in diesem Kontext verstanden werden muss, jedoch in ihrer Absicht und Ausrichtung nicht auf diesen Kontext beschränkt, sondern an jede Kultur gerichtet ist.⁹⁹

⁹⁶ Hiebert u.a., *Understanding Folk Religions*, S. 25.

⁹⁷ Stephen A. Grunlan/ Marvin K. Mayers, *Cultural Anthropology: A Christian Perspective*, Grand Rapids: Zondervan, 1979, S. 278.

⁹⁸ Ein weiterer Punkt, der sich dieser Diskussion anschließen würde, ist die Frage, nach welchen Prinzipien im Einzelnen entschieden werden kann, ob es sich um Bedeutung oder Form handelt, ob etwas also kulturell bedingt oder über-kulturell ist. Vgl. Kraft, *Christianity in Culture*, Teil 5, S. 261-312.

⁹⁹ Hiebert, *Anthropological Insights for Missionaries*, S. 53.

4. ANIMISTISCHE DENKKONZEPTE IM ALTEN TESTAMENT

4.1. Beispiele für animistische Denkkonzepte im Alten Testament

Animistische Vorstellungen finden sich im AT nicht nur dort, wo sie verurteilt oder deutlich negativ dargestellt werden. Es werden auch Begebenheiten erzählt, in denen sich die Handlungen der Personen auf ein animistisches Weltbild zurückführen lassen, ohne dass dies ver- oder auch nur beurteilt wird. Im Folgenden sollen einige Beispiele in chronologischer Abfolge genannt werden. Es wird hierbei besonderes berücksichtigt, inwiefern Gott mit den Ereignissen in Verbindung gesetzt wurde.

So ist aus der Zeit der Patriarchen zunächst das Beispiel aus 1Mose 30,14-16 zu nennen: Rahel bittet um die „Liebesäpfel“, die Leas Sohn gefunden und seiner Mutter gebracht hat. Um die Früchte zu bekommen, bietet Rahel ihrer Schwester an, dass diese die Nacht mit Jakob verbringen kann. Der Kontext legt nahe, dass Rahel sich einiges von diesen Früchten versprach – Bertholet interpretiert es sogar so, dass Rahel aufgrund dieser Liebesäpfel schließlich schwanger wurde.¹⁰⁰ Darauf lässt der Kontext jedoch nicht unbedingt schließen, es scheint eher eine geraume Zeit zwischen diesen beiden Ereignissen – dem Fund der Liebesäpfel und Rahels Schwangerschaft – vergangen zu sein, da Lea inzwischen noch drei Kinder geboren hatte. Es ist Gottes Eingreifen zu verdanken, dass Rahel schließlich Josef bekam (1Mose 30,22), doch in Bezug auf die Liebesäpfel werden Gott oder seine Sicht nicht erwähnt.

Im selben Kapitel (1Mose 30,37-42) wird erzählt, wie Jakob versuchte seinen Lohn zu erhöhen, der aus gesprenkelten und gefleckten Ziegen und Schafen bestand. Er legte Streifen von geschältem, weißem Holz in die Tränken der Tiere, die davon angeregt werden sollten, gesprenkelte und gefleckte Jungen zu werfen. Doch dies tat er nur bei den kräftigen Tieren – die schwächeren sollten einfarbige Junge werfen, die nicht zu seinem Lohn gehören würden. Bei diesem Vorgehen handelt es sich aus animistischer Sicht um einen Analogiezauber.¹⁰¹ Doch Jakob sagt einige Zeit später seinen Frauen gegenüber, dass Gott ihm in einem Traum zeigte, dass er seinen hohen Lohn ihm zu verdanken habe, da er dafür gesorgt hatte, dass die Tiere gescheckte Jungen warfen (1Mose 31,9-13). Dies ist insofern besonders interessant, als Jakob vor diesem Traum offensichtlich davon ausging, dass sein Erfolg seinem eigenen Tun zuzurech-

¹⁰⁰ Bertholet, *Die Religion des Alten Testaments*, S. 6, Fußnote f.

¹⁰¹ Käser, *Animismus*, S. 185.

nen war. Doch Gott stellt die Tatsachen richtig und macht Jakob klar, in wessen Hand die Macht liegt – allerdings ohne ihn für sein Tun zu verurteilen oder zu strafen. Für den Leser wird jedoch deutlich, dass der Analogiezauber keine Wirkung hatte, sondern nur Gottes Tun dieses Ergebnis erzielen konnte. Dass Jakob dies auch verstanden hatte und die Konsequenzen daraus zog, wird in 1Mose 35,2-4 deutlich, wo Jakob von allen Familienmitgliedern verlangt, dass sie ihre Götterfiguren und Amulette ablegten, da sie jetzt auf dem Weg zu einem heiligen Ort waren, nämlich dem, an dem Gott sich ihm zuerst offenbart hatte (1Mose 28,16f).

Die nächste hier erwähnte Begebenheit fand zu einer Zeit statt, als Israel Gottes Gesetz bereits empfangen hatte. Das Volk hatte sich entschieden ihm zu folgen und allen anderen Göttern abzuschwören. Es wusste, dass Gott alle animistischen Praktiken verabscheute und wie er stattdessen verehrt werden wollte. Trotzdem legte der Richter Jeftah ein Gelübde ab, dass er Gott das erste als Brandopfer hingeben möchte, das ihm bei seiner Rückkehr begegnete, sollte Gott ihm den Sieg über die Ammoniter schenken (Ri 11,30f). Dieses Gelübde wäre nicht notwendig gewesen, da sich Gott durch ein solches Versprechen nicht manipulieren lässt. Es kann sein, dass dies nicht Jephthas Absicht war, doch die darauf folgenden Ereignisse legen diesen Schluss nahe. Denn das erste, das ihm begegnete war seine Tochter, sein einziges Kind. Statt nun Gott für sein leichtsinniges Gelübde um Vergebung zu bitten und etwas Anderes zu opfern, opfert er die junge Frau (Ri 11,39).¹⁰² Obwohl Gott dies ausdrücklich verboten hatte: in seinem Volk sollte niemand seine Kinder durchs Feuer gehen lassen (5Mose 18,10). Jeftah trauert um sein einziges Kind, aber er erfüllt sein Gelübde und verbrennt seine Tochter. Dies kann nicht dem Willen Gottes entsprechen haben, denn es repräsentiert auf grausame Weise animistisches Denken.¹⁰³ Trotzdem wird Jephthas Tat nicht verurteilt.

Zur Zeit der Könige findet sich ein weiteres Beispiel für animistisches Denken: In 1Sam 16,14-17 wird berichtet, dass Saul von einem bösen Geist geplagt wurde, den Gott geschickt hatte. Interessanterweise wird hier Gottes Wirken mit animistischem Denken verknüpft: ein böser Geist ist für Sauls krankhaften Zustand verantwortlich – wie es nach animistischer Weltanschauung immer

¹⁰² König Saul fand einen Ausweg, als er einen ähnlichen, leichtsinnigen Schwur abgelegt hatte, seinen Sohn Jonathan nicht töten zu müssen (1Sam 14,44f).

¹⁰³ Käser, *Animismus*, S. 111f.

böse Geister sind, die Krankheiten verursachen,¹⁰⁴ – den jedoch Gott sandte, da ja die Macht in seiner Hand ist und böse Geister nicht gegen seinen Willen handeln können.

Alfred Bertholet zählt neben den genannten Beispielen noch viele mehr auf.¹⁰⁵ Jedoch vermischt er dabei solche, in denen animistisches Denken wie oben unbeurteilt auftaucht, mit solchen, bei denen dem Leser durch Aussagen oder den Kontext deutlich gemacht wird, dass dem Handelnden bewusst ist, dass Gott wirkt. So führt er zahlreiche Begebenheiten an, wo Propheten oder andere Männer Gottes Wunder wirken (2Mose 15,23-25; 2Kön 2,19-22; 4,38-41) – diese können höchstens nach außen animistisch wirken, doch den Beteiligten ist klar, dass die Wirkung nicht einem Ritual, sondern Gottes Handeln entspringt. Allerdings weist Bertholet damit unbewusst darauf hin, dass es schwierig ist, diese Unterscheidung zu treffen. Dies war bestimmt auch Gott bekannt und trotzdem schreckte er nicht davor zurück, sich in dieser Kultur mitzuteilen und zu wirken.

