

Gibt es „Reste hebräischen Heidentums“ im Alten Testament?

Methodische Überlegungen anhand von Dtn 32,8f und Ps 82

Konrad Schmid (Zürich)

I.

„Die israelitische Religion hat sich aus dem Heidentum erst allmählich emporgearbeitet; das eben ist der Inhalt ihrer Geschichte“¹. So beschrieb Julius Wellhausen den Gang der Religionsgeschichte des antiken Israel. Heutige religionsgeschichtliche Forschung würde sich zwar deutlich und zu Recht gegen die pejorative Kategorie des „Heidentums“ und die evolutionäre Metapher des „Emporarbeitens“ verwehren; lineare Evolutions- oder Dekadenzschemata eignen sich kaum für die religionsgeschichtliche Deskription. Abstrahiert man einmal von diesen problematischen Kategorien und Begrifflichkeiten, so ist allerdings ein nicht unbeträchtlicher Teil der gegenwärtigen alttestamentlichen Wissenschaft geneigt, Wellhausens Bild des Gangs der israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte durch Inschriften und religiöse Kleinfunde der Königszeit, aber auch durch die Ergebnisse literarhistorischer Rekonstruktionen am Alten Testament bestätigt zu sehen.

Was die *archäologischen Zeugnisse* angeht, so hat sich in der Tat in den letzten dreißig Jahren ein mittlerweile breit dokumentiertes Bild der Religion (oder Religionen) des antiken Israel und Juda ergeben², das Wellhausens Vermutung in Grundzügen bestätigt: Segens- und Fruchtbarkeitsikonen, Schutzembleme, Symbole von Göttinnen und Gottheiten, Grabbeigaben sprechen diesbezüglich eine recht klare Sprache, auch wenn man sich vor einer einfachen Dichotomisierung zwischen einer als „polytheistisch“ charakterisierten Religi-

1 Vgl. Wellhausen, J., *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin³ 1897, 34.

2 Vgl. etwa das Material bei Keel O./Uehlinger, C., *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (QD 134), Freiburg i.Br. u.a. ⁵2001; Zevit, Z., *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallaxic Approaches*, London/New York 2001; Hartenstein, F., *Religionsgeschichte Israels – ein Überblick über die Forschung seit 1990* (VF 48), 2003, 2–28.

on des königszeitlichen Israel und der „monotheistisch“ klassifizierten Religion des nachexilischen Judentums hüten sollte. Die Religionsgeschichte Israels ist nicht in einem zweistufigen Prozess abgelaufen, sondern sie kennt verschiedene, parallel laufende Entwicklungen, in denen sich ebenso Diskontinuitäten wie auch Kontinuitäten feststellen lassen. Darüber hinaus ist ohnehin im Umgang mit den Kategorien „Polytheismus“ und „Monotheismus“ höchste Vorsicht geboten³. Für unsere Belange muss hier der Hinweis darauf genügen, dass Ikonographie und Epigraphie immerhin genügend Anhaltspunkte dafür abgeben, dass das königszeitliche Israel eine „vormonotheistische“ Religiosität gekannt haben dürfte, wie umgekehrt deren Transformation in der Perserzeit und im Hellenismus keineswegs eine uniforme Gestalt eines „Monotheismus“ hervorgebracht hat.

Deutlich umstrittener als das Heranziehen archäologischer Befunde der Königszeit sind die Versuche, *auf literarkritischem Weg* entsprechendes religionsgeschichtliches Urgestein aus dem antiken Israel zu isolieren. Im Rahmen solcher Rekonstruktionen werden die literarkritischen Entscheidungen oft durch den religionsgeschichtlichen Vergleich mit der sogenannten Umwelt gesteuert, was nicht illegitim, aber mit zwei grundsätzlichen Problemen behaftet ist. Zum einen besteht die Gefahr eines Zirkelschlusses: Wer von vornherein eine grundsätzliche Konkordanz zwischen Israel und Juda und ihren Nachbarn in der Königszeit postuliert, wird diese in entsprechend rekonstruierten Textvorstufen dann oft auch so bestätigt finden. Zum anderen besteht das Problem einer methodischen Engführung: Privilegiert man den Arbeitsschritt der Literarkritik unter den exegetischen Methoden, dann wird sich einem das Modell der Aufnahme alter Überlieferungssplinter schneller aufdrängen, als wenn man auch andere Erklärungsmöglichkeiten prüft – etwa die Aufnahme und Verarbeitung traditioneller Motive oder Stoffe *im Rahmen eines literarisch einheitlichen Textes*.

