Werden und Vergehen der Götter : ein Beitrag zur Auslegung von Psalm 82

Autor(en): **Höffken, Peter**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **39 (1983)**

Heft 3

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-878389

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 39 Heft 3 Mai/Juni 1983

Werden und Vergehen der Götter

Ein Beitrag zur Auslegung von Psalm 82

Das alte Israel entsteht in einer polytheistischen Umwelt und formuliert sein Gottesverständnis auf diesem Hintergrund. Aber das besagt auch, dass dieser Hintergrund mehr ist als ein Profilgeber: er bestimmt hermeneutisch auch als Vorverständnis das mit, was über Jahwe, wie immer unterschiedlich im einzelnen, dann auszusagen sein wird. Dies Problem verschärft sich zusehends, wenn der Gott Israels direkt in einen polytheistischen Zusammenhang eingebracht wird. Psalmen wie 29 oder 89 usw. zeigen deutlich, wie es damit bestellt sein kann: der Glaube Israels kann sich – über weite Strecken – damit zufriedengeben, seinen Gott als Monarchen eines Götterkreises zu etablieren[1]. Dabei geraten freilich die Teilhaber dieses Götterkreises sehr schnell in einen inferioren Status, in dem sie nicht mehr Mitakteure oder gar Gegenakteure zu Jahwe sind (wie etwa im Mythus), sondern nur mehr ein anonymes Kollektiv, das Jahwe völlig untergeordnet wird. Hat sich die (Jerusalemer) Kultüberlieferung auch zunächst weithin mit dieser Lösung des Verhältnisses Jahwe–Götter zufriedengeben können, so bahnen sich doch später verschiedene Lösungen an, von denen die des Deuterojesaja im babylonischen Exil nur angedeutet sei: das 'Göttergericht' in Form der Streit- oder Gerichtsrede[2], die die Götter ihrer Unwesentlichkeit, ihrer Handlungs-, weil Ankündigungsunfähigkeit, überführt; daneben – und nicht ganz ausgleichbar mit dieser Linie – direkte und massiv monotheistische Aussagen, die explizit jeden weiteren Gott ausschliessen und gar schon das «Gute» wie das «Böse», also das Heilvoll-Lichte in Kosmos und Geschichte, wie dessen Gegenteil auf Jahwe als Urheber zurückführen (Jes 45,7). Dabei zeigt diese Stelle deutlich ihren grundlegend reflektierenden Charakter daran, dass sie das Vorzugswort für göttliches

[1] Vgl. H.-J. Kraus, Theologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 1979 (BK XV/3), bes. 26 ff.

[2] C. Westermann, Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66, Göttingen 1966 (ATD 19) 16 ff.; ausführlicher ders, Sprache und Struktur Deuterojesajas, in: Forschung am Alten Testament, München 1964 (ThB 24) 92 ff.

Schaffen (*bārā'*) gerade mit diesen Negativa verbindet und für die Positiva gewissermassen farblosere Verben für Schaffen wählt.[3]

Welchen Beitrag liefert Ps 82 zu diesem Problemzusammenhang? Die These dieses Aufsatzes sei kurz vorweg formuliert, um dann im weiteren ihre Begründung zu finden: Der Psalm liefert nicht nur eine eindrückliche Darstellung des dramatischen Vorgangs, in welchem Jahwe (= Elohim) den Göttern aufgrund eines Verhaltensmangels in richterlichem Bereiche das Urteil der Sterblichkeit und insofern der Schicksalsgemeinschaft mit Menschen zuspricht; dabei stellt dann der drastisch formulierte Gedanke vom «Tode der Götter»[4] – über Dtjes hinaus – einen spezifischen Gedanken des Psalms dar. Vielmehr hat der Psalm darin sein weiteres Kennzeichen, dass er einmalig auf das Werden der Götter reflektiert, die in anderen Texten einfach undiskutiert «da» sind, falls man sich nicht in jenem weiten Bereich der Götzen(bild)polemik bewegt, die von der hebräischen und altorientalischen Variante der Nichtexistenz der Götter im Sinne ihrer Nichtwirksamkeit zutiefst überzeugt ist[5], ein Gedanke übrigens, der innerisraelitisch auch gegen Jahwe geltend gemacht wurde, wenn es beispielsweise heisst: «Jahwe tut weder Gutes noch Böses», also: überhaupt nichts.[6]