Neben Ereignissen lassen sich auch einige sprachliche Formulierungen nennen, die auf animistischem Denken beruhen könnten. So führt Bertholet die Wendung „Tau der Jugend“ in Ps 110,3 darauf zurück, dass dem Tau eine verjüngende Wirkung zugeschrieben wurde, „die Flügel der Morgenröte“ in Ps 139,9f auf eine beflügelte Göttin, „ein Tag sprudelt dem anderen Kunde zu“ in Ps 19,3 auf die Vorstellung von Tag und Nacht als belebte Wesen.¹⁰⁶ Dies ist allerdings nur Spekulation, vor allem, da es sich durchgehend um poetische Texte handelt, die eine Deutung dieser Wendungen als metaphorische Formulierungen nahe legt. Die Israeliten waren wie Menschen heutzutage in der Lage, Metaphern als solche zu erkennen und zu benutzen – selbst mit einem animistisch geprägten Denkraum. Eine andere Wendung, die im AT auftaucht, ist „zu den Vätern versammelt werden“ (Ri 2,10) für sterben.¹⁰⁷ Hier macht der Kontext die eigentliche Bedeutung deutlich. Doch auch diese Phrase weist nur auf eine Verbundenheit mit den Vorfahren hin, die nicht notwendigerweise als animistischer Ahnenkult zu verstehen ist.

Diese Beispiele zeigen, dass animistische Prägungen auch ins AT hineingelesen werden können. Dieses Verfahren ist nicht zu befürworten. Wo sich nicht

¹⁰⁴ Ebd., S. 130ff.

¹⁰⁵ Vgl. Bertholet, *Die Religion des Alten Testaments*, Kapitel I, S. 1-9.

¹⁰⁶ Ebd., S. 16.

¹⁰⁷ Vgl. Thiel, *Religionsethnologie*, S. 43 und Bertholet, *Die Religion des Alten Testaments*, S. 68, Fußnote d.

offensichtlich für eine Begebenheit oder Formulierung eine Erklärung vom animistischen Denkraum her anbietet, ist darauf zu verzichten. Doch um dies beurteilen zu können, ist natürlich eine gründliche Kenntnis der animistischen Grundprinzipien und ihrer Auswirkungen vonnöten.¹⁰⁸ Ist diese Kenntnis vorhanden, erschließt sich dem Leser des AT ein tieferer Einblick in die damalige Kultur und die vorherrschende Weltanschauung.

4.2. Gott gebraucht animistische Denkkonzepte für seine Botschaft

Besonders interessant werden animistische Denkstrukturen da, wo sie nicht nur nicht verurteilt, sondern sogar von Gott aktiv benutzt werden um sich mitzuteilen. Dass er dies absichtlich tut, obwohl es nicht notwendig wäre, wurde unter 3.5. ausgeführt. Im Folgenden sollen drei Beispiele angeführt werden, wo Gott sich der kulturell bedingten, gedanklichen Gegebenheiten des alttestamentlichen Israel bedient.

4.2.1. Der Name

4.2.1.1. Die Bedeutung des Namen im Animismus

Der Eigenname hat im Animismus eine viel größere Bedeutung, als nur eine Person zu identifizieren. Er steht in besonderer Weise für die Person selbst. Dies zeigt sich z.B. daran, wie Hiebert, Shaw und Tiéno berichten, dass ein Kind erst dann als vollständiger Mensch angesehen wird, wenn es einen Namen bekommen hat. Davor ist es nur ein „es“, noch nicht wirklich Mensch.¹⁰⁹ Käser weist darauf hin, dass zur Personhaftigkeit geistartiger Wesen gehört, dass sie einen Namen besitzen.¹¹⁰ Für Kinder und Geister gilt also gleichermaßen: Ihr Name trägt entscheidend dazu bei, sie als Personen gelten zu lassen und wahrgenommen zu werden. Die Geistwesen bekommen ihren Namen entweder nach der Person, deren Persönlichkeit sie fortsetzen, oder nach einer herausragenden Eigenschaft, typischen Verhaltensweise oder dem Status, den

¹⁰⁸ Hilfreich und wünschenswert wäre in diesem Zusammenhang ebenfalls ein Vergleich zwischen dem alttestamentlichen und dem animistischen Menschen- und Weltbild. Ansatzpunkt für das Menschenbild könnte der Gebrauch des hebräischen Wortes „nephesch“ sein, das u. a. mit „Seele“, „Leben“ und „Person“ übersetzt werden kann (vgl. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Hg. Wilhelm Gesenius/ Frants Buhl, (o.J. der 1. Aufl.) 17. Aufl., Berlin: Springer, 1962, S. 514f.), und der Zusammenhang zwischen Seele, bzw. Leben und Blut (vgl. 3Mose 17,11f). Das Weltbild betreffend wäre die Berücksichtigung von Bertholets Aussagen interessant, der es als dreigeteilt beschreibt und verschiedene Bibelstellen zur Unterstützung anführt. Bertholet, *Die Religion des Alten Testaments*, S. 18ff.

¹⁰⁹ Hiebert u.a., *Understanding Folk Religion*, S. 99.

¹¹⁰ Käser, *Animismus*, S. 103.

sie innehaben.¹¹¹ Kinder können ihren Namen z.B. nach einem Ahnen erhalten, der in ihnen zurückgekehrt ist. Hiebert und seine Mitautoren berichten, dass die Ureinwohner Amerikas ihren Kindern Namen geben, die ihre aufkeimende Persönlichkeit reflektieren und formen sollen – ein Denken, dass auch sonst verbreitet ist.¹¹² Im Orient, so Payne, soll der Name das wahre Wesen und die Eigenart eines Menschen ausdrücken.¹¹³

Im AT werden Kinder z.B. nach Umständen bei ihrer Geburt benannt (1Mose 38,29f) – wie auch bei den Akamba aus Kenia¹¹⁴ – oder ihre Namen weisen auf Erlebnisse oder Gedanken ihrer Eltern hin (1Mose 29,32ff; 1Mose 41,50ff). Link erwähnt, dass der Name mit der Geschichte einer Person identisch ist und daher zum „Kennmal der Person“ wird und seine Persönlichkeit widerspiegelt.¹¹⁵ Dies ist auch der Hintergrund dafür, dass eine gravierende Veränderung im Leben eines Menschen, wie ein neuer sozialer Status, zum Anlass für einen neuen Namen wird.¹¹⁶ Eine solcherart motivierte neue Namensgebung findet sich auch im AT, z.B. bei Abraham und seiner Frau Sarah (1Mose 17,5.15) und Jakob (1Mose 32,28). Beachtet man diese intensive Verbindung zwischen Person und Name wird auch verständlich, warum manche Ethnien – wie die Inuit¹¹⁷ oder die Insulaner auf Chuuk/ Mikronesien¹¹⁸ – darauf verzichten, den Namen eines Toten zu nennen: Sie befürchten, sein lebendes Traumego in Unruhe zu versetzen. Es leuchtet auch ein, dass in einer solchen Kultur das Vergessen des Namens gleichbedeutend ist mit einer Auflösung der emotionalen Bindung – ganz im Gegensatz zu westlich geprägten Kulturen, wo ein solches Vergehen höchstens als unhöflich angesehen wird.¹¹⁹ Noch eine weitere wichtige Bedeutung besitzt der Eigenname: Wer den Namen einer Person kennt, besitzt Macht über den Namensträger.¹²⁰ Dies gilt sowohl für Menschen, als auch für Götter oder Geistwesen.¹²¹ Allerdings muss es der richtige Name sein – aus diesem Grund tragen z.B. Indianer aus Südamerika einen Decknamen.

¹¹¹ Ebd., S. 163f.

¹¹² Hiebert u.a., *Understanding Folk Religion*, S. 99.

¹¹³ J. Barton Payne, *Namen Gottes im Alten Testament*, Schriften des Bibelbundes, Waldbronn: Bibel & Gemeinde, o.J., S. 126.

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ Christian Link, *Die Spur des Namens: Wege zur Erkenntnis Gottes und zur Erfahrung der Schöpfung* *Theologische Studien*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1997, S. 44.

¹¹⁶ Hiebert u.a., *Understanding Folk Religion*, S. 101.

¹¹⁷ Ebd., S. 99.

¹¹⁸ Käser, *Animismus*, S. 257.

¹¹⁹ Ebd., S. 266.

¹²⁰ Bertholet, *Die Religion des Alten Testaments*, S. 3, Fußnote b.

¹²¹ Bronislaw, Malinowski *Magie, Wissenschaft und Religion und andere Schriften*, Frankfurt: Fischer, 1973.

Sie lassen sich nicht bei ihren tatsächlichen Namen (Klarnamen) rufen, damit keine Dämonen angelockt werden. Diese sind nämlich normalerweise nicht intelligent genug, um Deck- und Klarnamen zu unterscheiden. Weil Geistwesen in keinem Animismus üble Gerüche vertragen,¹²² rufen afrikanische Mütter ihre Kinder nur „Stinker“, obwohl sie Namen haben.¹²³ Es ist in diesen Gesellschaften äußerst wichtig, mit dem eigenen Namen und den Namen anderer sorgfältig umzugehen, damit nicht jemand Gefährliches Macht über eine Person erlangt. Eine so untrennbare Verbindung zwischen Name und Person wie im Animismus besteht in westlich-europäischen Kulturen nicht. Doch in Redewendungen wie „im Namen von“ für „anstelle dieser Person“ oder „sich einen Namen machen“ für „sich einen Ruf schaffen“ klingt dieser Zusammenhang an.

4.2.1.2. Gott offenbart sein Wesen durch seine Namen

Gott selbst macht sich nun dieses Konzept der besonderen Bedeutungsweise des Namens zunutze, um den Menschen etwas über sich selbst mitzuteilen. Nathan Stone macht die Namen Gottes zum Thema seines Buches mit dem Ziel dessen Wesen dem Leser anschaulich zu machen. Er nennt 12 Namen Gottes, darunter auch „Elohim“, das kein Name im eigentlichen Sinn ist, und „Jahwe“,¹²⁴ den Eigennamen Gottes. Neben diesen erwähnt er El-Schaddai, Adonai und sechs weitere, aus „Jahwe“ und einem anderen Wort zusammengesetzte Namen.¹²⁵ Payne nennt als wichtigste Namen Gottes „El“, oder „Elohim“ und „Jahwe“.¹²⁶ Obwohl Gott zwar häufig mit „Elohim“ angesprochen wird, ist es eigentlich kein Name, sondern nur die Bezeichnung „Gott“. Dagegen ist „Jahwe“ tatsächlich Gottes Eigenname. Girdlestone macht den Unterschied deutlich, indem er einen alten Schotten zitiert, der festhält, dass im Namen „Jahwe“¹²⁷ die Persönlichkeit des Höchsten deutlich ausgedrückt wird, da er immer nur die Person Gottes bezeichnet. Im Gegensatz dazu bezeichnet „Elohim“ üblicherweise nur „den/ das Höchste“, ohne notwendigerweise Bezug auf den einen und einzigen Gott zu nehmen. „Jahwe“ dagegen nimmt *nur* Bezug auf diesen einen Gott, den einzigen wahren und lebendigen Gott, den Gott Israels

¹²² Käser, *Animismus*, S. 147.

¹²³ Informationen von Lothar Käser über Email.

¹²⁴ Stone benutzt die inzwischen überholte Transliteration „Jehovah“. Vgl. Payne, *Namen Gottes im Alten Testament*, S. 130.

¹²⁵ Nathan Stone, *Names of God*, Chicago: Moody, 1944, S. 3.

¹²⁶ Payne, *Namen Gottes im Alten Testament*, S. 126.

¹²⁷ Girdlestone benutzt ebenfalls die Transliteration „Jehovah“.

(vgl. Jes 42,8).¹²⁸ Alle anderen Namen, die Stone nennt, weisen auf bestimmte Eigenschaften Gottes hin, die ihn immer in Beziehung zu Menschen, zu seinem Volk setzen. So zeigt z.B. El-Schaddai Gott als den Allmächtigen und Allgenügenden, der grundsätzlich für alles Nötige im täglichen Leben sorgt und darüber hinaus großzügig und die Quelle allen Segens, aller Fülle und Fruchtbarkeit ist.¹²⁹ Manche dieser Namen wurden Gott von Menschen gegeben, in der Weise, dass sie damit eine seiner Eigenschaften hervorhoben, die in dieser Situation besondere Bedeutung für sie gewann. So nannte Hagar, die Nebenfrau Abrahams, Gott „El-Roi“ oder „Jahwe-Roi“ – „der Gott, der mich sieht“ (1Mose 16,13).¹³⁰ Doch Gottes Eigenname „Jahwe“ war der Name, mit dem er sich Mose offenbarte, als er Israel aus Ägypten herausführen wollte (2Mose 3,14; 6,3), er war Gottes „Bundesname“.¹³¹ Mit diesem Namen unterschied er sich von allen anderen Göttern und wurde Israels Gott. Jahwe war *der* Name Gottes und wurde dementsprechend auch einfach als „der Name“ bezeichnet.¹³²

Dieser Name nun stand in ganz besonderer Weise für Gottes Person, sein Wesen (oder einzelne Eigenschaften) und seine Gegenwart, was auch an vielen Stellen des AT zutage tritt. In 2Mose 33,19 tut Gott seinen Namen kund, als er an Mose vorübergeht – er offenbart sein Wesen, indem er dies tut. Er geht auf Moses Wunsch, seine Herrlichkeit zu sehen, ihm nahe zu sein, ein und zeigt damit, wie sehr ihm an der Beziehung zu Mose gelegen ist. Elia ruft Gottes Namen an in 1Kön 18,24 – er ruft zu ihm als Person, fleht ihn an, einzugreifen und Gott tut es und gibt einen beinahe unglaublichen Beweis seiner Macht. Weitere Beispiele, die Gottes Name als für seine Person stehend zeigen, sind u. a. Ps 96,8 und Hes 36,22; in Ps 92,2; 116,17 ist diese Gleichsetzung am Parallelismus erkennbar.

Gott sagt in 2Mose 23,20f, dass sein Name – seine Gegenwart – in dem Engel ist, der Israel voraus zieht, und sich ihm daher niemand widersetzen darf. Auch in 5Mose 12,11 steht Gottes Name für seine Gegenwart, die den Ort er-

¹²⁸ Robert B. Girdlestone, *Synonyms of the Old Testament: Their Bearing on Christian Doctrine*, (o.J. der 1. Aufl.) ND d. 2. Aufl., Grand Rapids: Eerdmans: 1974, S. 36f.

¹²⁹ Stone, *Names of God*, S. 32-37 und Payne, *Namen Gottes im Alten Testament*, S. 128f.

¹³⁰ Nicht nur die Namen Gottes sagen etwas über die Beziehung zwischen ihm und einem bestimmten Menschen aus, sondern auch der Name des Menschen, wenn Gott ihn verändert (vgl. Bsp. unter 4.2.1.2.). Auch sonst spielt der Name eine wichtige Rolle in der Beziehung Gott-Mensch. Die Formulierungen „ich kenne dich mit Namen“ (2Mose 33,17) und „ich rufe dich bei deinem Namen“ (Jes 43,1) zeigen, dass Gott Wert auf eine enge, persönliche Beziehung legt. – Auch darin ist der Gott Jahwe einzigartig.

¹³¹ Payne, *Namen Gottes im Alten Testament*, S. 131. Vgl. auch Link, *Die Spur des Namens*, S. 41.