Vom Tode der Götter spricht Psalm 82 deutlich und *H.-W. Jüngling* hat diesen Aspekt sorgfältig behandelt und als das besondere, einmalige Problem des Psalms herausgestellt.[4] Aber spricht der Psalm auch vom Werden der Götter? In den Augen des Verfassers durchaus, denn der pointierte Zusammenhang der Verse 6 und 7 ist schwerlich anders deutbar. V. 6 rekurriert, eingeleitet durch die Zitationsformulierung (Selbstzitat) «*ich* aber sprach» auf ein Urteil, das der Sprecher zuvor einmal (genauer: vor V. 1) über die Götter gefällt (ausgesprochen) hat. Es ist dies nicht nur eine Meinung[7], die er äusserte, sondern – der

[3] Vgl. H. Wildberger, Der Monotheismus Deuterojesajas, in: Jahwe und sein Volk, München 1979, 249 ff. (urspr. 1977) (ThB 66).

[4] H.-W. Jüngling, Der Tod der Götter, Stuttgart 1969 (SBS 38) weist auf diesen Eigengedanken des Psalms mit Nachdruck hin.

[5] Vgl. Jer 2,5.10–13 einerseits, Jer 10, 1–16, Jes 40,19 f. usw. andererseits.

[6] Zeph 1,12. Vgl. Jes 29,15. Zum Problemkreis auch J. Thrower, The Alternative Tradition, The Hague 1980 (zu Israel: 231 ff.).

[7] Vgl. H.-J. Kraus, Psalmen II, Neukirchen-Vluyn [5]1978 (BKAT XV/2) 738; näher kommt meiner Auffassung H.-W. Jüngling (A. 4) 95: «Jahwe hat einst in einem Akt seiner Freiheit die angeredeten Wesen zu Göttern eingesetzt... Jetzt wird dieser Akt

Nominalstil des Zitats[8] macht das deutlich – er fällte ein Existenzurteil über sie: «Götter – ihr, Söhne des Höchsten – ihr alle». Dieses Urteil der Vergangenheit wird durch ein weiteres Urteil, das eine Verurteilung darstellt, zurückgenommen, und diese Götter-Söhne des Höchsten werden in den Horizont der allgemeinmenschlichen Sterblichkeit eingewiesen: «wie ein Mensch (wie Menschen überhaupt) werdet ihr sterben, wie *einer*[9] von den Fürsten werdet ihr fallen». Anders gesagt: was der göttliche Sprecher von V.6f. den Göttern dereinst *zu*gesprochen hatte, wird ihnen (vom Text her gedacht) jetzt wieder *ab*gesprochen. Der hier vorgetragene Gedankengang gibt dem letzten Teil der Gottesrede einen straffen Zusammenhang und eine Pointe, die V.6 und V.7 erheblich einheitlicher zu interpretieren erlaubt, als das in der Literatur getan wird.

Der Gedankengang setzt aber auch erhebliche Fragezeichen hinter eine breite Tendenz in der Forschung, die Ps 82 auf einem kanaanäischen (ugaritischen) Hintergrund zu verstehen sich bemüht. Denn es erscheint bei dieser Auffassung von Ps 82, 6f. *a limine* ausgeschlossen, dass wir uns hier in einem kanaanäischen Deutungszusammenhang der Götterwelt befinden: die Genesis der Götter(söhne) findet dort ihre zureichende und belegbare Erklärung durch Zeugungen und Geburten, nicht – *solo verbo* – durch ein Götterwesen stiftendes Wort, das daher (!) auch geeignet ist, diese Göttlichkeit wieder abzusprechen. Wir sehen uns also veranlasst, Ps 82, 6f. als integrales Moment des Psalms weder als Bestandteil eines Mythenfragments[10] noch als ein relativ frei Motive

zurückgenommen.» Dieser Akt, der ein «Wortakt» war, also eine Worthandlung, muss freilich im Ganzen des Psalms dann genauer beachtet werden.

[8] Zur Verbindung «ich sprach... aber» *('āmartī... 'ākēn)* vgl. noch Zeph 3,7; Jes 49,4; Ps 31,23; Hi 32,7f. und (textlich unsicher, vgl. etwa W. Rudolph, Jeremia, Tübingen [3]1968, HAT I. 12,28) Jer 3,19f. Während diese Texte subjektive Überzeugungen des Sprechers revidieren, ist Ps 82,6 objektiv formuliert, also als Aussage über die Wirklichkeit der Götter.

[9] Die Formulierung «einer» ist auffällig; liegt die Lösung in Richtung von M. Dahood, Eblaite, Ugaritic, and Hebrew Lexical Notes, UF 11 (1979) 141–146, 143f.: er versteht *'ḥd* als *yḥd*, also statt «einer»: «Gemeinschaft», vgl. Gen 49,16; Dt 33,5 sowie KRT 96/184? Oder ist die Betonung des «einen der Fürsten» traditionsgeschichtlich zu erklären: der Autor weiss noch, dass in mythischer Erzählung wie mythischer Rezeption in Israel immer *einer* der Götter oder Usurpatoren den Tod erleidet (Jes 14; Ez 28 usw.)? Demgegenüber totalisiert er hier auf alle Götter.

[10] Vgl. F. Stolz, Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem, Berlin 1970 (BZAW 118), 177–179. Er hält V.1–7 en bloc für eine mythische Übernahme; O. Loretz, Psal-

bündelndes Mythenkonzentrat[11] zu verstehen, sondern als einen innerisraelitisch formulierten Psalm, der zwar traditionsgeschichtlich in vieler Hinsicht mit Kanaan verbunden sein mag, aber seine literarische Gestalt deutlich israelitischer Prägung verdankt.

Dem entspricht auch eine gewisse Uneindeutigkeit der Ergebnisse jener Forscher, die unter Einsatz verschiedener Methoden einen rein kanaanäischen Psalm rekonstruieren wollen. So versucht es O. Loretz auf stichometrischem Wege (also: konsonantenzählend), V. 1–4. 6 f. als Grundbestand und kanaanäische short story zu erweisen. W. H. Schmidt seziert eher ideologiekritisch: V. 2–5a fallen dem Jahweglauben zum Opfer und sind also aus dem kanaanäischen Grundstück auszuscheiden; ihm folgt W. Schlisske, während F. Stolz den ganzen Psalm für altjerusalemisch halten wollte. Doch ist bei W. H. Schmidt und W. Schlisske[12] eine ambivalente Haltung zu spüren: beide versuchen den Psalm auch als israelitische Ganzheit zu verstehen. Ist jedoch V. 6 f deutlich als israelitisch gedacht und formuliert zu erkennen, so entfällt die Notwendigkeit solcher Zuweisung bzw. Säuberungsprozesse im Text durchaus: der Text ist israelitisch formuliert.

Optiert diese Auffassung mithin in Richtung von Autoren wie H.-W. Jüngling, H.-J. Kraus und M. Tsevat[13], die Ps 82 primär als innerisraelitisch, gemeinhin auch prophetisch geprägtes Gebilde[14] verstehen, so wird man dennoch kritisch zu fragen haben, wie sich Form und Aufbau des Psalms näherhin darstellen. Denn es fällt auf, dass bei der Gliederung der Gottesrede V. 6 eigentlich keine Rolle spielt. Wenn ihn

menstudien III: Eine kanaanäische short story, UF 3 (1971) 113 ff.; ders., Aspekte der kanaanäischen Gottes-So(ö)hn(e)-Tradition im Alten Testament, UF 7 (1976) 586–589, scheidet V. 5 und V. 8 (literarisch allerdings nicht gleichzeitig) aus und behält dann eine kanaanäische short-story übrig. W. H. Schmidt, Königtum Gottes in Ugarit und Israel, Berlin 1966 (BZAW 80), v. a. 40–43 streicht V. 2–5a als israelitisches Idion und Kriterium für die Beurteilung der Götter. Übrigens müht sich keiner der Autoren um den Nachweis, dass V. 6f. kanaanäisch sein müsse.

[11] W. Schlisske, Gottessöhne und Gottessohn im Alten Testament, Stuttgart 1973 (BWANT V. 17), 32–46, bes. 40, wobei freilich die Kategorien Fragment und Motivbündelung etwas durcheinandergehen.