¹³² Payne, *Namen Gottes im Alten Testament*, S. 131. Vgl. auch 3Mose 24,11.16.

füllen soll, der das Kultzentrum sein wird. 5Mose 12,3-5 greift das gleiche Beispiel auf und es wird zusätzlich erwähnt, dass die Namen der Götter ausgerottet werden sollen. Die Götter von früher sollen vernichtet und vergessen werden und stattdessen soll Gott verehrt werden.

Payne nennt als Eigenschaften Gottes, für die sein Name auch stehen kann, Gnade (Ps 20,2-3) und Macht (Ps 20,2.8; 44,6; 54,3; 76,2).¹³³ Wobei diese beiden Bedeutungsvarianten sich durchaus überschneiden können – wie sie auch in Jahwe selbst vereint sind –, wie das Beispiel aus Ps 124,8 zeigt: „Unsere Hilfe steht im Namen des HERRN, der Himmel und Erde gemacht hat.“ Auch Gottes allgemeine Offenbarung kann, so Payne, mit seinem Namen bezeichnet sein (Ps 8,2.10).¹³⁴ In Mal 1,11 steht Gottes großer Name für seinen großen Ruhm.

All diese Beispiele weisen auf die intensive Verbindung von Gottes Person und seinem Namen hin – die beiden sind nicht voneinander zu trennen. Daraus folgt nur logisch, dass sein Name auch nicht geschmäht oder missbraucht werden darf, weil es einer Ablehnung seiner Person gleich kommt. Dies kann Gott nicht dulden, da er ja der einzige Gott ist (vgl. 3.1.1.). Er verbietet es im Dekalog (2Mose 20,7), denn sein Name ist – wie er selbst – heilig (z.B. 3Mose 21,6; 22,2).

Indem Jahwe seinen Namen offenbart, sein Wesen in verschiedenen Namen anschaulich macht, wird er für die Israeliten des AT auf eine weitere Art erfahrbar. Er gebraucht ihren Denkraum und teilt ihnen in ihren kulturellen Konzepten, die sie intuitiv verstehen, mit, wer er ist.

4.2.2. Der Traum

4.2.2.1. Die Bedeutung des Traums im Animismus

Wie oben (unter 2.3.1.) erwähnt, wird das geistartige Doppel des Menschen auch „Traumego“ genannt, weil seine Erlebnisse den Inhalt der Träume bilden. Träume sind kurze Ausschnitte aus dem Kontinuum dessen, was das geistartige Doppel ständig erlebt. Da Träume sich also in der geistartigen Welt abspielen, sind sie eine Art Fenster, das dem Menschen vom Diesseits aus Einblick ins Jenseits gewährt.¹³⁵ Im Jenseits sind nun auch all die Informationen vorhanden, die den Menschen helfen können, ihren Alltag zu bewältigen. Daher sind

¹³³ Ebd., S. 126.

¹³⁴ Ebd.

¹³⁵ Käser, *Animismus*, S. 234f.

Träume wirksame Mittel, einen Menschen auf Gefahren aufmerksam zu machen, die ihm drohen. Doch sind Träume nicht immer völlig klar verständlich – sie können Handlungsanweisungen an die Menschen auch in verschlüsselter Form enthalten.¹³⁶ Dann wird ein Spezialist gebraucht, der diese Träume deuten kann.¹³⁷ Albani berichtet, dass diese Traumspezialisten in den Kulturen des Alten Orients tatsächlich einen Berufszweig bildeten. Von ihnen wurden auch „Traumbücher“ erstellt, die die in Träumen vorkommenden Symbole erklärten und als Handbücher verwendet wurden. Daneben sind auch Rituale und Beschwörungen zur Abwehr ominöser negativer Träume erhalten.¹³⁸

Die in Träumen enthaltenen Anweisungen können z.B. von Ahnen gegeben werden, womit ein Traum im weitesten Sinne als Offenbarung verstanden werden kann. Solche Anweisungen können u. a. Diagnose und Therapie von Krankheiten umfassen, wenn das Traumerlebnis im Bereich animistischer Medizin angesiedelt ist. Es gibt auch so genannte Inspirationsträume, in denen kulturspezifisch handwerkliche Verfahren bekannt gemacht werden, wie Webmuster oder Perlstickereien. Berufungsträume geben Handlungsanweisungen, die dazu aufrufen, eine bestimmte Funktion in der Gesellschaft zu übernehmen.¹³⁹ Thiel nennt dazu ein Beispiel von den Inuit: Hier wurde ein Mann im Traum von unbekanntem Wesen besucht, die mit ihm sprachen. Bald darauf war klar, dass dieser Mann Schamane werden müsse.¹⁴⁰ Auch im Initiationsritus nordamerikanischer Indianervölker spielte der Traum eine zentrale Rolle.¹⁴¹

Träume werden aber in animistischen Systemen auf jeden Fall für real gehalten, da ein Teil des Menschen – nämlich das Traumego – die geträumten Ereignisse tatsächlich erlebt hat.¹⁴² Sie werden nicht, wie Hiebert und seine Mitautoren bestätigen, als „fictions of the mind“ verstanden.¹⁴³

4.2.2.2. Gott spricht durch Träume

Gott benutzte Kommunikationsmittel, die den Menschen, an die er sich richtete, geläufig und vertraut waren – also ihre Sprache und auch Träume und Visi-

¹³⁶ Ebd., S. 237f.

¹³⁷ Hiebert u.a., *Understanding Folk Religion*, S. 178.

¹³⁸ Matthias Albani, „Traum/Traumdeutung: III Alter Orient und Altes Testament: 1. Alter Orient“, *RGG*, Bd. 8, (o.J. der 1. Aufl.) 4. völlig neu bearb. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, Sp. 566.

¹³⁹ Käser, *Animismus*, S. 239ff.

¹⁴⁰ Thiel, *Religionsethnologie*, S. 135.

¹⁴¹ Bernhard Maier, „Traum/Traumdeutung: II Religionswissenschaftlich“, Bd. 8, (o.J. der 1. Aufl.) 4. völlig neu bearb. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, Sp. 565f.

¹⁴² Käser, *Animismus*, S. 238.

¹⁴³ Hiebert u.a., *Understanding Folk Religion*, S. 59.

onen,¹⁴⁴ so Charles Kraft.¹⁴⁵ Van Rheeën stellt fest, dass Gott Träume gebrauchte um Geheimnisse (wörtl. „mysteries“) zu offenbaren, deren Bedeutung dann nicht von „Weisen, Beschwörern, Wahrsagepriestern und Zeichendeutern“ (Dan 2,27), sondern nur von Menschen, die Gott selbst dazu auserwählt hatte, erklärt werden konnten.¹⁴⁶ So nennt der Missiologe Josef und Daniel als außergewöhnliche „Träumer“ und Übersetzer von Träumen und erwähnt, dass Gott auch mit Propheten auf diese Weise sprach. Doch auch falsche Propheten konnten Träume haben, die dann eben nicht Gottes Willen oder Aussagen entsprachen (5Mose 13,1-3). Trotzdem war es möglich, dass ihre Träume Gültigkeit hatten und ihre Voraussagen eintrafen. Gottes „Träumer“ erkannte man jedoch an ihrer Liebe zu ihm, ihrer Ehrfurcht vor ihm und ihrem Gehorsam ihm gegenüber (5Mose 13,4f).¹⁴⁷ Ein Traum war also nicht in jedem Fall Offenbarung des einen Gottes, er konnte auch aus anderen Quellen stammen.¹⁴⁸ Rösel weist jedoch darauf hin, dass sich Traumberichte im AT von denen aus dem Alten Orient unterscheiden. Denn im AT gibt es weder Rituale zur Herbeiführung von Träumen oder zur Abwehr böser Träume, noch enthält es Traumbücher zur Deutung.¹⁴⁹ Doch in beiden Kulturkreisen war es üblich, dass sich Götter durch Träume mitteilten und ihren Willen kund taten (vgl. auch Hiob 33,14-16).¹⁵⁰ Und auch der Gott Israels benutzte Träume, um mit den Menschen zu kommunizieren.