[12] Vgl. W. H. Schmidt (A. 10), W. Schlisske (A. 11).

[13] J. Jeremias, Kultprophetie und Gerichtsverkündung in der späten Königszeit Israels, Neukirchen-Vluyn 1970 (WMANT 35) 120–125; H.-W. Jüngling (A. 4), v. a. 70 ff.; H.-J. Kraus (A. 7), 733 ff.; M. Tsevat, God and the Gods in Assembly, HUCA 40 (1969/70) 123–137.

[14] M. Tsevat (A. 13) 132 f. erwägt vorprophetische Entstehung.

J. Jeremias[15] direkt einklammert bei der formalen Bestimmung der Einzelteile der kultprophetischen Gerichtsrede an die Götter, so tut er nur deutlich, was andere indirekt tun. Schon das weist darauf hin, dass bei der formalen Analyse Probleme vorliegen, die auf inhaltliche Schwierigkeiten hinweisen.

Gemeinhin gliedert man so – die Begrifflichkeit schwankt allerdings –, dass man V.2 von V.3f., V.5 von V.6f. unterscheidet: also Anklage (V.2), Ultimatum–Schlichtungsvorschlag–Mahnwort (V.3f.), Urteil–Schuldfeststellung (V.5) und Strafankündigung (V.6f.).[16] Deutlich kommt hier V.6 zu kurz. Zu fragen ist auch, ob V.2–7 überhaupt eine einheitliche Gottesrede darstellt. Das ist zwar gemeinhin die Annahme, aber manche Autoren wollen doch zwei Redeteile oder Teilreden unterscheiden: V.2–4 und V.5–7, so etwa A. Weiser und M. Tsevat.[17] In der Tat geht es ohne diese Annahme in der Rede sonst recht überstürzt zu. Aber ist V.5 eigentlich ein «Urteil»?[18]

Diese Annahme stützt sich v.a. auf den ersten Versteil («sie erkennen und verstehen nicht»), der eine direkte Parallele in der Götzenbildpolemik Jes 44,18 hat und offensichtlich von dort inspiriert ist. Demgegenüber ist die Fortsetzung des V.5 trotz der Anklänge an andere Stellen sprachlich eigenständig. Es scheint daher tunlich, V.5a als Glosse aus Jes 44,18 zu verstehen.[19] Der Rest des Verses verliert so seine Überlänge und beschreibt in zwei Teilen einerseits das finstere Treiben der Götter, anderseits die Folgen dieses Treibens: die Fundamente der Weltordnung geraten aus den Fugen. Bei dieser Auffassung ist V.5 dann eigentlich kein Urteil des Sprechers von V.2–4, sondern ein Kommentar des Psalmautors (vgl. V.8), der das anhaltende Fehlverhalten der Götter und dessen Folgen nach dem ersten Redegang beschreibt, in welchem sich anklagende Frage an die Götter und posi-

[15] J. Jeremias (A.13) 121.

[16] Vgl. J. Jeremias, ebd.; H.-J. Kraus (A.7) 73; H.-W. Jüngling, (A.4) 72f. (f.) u.ö. Ganz andere Auffassungen zum Sprecherproblem im Psalm s. bei J. Jeremias 121 A.2.

[17] A. Weiser, Die Psalmen II. Göttingen [7]1966 (ATD 15) 379 (Druckbild); M. Tsevat (A.13), 128f.: V.2–5. 6–7.

[18] Zur unpersönlichen wie persönlichen Formulierung des Urteils im Rechtswesen vgl. H.J. Boecker, Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 1964 (WMANT 14) 122ff. (v.a. 135ff.: Schuldigerklärung).

[19] Vgl. einerseits BHS und F.I. Andersen, A Short Note on Psalm 82, Bib. 50 (1969) 393f. – Andererseits BHK.

tive Mahnung zu rechtem richterlichem Verhalten spiegelbildlich zueinander verhalten und durchaus abgerundet sind in sich. Zu notieren bleibt noch, dass das in V. 5 beschriebene Fehlverhalten und seine Folgen ein gegenwärtiges Verhalten der Götter beschreibt.[20]

Die zweite Gottesrede greift dann hinter die in V. 1 beginnende Szene zurück und thematisiert umfassend das 'Werden' der Götter einst und ihr kommendes Sterben in Schicksalsgleichheit mit Menschen, wie schon ausgeführt wurde. Auch diese zweite Rede ist in sich abgerundet. Dieser Strafankündigung in V. 7 entspricht die Bitte des Psalmautors (V. 8) insofern, als die Ankündigung des göttlichen Einschreitens gegen die Götter den Ermächtigungsgrund für die in der Bitte sich artikulierende Hoffnung bildet, die Gottheit werde und solle die Erde rechtmässig richten. Das ankündigende Reden Gottes ist also der Grund dieser Hoffnung.[21]

Dies nun rekurriert, wie verschiedentlich angemerkt wurde[22], auf Dt 32, 8 f., als dessen Umkehrung Ps 82 eigentlich wirkt: war dort von einer vorzeitigen Verteilung der Völker an verschiedene Götter die Rede gewesen, wobei Jahwe sich Israel als sein eigenes Volk auswählte, so ist es hier das angesagte Ende dieser chaotischen Götter, das notwendig die Hoffnung aus sich heraussetzt, Jahwe werde das Erbe der entmächtigten Völkergötter antreten, indem er die Völker als sein «Erbe» in Besitz nimmt. Ps 82 revidiert also Dt 32.

Wir haben also folgende Gliederung von Ps 82 zugrunde zu legen:

1. Bericht: Jahwes Auftreten im Göttergremium (V. 1),
   2. Erste Gottesrede: anklagende Frage (V. 2),
      und positive Mahnung zu gerechtem Richten (V. 3–4),
3. Bericht: die Verhaltensweise der Götter und ihre chaotischen Folgen (V. 5),
   4. Zweite Gottesrede: die Stiftung der Götter (V. 6) in Konfrontation zur Ankündigung ihres menschengleichen Sterbens (V. 7),
5. Bitte des Beters um Jahwes Gericht an der Welt und Inbesitznahme seines Besitzes an allen Völkern.

[20] V. 5 als Teil des Rahmens bei F. Stolz (A. 10) 177 (dort im Rahmen der Annahme, es handle sich um ein Mythenfragment); Zweifel an der Zugehörigkeit von V. 5 zu den Reden auch bei M. Tsevat (A. 13) 129.

[21] Gegen W. Schlisske (A. 11) 46: «In dieser Hoffnung auf die Zukunft ist der Mythos von den Söhnen des Höchsten überwunden.» Man wird pointierter sagen müssen: diese Hoffnung kommt vom Reden Gottes (V. 6 f.) her.

[22] Vgl. ausführlicher H.-W. Jüngling (A. 4) 95–98; J. Jeremias (A. 13) 124.

Zu bemerken bleibt noch, dass sich die einzelnen Teile auch als unterschiedlich poetisch gebaut erweisen. Während V.1–4 im ganzen chiastisch gebaute Strophen darstellen (mit geringeren Differenzen zwischen V.1f. und V.3f.), sind V.6f. nicht chiastisch, sondern parallel gebaute Verse. V.5 und V.8 entziehen sich etwas der metrischen Erfassung.

Die Frage der Sprachform wird gemeinhin durch Verweis auf Entsprechungen in der Prophetie beantwortet, falls man nicht mit vorisraelitischer Herkunft rechnet. Die dabei verwendete Leitgattung ist gemeinhin die Vision[23], als die sich der Text in V.1 zu erkennen geben soll. Verlangt man freilich für diese Zuordnung auch formal ausweisbare Daten (etwa Formulierungen wie «ich sah...» «und siehe», Narrativstil) und nicht nur Nähe zu Jes 3,13f. u.a.[24], so wird man gegenüber dieser Bestimmung zurückhaltend sein. Man kommt gut mit der Annahme aus, der Psalm stelle eine Variation der prophetischen Gerichtsrede dar, die den Bereich dieser Rede von Israel bzw. auch den Völkern ausweitet auf das göttliche Göttergremium[25], wobei freilich Schlussbitte V.8 wie wohl auch V.5 diese Redeform auch zu gottesdienstlicher Sprache hin umformt. Von daher ist die Einordnung im Psalmenbuch kein Zufall. Über das Alter des Psalms gibt Dt 32 einen ersten (dürftigen) Hinweis[26], da er Voraussetzung des Liedes ist. Die sprachliche Artikulation der Gottesrede in V.2–4 ergibt durchaus Hinweise auf ein relativ junges Alter der hier vorliegenden Artikulation des Richtertums: die Verbindung von 'Richten–Unrecht–Ansehen der Person' ist mit Lev 19,15 und Dt 10, 18f. vergleichbar. Im übrigen variiert V.4 durch kultisch formuliertes Reden die Aufgabe der göttlichen Richter nach Massgabe kultisch geprägter Vorstellungen vom (göttlichen)