Ein Beispiel wurde unter 4.1. bereits genannt: In 1Mose 31,9-13 erzählt Jakob, dass Gott ihm in einem Traum zeigte, dass sein Wirken hinter Jakobs hohem Lohn stand. Doch schon zuvor hatte Gott durch einen Traum zu Jakob gesprochen – in 1Mose 28,12-15 hatte er sich ihm als der Gott seines Vaters

¹⁴⁴ Van Rheeën merkt dazu an, dass die Begriffe „Traum“ und „Vision“ im AT zum Teil synonym gebraucht werden, bzw. sich in ihrer Bedeutung überschneiden (vgl. den Parallelismus in 4Mose 12,6). (Van Rheeën, *Communicating Christ in Animistic Contexts*, S. 193.) Eine Beobachtung, die Rösel teilt, der feststellt, dass die Darstellung von Träumen im AT häufig mit der von Visionen übereinstimmt (vgl. Jes 29,7; Hiob 7,14). (Martin Rösel, „Traum/Traumdeutung: III. Alter Orient und Altes Testament: 2. Altes Testament“, *RGG*, Bd. 8, (o.J. der 1. Aufl.) 4. völlig neu bearb. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, Sp. 567.)

¹⁴⁵ Kraft, *Christianity in Culture*, S. 171.

¹⁴⁶ Van Rheeën, *Communicating Christ in Animistic Contexts*, S. 193.

¹⁴⁷ Ebd., S. 187

¹⁴⁸ Ein Traum war auch nicht notwendigerweise überhaupt Offenbarung, er musste nicht von einem Gott stammen. Der Begriff „Traum“ konnte auch Unwirklichkeit und Flüchtigkeit bezeichnen (vgl. Jes 29,7f; Ps 73,20; Hiob 20,8). Rösel, „Traum/Traumdeutung: III. Alter Orient und Altes Testament: 2. Altes Testament“, *RGG*, Sp. 567. Ernst Ludwig Ehrlich, *Der Traum im Alten Testament*, Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 73, Berlin: Töpelmann, 1953, S. 151.

¹⁴⁹ Rösel, „Traum/Traumdeutung: III. Alter Orient und Altes Testament: 2. Altes Testament“, *RGG*, Sp. 567.

¹⁵⁰ Albani, „Traum/Traumdeutung: III. Alter Orient und Altes Testament: 1. Alter Orient“, *RGG*, Sp. 566.

und Großvaters zu erkennen gegeben. Daraufhin erklärte Jakob die Stelle, an der er dies geträumt hatte, für heilig und legte ein Gelübde ab. Josef, der oben schon genannt wurde, träumte selbst (1Mose 37,5-9) und deutete mit Gottes Hilfe die Träume anderer (seiner Mitgefangenen: 1Mose 40,5-19; Pharaos: 1Mose 41,15-32) – in jedem dieser Träume teilte Gott ihm etwas über die Zukunft mit. Bei Daniel war es ebenso – er deutete Nebukadnezars Träume (Dan 2,27-45; 4,16-23), er träumte selbst (Dan 7)¹⁵¹ und auch die Bedeutung dieser Träume bezog sich auf die Zukunft. Auch zu Gideon (Ri 7,13-15) und Salomo (1Kön 3,5-15) sprach Gott im Traum. Er teilte sich jedoch auch Menschen, die nicht seinem Volk angehörten, auf diese Weise mit (Abimelech, der Abraham seine Frau zurückgeben soll – 1Mose 20,3-7; Pharaos Mundschenk und Bäcker – 1Mose 40,8; Pharao – 1Mose 41,16.32; Nebukadnezar – Dan 2,28), obwohl sie ihn gar nicht kannten.

Erwähnenswert ist noch Ehrlichs Unterscheidung zwischen Träumen, die eine Deutung benötigen – er nennt sie „symbolische Träume“ – und Träumen, die Befehle und Weisungen Gottes vermitteln.¹⁵² Als symbolische Träume nennt er die oben erwähnten Träume aus der Josefsgeschichte, den Traum, der Gideon zugetragen wird und Nebukadnezars Träume. Befehle und Weisungen enthalten der Traum Abimelechs, Jakobs Traum, in dem Gott ihm erklärt, woher sein Lohn kommt und ihn aber auch auffordert, ins Land seiner Verwandten zurück zu kehren (1Mose 31,13), Labans Traum, in dem er gewarnt wird, Jakob nichts zuleide zu tun (1Mose 31,24) und andere.¹⁵³

Gott selbst sagt in 4Mose 12,6 explizit, dass er mit seinen Propheten über Träume kommuniziert, und in Joel 3,1, dass er das auch in Zukunft tun wird.¹⁵⁴ Jedoch lässt sich sein Reden nicht erzwingen, wie eine Erfahrung Sauls zeigt. Er befragt Gott, doch dieser schweigt, er antwortet Saul nicht, auch nicht durch Träume (1Sam 28,6). Dieses völlige Ausbleiben jeder Antwort interpretiert Ehrlich zutreffend als Beweis des Gotteszornes – Gott hatte Saul aufgrund seines Ungehorsams verworfen (1Sam 15,23) und sein Geist verließ ihn (1Sam 16,14).¹⁵⁵

Während Gott sich des Namenskonzeptes bediente, um den Menschen seines Volkes sein Wesen mitzuteilen, gebrauchte er Träume besonders, um ihnen

¹⁵¹ Sein Traum wird auch Vision (der Nacht) genannt (Dan 7,1f), vgl. Fußnote 144.

¹⁵² Ehrlich, *Der Traum im Alten Testament*, Kapitel II und III.

¹⁵³ Vgl. ebd. S. 134f.

¹⁵⁴ Vgl. ein aktuelles Beispiel in Steyne, *Machtvolle Götter*, S. 123.

¹⁵⁵ Ehrlich, *Der Traum im Alten Testament*, S. 140.

– und anderen – Handlungsanweisungen und Informationen über die Zukunft zukommen zu lassen.

4.2.3. Werfen der Lose

4.2.3.1. Werfen der Lose als Form der Divination im Animismus
Divination¹⁵⁶ nennt man ein Verfahren, bei dem man Verborgenes, in der Zukunft Liegendes zu erfahren versucht, indem Materialien benutzt werden, aus deren Beschaffenheit die Informationen herausgelesen werden. Solche Materialien können Kaffeesatz sein, Spielkarten, aus deren gelegter Reihenfolge und Kombination Botschaften gelesen werden, Steine, Knochen und Federn, mit denen gewürfelt wird. Auch Zeichen (Omina) der Natur können beobachtet werden, wie der Stand der Sterne, der Flug der Vögel, die Beschaffenheit der Eingeweide von (Opfer)Tieren.¹⁵⁷ Hiebert und seine Mitautoren berichten, dass Buddhistische Priester Stöcke, westafrikanische Wahrsager Porzellanschnecken und Steine und arabische Muslime Lose werfen, um Unbekanntes zu erfahren. Oft sind komplexe Interpretationen nötig, um die Informationen lesen zu können.¹⁵⁸ Fritz Graf unterscheidet zwischen divinatorischen Verfahren, bei denen die Zeichen eben durch Spezialisten gedeutet werden müssen, und solchen, wo dem Einzelnen die Mittel und Wege direkt in die Hand gegeben werden. Als solche nennt er die Ekstase und den Traum, der jedoch – wie im vorhergehenden Kapitel erwähnt – mitunter doch durch andere gedeutet werden muss.¹⁵⁹ Die Losorakel, die weit verbreitet sind, nehmen in dieser Aufteilung eine Zwischenstellung ein. Bei einem solchen Losorakel wird entweder ein Gegenstand – z.B. ein Würfel oder Knochen – geworfen und aus dem Wurf die Antwort auf die gestellte Frage gelesen, oder es wird aus einer Vielzahl von Texten zufällig einer ausgewählt. Ausgewählt wird dieser Text ebenfalls durch Werfen eines Würfels – den dann die Gottheit lenkt –, oder er wird von einem von der Gottheit geführten Medium (z.B. einem Kind¹⁶⁰) gezogen.¹⁶¹

Vollmer weist darauf hin, dass es sich bei einem solchen Orakel um ein ritualisiertes Verfahren handelt, das von spezialisierten Personen vollzogen wird.