[23] Vgl. J. Jeremias (A.13) 122; H.-J. Kraus, Psalmen II, 733; M. Tsevat (A.13) 131f. – Anders H.-W. Jüngling (A.4) 72ff. u.ö., der von «Lied» spricht.

[24] Vgl. Am 7 usw.; Jes 6; I Reg 22,17; Jer 4,23–26, wobei es hier auf Echtheitsfragen überhaupt nicht ankommt.

[25] Vgl. Jes 3,13f.; vgl. E. Würthwein, Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede, in: Wort und Existenz, Göttingen 1970 (111–126) 114f. Statt von einem «Urbild kultprophetischer Gerichtsverkündigung» (J. Jeremias [A.13] 123) wird man freilich eher von deren «Ausweitung» auf die Götterwelt reden müssen.

[26] Ein Florilegium zu der kontroversen zeitlichen Ansetzung bei H.-J. Fabry. «Ihr alle seid Söhne des Allerhöchsten» (Ps 82,6), BiLe 15 (1974) 135–147, 140f.; er selber plädiert für eine Datierung ins 8.Jh. (Einfluss der Schriftpropheten Amos, Jesaja).

Richteramt.[27] Weisheitlicher Spracheinfluss ist weiterhin konstatierbar.[28] Alle diese Beobachtungen konvergieren darin, dass man Ps 82 ein recht spätes, exilisch-nachexilisches Alter zubilligen wird.

Ps 82 ist nicht dadurch isoliert, dass er das Konzept verficht, die anderen Götter seien «eigentlich» zu einem rechtlichen Verhalten verpflichtet, wie es in Israel (aber auch darüber hinaus) als richtig galt – vgl. Ps 58,2 f. Er ist vielmehr darin eigenständig, dass er die Realität der Götter auf ihren Ursprung hin hinterfragt, wie er diese auch (in eins mit diesem ersten Aspekt) auf ihre negative Zukunft hin überfragt. Dass diese Hinterfragung mit Hilfe der Kategorie des 'Redens' der Gottheit, also worttheologisch geschieht, stellt den Psalm nun auch hinein in die Art und Weise, wie sich Israel auch andere, mythisch vorgeprägte Wirklichkeitsauslegung der altorientalischen Welt aneignete. Sei es der Bereich der durch göttliches Schaffen in ihre Wirklichkeit tretenden Welt, oder sei es der Bereich der altorientalischen Auffassung zur Stellung des Königs im Verhältnis zur göttlichen Welt, eine der möglichen und wichtigen Kategorien der Aneignung dieser Konzepte bestand darin, die Welt als durch Gottes Schöpferwort (Gen 1 u. ö.) entstanden sein zu lassen; ebenso wird der neu inthronisierte Davidide als durch das göttliche Reden in sein Amt und Dasein gestellt verstanden (Ps 2,7), wobei hier offenbleiben mag, ob hier an Adoption, Vasallität oder einfach an eine metaphorische Aneignung der Königsideologie zu denken ist.[29] Ps 82,6 f. stellt sich als Denkakt, der Herkunft und Zukunft der Götter von Jahwe her in einem um- und begreift, diesen Bemächtigungsvorgängen ebenbürtig zur Seite.