¹⁵⁶ Divination von lat. „divinare“ – den göttlichen Willen erforschen. Fritz Graf, „Divination/Mantik“, *RGG*, Bd. 2, (o.J. der 1. Aufl.) 4. völlig neu bearb. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, Sp. 883.

¹⁵⁷ Käser, *Fremde Kulturen*, S. 221.

¹⁵⁸ Hiebert u.a., *Understanding Folk Religion*, S. 184.

¹⁵⁹ Graf, „Divination/Mantik“, *RGG*, Sp. 883.

¹⁶⁰ Vgl. das Beispiel aus Südindien in Hiebert u.a., *Understanding Folk Religion*, S. 184f.

¹⁶¹ Graf, „Divination/Mantik“, *RGG*, Sp. 884.

Die Handlung findet an einem bestimmten Ort und oft auch zu einer bestimmten Zeit statt.¹⁶² Hutter bestätigt, dass Losorakel im Alten Orient verbreitet waren und Orakelanfragen und Antworten in Protokollen festgehalten wurden. Als Anlässe für Anfragen nennt er die Durchführung von Feldzügen, Fragen der Loyalität von Verbündeten oder Untertanen, die Einsetzung von Beamten und die Durchsetzung kultischer Reformen. Da mächtige Götter mehr Wissen besaßen als weniger mächtige, wurden von diesen natürlich auch häufiger Orakel erbeten.¹⁶³

Letztes Ziel dieser Orakelanfragen und jeder Divination war es, Unsicherheiten und Ängste abzubauen und damit Handeln möglich zu machen, das in die Zukunft gerichtet war, so Graf.¹⁶⁴ Diese Unsicherheiten und Ängste beruhen laut Käser hauptsächlich auf der Überzeugung, dass menschliches Wissen unvollkommen und lückenhaft ist. Entsprechend animistischer Weltanschauung ist dieses Wissen jedoch vorhanden – im Jenseits. Durch divinatorische Verfahren wie das Werfen der Lose kann man an dieses Wissen gelangen, das dem Menschen die nötige Sicherheit zur Gestaltung seines Alltags gibt.¹⁶⁵

4.2.3.2. Gott gibt seinen Willen durch Werfen der Lose bekannt

Auch in der Bibel sehen sich Menschen Fragen und Herausforderungen gegenüber, zu deren Beantwortung oder Bewältigung sie göttliche Auskünfte brauchen. Um diese zu bekommen, bedienen sie sich zum Teil ebenfalls der Lose (Beispiele folgen weiter unten). Van Rheeën weist jedoch berechtigterweise auf wichtige Unterschiede zwischen dieser Form des Losentscheids und dem rein animistischen Losorakel hin. Er führt aus, dass ein Animist versucht, die jenseitigen, geistigen Mächte zu manipulieren um Geheimnisse zu erfahren, die er zu seinem persönlichen Gewinn nutzen kann. Doch diese Motivation darf bei der Befragung des einzigen wahren Gottes nicht die innere Einstellung bestimmen. Wenn Nachfolger dieses Gottes divinatorische Verfahren anwandten, dann in der völligen Abhängigkeit von seinem Willen. Wurden Lose geworfen, so unter Gebet und im Vertrauen darauf, dass Gott die Antwort schenkte (Spr 16,33). Diese Methode um Gottes Willen zu erfahren durfte

¹⁶² Ulrich Vollmer, „Orakel: I. Religionswissenschaftlich“, *RGG*, Bd. 6, (o.J. der 1. Aufl.) 4. völlig neu bearb. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, Sp. 601.

¹⁶³ Manfred Hutter, „Orakel: II. Religionsgeschichtlich: 1. Alter Orient“, *RGG*, Bd. 6, (o.J. der 1. Aufl.) 4. völlig neu bearb. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, Sp. 602.

¹⁶⁴ Graf, „Divination/Mantik“, *RGG*, Sp. 884.

¹⁶⁵ Käser, *Animismus*, S. 277f.

nicht missbraucht werden, sondern sollte als ein Geschenk Gottes betrachtet werden. Jes 44,24-26 macht deutlich, dass Antworten nicht mechanistisch gewonnen werden können, sondern allein von Gott kommen – er entscheidet, wen er was wann wissen lassen will. Der grundsätzliche Unterschied besteht im Vertrauen auf Gott, seine Güte und seine Macht, statt sich auf Manipulationstechniken und Geistwesen zu verlassen. Menschen, die ihm nachfolgen, sind aufgefordert, auf seine Antwort zu warten, statt ihn per Divination beeinflussen zu wollen.¹⁶⁶

Im AT begegnet das Loswerfen z.B. bei der Auswahl des Sündenbocks (3Mose 16,8-10) und bei der Verteilung des Landes während der Eroberung Kanaans (4Mose 26,55). Als Josua den Schuldigen in der Masse des ganzen Volkes finden musste, benutzte er das Los (Jos 7,13-20), genauso Samuel, als er den ersten König für Israel wählen sollte (1Sam10,19-20). In 1Sam 14,41f wird das Los ebenfalls benutzt um heraus zu finden, wer der Schuldige ist. Bertholet gebraucht für seine Ausführungen zu dieser Stelle den Text der Septuaginta und der Vulgata, wo das Wortpaar „Urim und Tummim“ angeführt ist.¹⁶⁷ Der Zusammenhang legt die Vermutung nahe, dass es sich dabei um Gegenstände handelt, die auf eine nicht näher bestimmte Weise als Lose dienten.¹⁶⁸ Görg weist darauf hin, dass dieses Wortpaar mehrheitlich im Kontext von Angaben zur levitisch-priesterlichen Ausstattung und Funktion begegnet.¹⁶⁹ Denn in 2Mose 28,30 befiehlt Gott, die Urim und Tummim in die Brusttasche des hohepriesterlichen Gewandes zu legen, wo Aaron sie tragen sollte (vgl. auch 3Mose 8,8). Ihr Gebrauch wird in 4Mose 27,21 und 1Sam 28,6 bestätigt.¹⁷⁰ Die Bedeutung der Wörter ist unklar, wahrscheinlich ist jedoch eine Anspielung auf die hebräischen Wörter „Licht“ und „Vollkommenheit“ intendiert.¹⁷¹ Es ist auch nicht klar, was für Gegenstände sich hinter diesen Begriffen verbergen. Houtman äußert die Vermutung, dass es sich nur um ein einzelnes Objekt von himmlischer Herkunft handelt, da an keinem Ort Anweisungen zur Herstellung gegeben werden.¹⁷² Die Beantwortung dieser Frage muss wohl Spekulation bleiben, doch ist festzuhalten, dass ihr Gebrauch von Gott gewollt

¹⁶⁶ Van Rheeën, *Communicating Christ in Animistic Contexts*, S. 192ff.

¹⁶⁷ Bertholet, *Die Religion des Alten Testaments*, S. 67.

¹⁶⁸ Cornelis Houtman, „The Urim and Thummim: A New Suggestion“, *Vetus Testamentum* Vol. 40, Nr. 2 (1990), S. 229.

¹⁶⁹ Manfred Görg, „Urim und Tummim“, *RGG*, Bd. 8, (o.J. der 1. Aufl.) 4. völlig neu bearb. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, Sp. 830.

¹⁷⁰ Erwähnung findet dieses Wortpaar auch in 5Mose 33,8; Esra 2,63; Neh 7,65.

¹⁷¹ Görg, „Urim und Tummim“, *RGG*, Sp. 830.

¹⁷² Houtman, „The Urim and Thummim“, *VT*, S. 230.

und eingeführt wurde. Er legte fest, dass Urim und Tummim im Besitz der Leviten sein sollten, die im exklusiven Dienst der göttlichen Weisung standen.¹⁷³ Zu ihrer Aufgabenerfüllung gehörte dann auch die Anwendung der Lose. Damit entschied Gott sich, ein weiteres Kommunikationsmittel zu benutzen, das in seiner Erscheinungsform solchen der animistischen Umwelt sehr ähnelte und sich doch grundsätzlich von diesen unterschied. Er griff mit dem Losentscheid ein weiteres kulturelles Element auf, das den Menschen, die er adressierte, geläufig und verständlich war, um ihnen seinen Willen mitzuteilen.

¹⁷³ Görg, „Urim und Tummim“, *RGG*, Sp. 830.

5. ERGEBNIS

Der biblische Befund macht deutlich, dass animistische Vorstellungen und Praktiken kein Randthema, sondern zentral für das AT sind. Gott erwählte das Volk Israel und offenbarte sich ihm auf unterschiedliche Weisen, wobei er Wert darauf legte, Wege zu wählen, die akzeptiert und verstanden wurden. Israel sollte sich von den Völkern seiner Umwelt abgrenzen aufgrund der völligen Anders- und Einzigartigkeit seines Gottes. Dieser Gott hatte ihnen Anweisungen und Mitteilungen gegeben, die ihre Vorstellungen und Denkkonzepte auf komplett neue Grundlagen stellten. Und doch waren es unter anderem genau diese Konzepte, die er benutzte, um mit ihnen zu kommunizieren. Die Namen Gottes, Träume, Werfen der Lose – Vieles sah so aus, als wäre es animistisch, selbst die Wundertaten der Propheten und Gottesmänner! Doch bei genauerem Hinsehen mussten die entscheidenden Unterschiede offensichtlich werden. Gott tat seinen Willen kund, indem er seine Priester die Lose werfen ließ, ja, aber er ließ sich dadurch nicht manipulieren. Gott sandte Träume, um sich mitzuteilen, aber diese Träume konnten nicht erzwungen werden, und wenn Gott die Bedeutung der Träume verschleiern wollte, konnte sie niemand deuten, den er nicht dazu befähigt hätte. Gott offenbarte sich mit verschiedenen Namen um den Menschen die Gelegenheit zu geben, ihn besser kennen zu lernen, doch niemand konnte durch die Kenntnis seines Namens Macht über ihn erlangen. Gott war so anders als alle Geistwesen oder Götter um Israel herum, dass auch Praktiken, die dem Animismus entlehnt waren, anders interpretiert werden mussten. Doch erstaunlich dabei ist, dass Gott trotzdem diese Praktiken wählte. Obwohl sie auf den ersten Blick animistisch wirken, was Missverständnisse geradezu provoziert.¹⁷⁴ Obwohl sie ein bei weitem nicht einfaches Umdenken der Israeliten erforderten, das nicht immer erfolgreich war, wie die Geschichte dieses Volkes zeigt. Obwohl er jede Möglichkeit gehabt hätte, irgendeinen anderen Weg der Kommunikation zu wählen – und sei es, dass er die Israeliten eine himmlische Sprache und himmlisches Denken gelehrt hätte.¹⁷⁵ Nein, dieser Gott, der einzige, wahre, liebevolle Gott, der nicht nur sein Volk, sondern die ganze Welt im Blick hat, dem jedes und alles, das existiert, untertan ist, der mit seinen Worten alles Sein begründete – dieser Gott beugt

¹⁷⁴ Vgl. das Beispiel begrifflicher Interferenz in Käser, *Der Begriff Seele bei den Insulanern von Truk*, S. 333.

¹⁷⁵ Vgl. Kraft, *Christianity in Culture*, S. 171.

sich unter den engen Rahmen menschlichen Denkens. In seinem Wunsch dem Menschen nahe zu kommen und in eine intime, persönliche Beziehung zu ihm zu treten, erlegt er sich selbst dessen Grenzen auf und wählt dessen Sprache und Kultur für seine Worte und Botschaften.

Was bedeutet das für den Bibelleser des europäisch-westlichen Kulturkreises im 21. Jahrhundert? Zuerst natürlich, dass er sich auch mit Literatur aus der Ethnologie, besonders zum Thema Animismus, beschäftigt, um die Kultur des alttestamentlichen Israel tiefer kennen zu lernen und die biblische Botschaft besser zu verstehen. Dann, dass er sich die Frage stellt und nachforscht, wo seine eigene kulturelle Prägung sein Verständnis der Bibel beeinflusst und vielleicht auch beeinträchtigt. Zur Beantwortung dieser Frage kann es hilfreich sein, sich mit theologischen Entwürfen aus anderen kulturellen Kreisen zu befassen.¹⁷⁶ Sie könnten eigene theologische Ansichten ergänzen, korrigieren, erweitern. Ist ein Missionar in anderen kulturellen Kreisen tätig, tut sich neben diesen noch ein weiterer Aspekt auf: Wie weit kann er die Begriffe und Denkkonzepte der Kultur aufgreifen, in der er jetzt lebt, um den Menschen dort die Botschaft Gottes verständlich zu machen? Besonders interessant wird diese Frage, wenn er sich in einer animistisch geprägten Kultur befindet, wo aufgrund der kulturellen Ähnlichkeiten zum AT manches besser und anderes wieder missverstanden wird. Gott selbst ging sehr weit darin, seine Botschaft kulturell anzupassen – aber nur in der Form, unter keinen Umständen im Inhalt. Er steht und stand auch nicht in Gefahr, diese beiden zu verwechseln oder die Grenzen zu verwischen, wie es den Menschen oft passiert. Doch kann sein Handeln insofern richtungweisend sein, als Gott ein Höchstmaß an Verständlichkeit anstrebte, indem er an vorhandene, kulturelle Konzepte anknüpfte, und das Risiko der Missverständnisse zu mindern suchte, indem er explizit auf die Unterschiede hinwies.

¹⁷⁶ Z.B. *Africa Bible Commentary*, Hg. Adeyemo Tokunboh, Grand Rapids: Zondervan, 2006. *Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika*, Hg. Hans-Werner Gensichen/Georg F. Vicedom u.a., München: Chr. Kaiser, 1965.

BIBLIOGRAPHIE

Albani, Matthias, „Traum/Traumdeutung: III Alter Orient und Altes Testament: 1. Alter Orient“, *RGG*, Bd. 8, (o.J. der 1. Aufl.) 4. völlig neu bearb. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, Sp. 566.

Africa Bible Commentary, Hg. Adeyemo Tokunboh, Grand Rapids: Zondervan, 2006.

Assmann, Jan, „Ägypten: III. Religion und Kultur: 1. Die altägyptische Religion“, *RGG*, Bd. 1, (o.J. der 1. Aufl.) 4. völlig neu bearb. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 1998, Sp. 201-211.

Bertholet, Alfred, *Die Religion des Alten Testaments*, Religionsgeschichtliches Lesebuch 17, (o.J. der 1. Aufl.) 2. erweiterte Aufl., Tübingen: Mohr, 1932.

Dietrich, Manfred, „Ugarit“, *RGG*, Bd. 8, (o.J. der 1. Aufl.) 4. völlig neu bearb. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, Sp. 688-694.

Dreytza, Manfred/ Walter Hilbrands u.a., *Das Studium des Alten Testaments: Eine Einführung in die Methoden der Exegese*, Bibelwissenschaftliche Monographien 10, 2002, 2. überarb. Aufl., Wuppertal: Brockhaus, 2007.

Ehrlich, Ernst Ludwig, *Der Traum im Alten Testament*, Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 73, Berlin: Töpelmann, 1953.

Girdlestone, Robert B., *Synonyms of the Old Testament: Their Bearing on Christian Doctrine*, (o.J. der 1. Aufl.) ND d. 2. Aufl., Grand Rapids: Eerdmans: 1974.

Görg, Manfred, „Urim und Tumim“, Bd. 8, (o.J. der 1. Aufl.) 4. völlig neu bearb. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, Sp. 830.

Graf, Fritz, „Divination/Mantik“, *RGG*, Bd. 2, (o.J. der 1. Aufl.) 4. völlig neu bearb. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, Sp. 883-886.