In der Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte des Textes ist zu bemerken, dass der Text seinen eigenen Folgen erliegt: im Lichte der schluss-

[27] *plṭ* (retten) und *nṣl* (dto) gehören als richterliche Tätigkeit zum Psalmengut, nicht zu rechtlichen oder prophetischen Texten dieses Sujets. Man vgl. die ganz anders orientierten prophetischen Mahnworte in Am 5,15; Jes 1, (16–) 17; Jer 21,12; 22,3. Im übrigen wird man eine nähere Beziehung zwischen Ps 82 und Dt 10,17f. konstatieren müssen: Dt 10,17 prädiziert Jahwe hymnenartig als «Gott der Götter und Herr der Herren», dem sich Aussagen über Jahwe als Richter und Schützer der Personae miserae anschliessen. Offenbar wird hier, was Ps 82 in Konfrontation mit anderen Göttern formuliert, exklusiv auf Jahwe bezogen.

[28] J. Jeremias (A. 13) 122 A. 2.

[29] Die adoptianische Auffassung ist zu Ps. 2,7 neuerlich bestritten worden, vgl. v. a. H. Donner, Adoption oder Legitimation?, OrAnt 8 (1969) 87–119, bes. 113 f. H. J. Boekker, Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient, Neukirchen-Vluyn 1976, 103 ff. begründet sie wieder.

endlich gewinnbaren monotheistischen Wahrheit müssen die 'Götter' des Textes, die da sterben, eine andere, eine menschlich-richterliche Wahrheit repräsentieren.[30] Es wäre freilich zu fragen, ob dieser Text (wie verwandte Texte) in einer religiös pluralistisch werdenden Situation, die eine polytheistische sein kann, nicht zukünftig Bedeutung neu gewinnen kann (bzw. können). Zumindest kann er aber auch als Denk- wie Sprachhilfe für innerchristliche Selbstverständigung über Herkunft und Wesen anderer Götter dienlich und hilfreich werden. Doch das ist wohl – noch – offen.

Nachwort: Einige religionsgeschichtliche Überlegungen zu Ps 82,6 f. Zur Profilierung des Psalmstücks noch folgende Hinweise: 1. Die Schöpfung der (Haupt-) Götter durch den Urgott und sein schöpferisches Wort kennt auch Ägypten (Denkmal memphitischer Theologie).[31] Das ist also ein Ps 82,6 offenbar paralleler Gedanke. Ebenso kennt Ägypten (Totenbuch Spruch 175)[32] den entsprechenden Endzeitgedanken, dass der Urgott seine Welt eines Tages zerstören wird und nur der glückliche Osiris an dem Überleben des Urgottes als Urschlange partizipiere. Das ist allerdings nicht mehr parallel: Ps 82 spielt in der Gegenwart des Autors, nicht in ferner Zukunft, ist also eine geschichtliche Ansage, die den Ursprung der Götter nur erinnert, weil es mit ihnen zu Ende geht. 2. Sonst können gewisse Göttergruppen in grauer Vorzeit (analog Gen 6,1 ff.?) ihr Ende als Verbannung in die Unterwelt erleben, z. B. die «früheren Götter» im hethitisch-churritischen Raum. Diese aber sind keineswegs tot, sondern durch Beschwörung befragbar.[33] Ugarit wie AT scheint bei Göttern sonst nur das Todesgeschick einzelner Götter zu kennen. Insofern bleibt die eigentliche Pointe von Ps 82 unableitbar (sie wäre allerdings nicht weniger gewichtig, wenn es Parallelen geben würde...).

Peter Höffken, Königswinter

[30] Ambivalent wohl in Joh 10,34; auch im MidrTeh (Ps) 82 (Ed. W. G. Baude, II, New Haven 1959, 59 f.) wird der Psalm rigoros auf menschliche Richter bezogen. Anders zu V. 7b: *śārîm* = Fürsten wird im Lichte von Jes 24,21 remythologisiert. Ein neuerer Ausläufer dieser Interpretationsrichtung ist Fabry (A. 26), der zeigen will, dass sich der Psalm «in Wirklichkeit» auf irdische Richter, d. h. kanaanäische Beamte in israelitischen Diensten bezieht. Dazu muss er allerdings V. 7 ziemlich rasch links liegen lassen.

[31] Text: ANET, 4 f.; W. Beyerlin (Hg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, Göttingen 1975, 32.

[32] ANET, 9(f.); W. Beyerlin (A. 31) 39.

[33] Material und Literatur bei G. Steiner, Die Unterweltsbeschwörung des Odysseus im Lichte hethitischer Texte, UF 3 (1971) 265–283, 273 f.; 279 f.