Grunlan, Stephen A./ Marvin K. Mayers, *Cultural Anthropology: A Christian Perspective*, Grand Rapids: Zondervan, 1979.

Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Hg. Wilhelm Gesenius/ Frants Buhl, (o.J. der 1. Aufl.) 17. Aufl., Berlin: Springer, 1962.

Hecker, Karl, „Mesopotamien“, *RGG*, Bd. 5, (o.J. der 1. Aufl.) 4. völlig neu bearb. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, Sp. 1114-1127.

Hiebert, Paul G., *Anthropological Insights for Missionaries*, Grand Rapids: Baker, 1994.

Hiebert, Paul G./ R. Daniel Shaw, u.a., *Understanding Folk Religion: A Christian Response to Popular Beliefs and Practices*, Grand Rapids: Baker, 1999.

Houtman, Cornelis, „The Urim and Thummim: A New Suggestion“, *Vetus Testamentum* Vol. 40, Nr. 2 (1990), S. 229-232.

Hutter, Manfred, „Orakel: II. Religionsgeschichtlich: 1. Alter Orient“, *RGG*, Bd. 6, (o.J. der 1. Aufl.) 4. völlig neu bearb. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, Sp. 602.

Joosten, Jan, „Magie: III Biblisch: 1. Altes Testament“, *RGG*, Bd. 5, (o.J. der 1. Aufl.) 4. völlig neu bearb. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, Sp. 667f.

Käser, Lothar, *Animismus: Eine Einführung in die begrifflichen Grundlagen des Welt- und Menschenbildes traditionaler (ethnischer) Gesellschaften für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter*, Erlangen: Ev.-Luth. Mission, 2004.

Ders., *Der Begriff Seele bei den Insulanern von Truk*, Diss., Hohenschäftlarn: Kommissionsverlag Klaus Renner, 1977.

Ders., *Fremde Kulturen: Eine Einführung in die Ethnologie für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter in Übersee*, 1997, 3. Aufl., Bad Liebenzell: Liebenzeller Mission, 2005.

Kraft, Charles H., *Christianity in Culture: A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*, 1979, 11. Aufl., Maryknoll: Orbis, 1994.

Lang, Bernhard, „Introduction: Anthropology as a New Model for Biblical Studies“, *Anthropological Approaches to the Old Testament*, Issues in Religion and Theology 8, Hg. Bernhard Lang, Philadelphia: Fortress, 1985, S. 1-20.

Larkin, William J. Jr., *Culture and Biblical Hermeneutics: Interpreting and Applying the Authoritative Word in a Relativistic Age*, Lanham: University Press of America, 1993.

Link, Christian, *Die Spur des Namens: Wege zur Erkenntnis Gottes und zur Erfahrung der Schöpfung* *Theologische Studien*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1997.

Loretz, Oswald, „Nekromantie und Totenevokation in Mesopotamien, Ugarit und Israel“, *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament: Internationales Symposium Hamburg 17.-21. März 1990*, Hg. Bernd Janowski/ Klaus Koch u.a., Orbis Biblicus et Orientalis 129, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, S. 285-318.

Maier, Bernhard, „Traum/Traumdeutung: II Religionswissenschaftlich“, Bd. 8, (o.J. der 1. Aufl.) 4. völlig neu bearb. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, Sp. 565f.

Malinowski, Bronislaw, *Magie, Wissenschaft und Religion und andere Schriften*, Frankfurt: Fischer, 1973.

Meyer, Jan-Waalke, „Die Eingeweideschau im vor- und nachexilischen Israel, in Nordsyrien und Anatolien“, *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen*

Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament: Internationales Symposium Hamburg 17.-21. März 1990, Hg. Bernd Janowski/ Klaus Koch u.a., *Orbis Biblicus et Orientalis* 129, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, S. 532-546.

Neu, Rainer, „Die Bedeutung der Ethnologie für die alttestamentliche Forschung“, *Ethnologische Texte zum Alten Testament*, Hg. Christian Sigrist/ Rainer Neu, Bd. 1, *Vor- und Frühgeschichte Israels*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1989, S. 11-26.

Niebuhr, Richard H., *Christ and Culture*, New York: Harper & Row, 1951.

Niehr, Herbert, *Der höchste Gott: Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.*, Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 190, Berlin: de Gruyter, 1990.

Payne, J. Barton, *Namen Gottes im Alten Testament*, Schriften des Bibelbundes, Waldbronn: Bibel & Gemeinde, o.J.

Rösel, Martin, „Traum/Traumdeutung: III. Alter Orient und Altes Testament: 2. Altes Testament“, Bd. 8, (o.J. der 1. Aufl.) 4. völlig neu bearb. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, Sp. 567.

Sarna, Nahum M., *Exodus*, The JPS Torah Commentary, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1991.

Schlatter, Gerhard, „Animismus“, *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart: Kohlhammer, 1988, S. 473-476.

Schwemer, Daniel, „Kleinasien: IV. Religionen: 1. Prähistorie bis Alter Orient“, *RGG*, Bd. 4, (o.J. der 1. Aufl.) 4. völlig neu bearb. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 2001, Sp. 1423f.

Shaked, Shaul, „Iran: IV. Religionsgeschichte: 2. Judentum“, *RGG*, Bd. 4, (o.J. der 1. Aufl.) 4. völlig neu bearb. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 2001, Sp. 224-226.

Steyne, Philip, *Machtvolle Götter: Eine Untersuchung über Glaube und Gebräuche des Animismus wie er von Naturvölkern praktiziert wird und wie er heute in allen religiösen Bewegungen vorkommt*, Bad Liebenzell: Liebenzeller Mission, 1993.

Stone, Nathan, *Names of God*, Chicago: Moody, 1944.

Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika, Hg. Hans-Werner Gensichen/ Georg F. Vicedom u.a., München: Chr. Kaiser, 1965.

Thiel, Josef F., „Animismus: religionswissenschaftlich“, *RGG*, Bd. 1, (o.J. der 1. Aufl.) 4. völlig neu bearb. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 1998, Sp. 504-506.

Thiel, Josef Franz, *Religionsethnologie: Grundbegriffe der Religionen schriftloser Völker*, Collectanea Instituti Anthropos 33, Berlin: Dietrich Reimer, 1984.

Tylor, Edward B., *Religion in Primitive Culture*, Primitive Culture Part II, 1st Harper Torchbook Edition (o.J. der 1. Aufl.), New York: Harper, 1958.

Van Rheezen, Gailyn, *Communicating Christ in Animistic Contexts*, Pasadena: William Carey Library, 1991.

Vollmer, Ulrich, „Orakel: I. Religionswissenschaftlich“, *RGG*, Bd. 6, (o.J. der 1. Aufl.) 4. völlig neu bearb. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, Sp. 600f.

Walton, John H., *Ancient Israelite Literature in its Cultural Context: A Survey of Parallels Between Biblical and Ancient Near Eastern Texts*, Grand Rapids: Zondervan, 1989.

Walton, John H., *Chronologische Tabellen zum Alten Testament*, Marburg: Francke, 1982.

Weinfeld, Moshe, „Traces of Hittite Cult in Shiloh, Bethel and in Jerusalem“, *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament: Internationales Symposium Hamburg 17.-21. März 1990*, Hg. Bernd Janowski/ Klaus Koch u.a., *Orbis Biblicus et Orientalis* 129, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, S. 455-472.

Wiggermann, F.A.M., „Magie: II. Antike: 1. Alter Orient“, *RGG*, Bd. 5, (o.J. der 1. Aufl.) 4. völlig neu bearb. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, Sp. 662-664.

Wright, David P., „Analogies in Biblical and Hittite Ritual“, *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament: Internationales Symposium Hamburg 17.-21. März 1990*, Hg. Bernd Janowski/ Klaus Koch u.a., *Orbis Biblicus et Orientalis* 129, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, S. 473-506.

Wright, G. Ernest, *God Who Acts: Biblical Theology as Recital*, *Studies in Biblical Theology* 8, 1952, 7. Aufl., London: SCM, 1964.