Der nachfolgende Beitrag wendet sich diesem methodischen Problem der *literarischen* Rekonstruierbarkeit von religionsgeschichtlichem Urgestein aus dem Alten Testament zu. Ist es möglich, auf literarkritischem Weg altisraelitische Überlieferungssplinter im Alten Testament zu bestimmen, die gewissermaßen innerlich unbeschadet und nur äußerlich rekontextualisiert den Weg in die spätere Orthodoxie des frühjüdischen Alten Testaments überstanden haben?

3 Vgl. Ahn, G., Monotheismus und Polytheismus als religionswissenschaftliche Kategorien?, in: Oeming, M./Schmid, K. (Hg.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel* (ATHANT 82), Zürich 2003, 1–10; Schmid, K., Differenzierungen und Konzeptualisierungen der Einheit Gottes in der Religions- und Literaturgeschichte Israels. Methodische, religionsgeschichtliche und exegetische Aspekte zur neueren Diskussion um den sogenannten »Monotheismus« im antiken Israel, in: Oeming, M./ders. (Hg.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel* (ATHANT 82), Zürich 2003, 11–38.

Im begrenzten Rahmen dieses Beitrags kann diese Frage nicht annähernd umfassend behandelt werden. Die folgenden Ausführungen beschränken sich lediglich auf die kritische Prüfung von zwei hierfür einschlägigen Texten – Dtn 32,8f und Ps 82 –, die des öfteren als religionsgeschichtliches Urgestein im Sinne „polytheistischer Fenster“ im Alten Testament interpretiert worden sind.

Vorgetragen worden ist diese These nicht zufällig von dezidiert religionsgeschichtlich arbeitenden Alttestamentlern wie Otto Eissfeldt oder Manfred Weippert. Bei Otto Eissfeldt heißt es: „[D]as Alte Testament enthält ... ein paar eindeutige Zeugnisse dafür, daß es im Verlauf der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte eine Zeit gegeben hat, da El oder der mit ihm identische 'Äljon eine auch von Jahwe anerkannte und insofern über ihm stehende Autorität gewesen ist. Zwei von ihnen mögen genannt sein“⁴, eben Dtn 32,8f und Ps 82. Ganz ähnlich äußert sich Manfred Weippert⁵. Auch er hält Dtn 32,8f und Ps 82 für ursprünglich polytheistische Dokumente der Königszeit⁶, die im Alten Testament „überlebt“ hätten.

Im folgenden soll anhand einer näheren Untersuchung beider Texte gefragt werden, ob diese Interpretationslinie tatsächlich plausibel ist. Ihr Resultat wird von eigener Seite her aufweisen, dass die Alternative „Polytheismus“ versus „Monotheismus“ in religions- und theologiegeschichtlicher Hinsicht defizitär ist. Dtn 32,8f und Ps 82 lassen sich weder mit dem einen noch mit dem anderen Label hinreichend befriedigend beschreiben. Wie zu zeigen sein wird, handelt es sich bei ihnen um zwar „polytheisierende“, aber „monotheistische“ Texte, die das Erbe des „Polytheismus“ nicht einfach eliminieren, sondern erinnern und sogar in gewandelter Form – unter „monotheistischen“ Bedingungen – wieder in Kraft setzen.

4 Eissfeldt, O., El und Jahwe (JSS 1), 25–37 = ders., Kleine Schriften, Bd. 3, Tübingen 1966, 386–397, 389f.

5 Weippert, M., Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel (1990), in: ders., Jhwh und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext (FAT 18), Tübingen 1997, 1–24; vgl. auch Knauf, E.A., Die Umwelt des Alten Testaments (NSK.AT 29), Stuttgart 1994, 125; Dijkstra, M., El, the God of Israel – Israel, the People of YHWH: On the Origins of Ancient Israelite Yahwism, in: Becking, B. u.a. (Hg.), Only One God? Monotheism in Ancient Israel, and the Veneration of the Goddess Asherah (BiSe 77), Sheffield 2001, 81–126, 94f.

6 Weippert, M., Synkretismus (s. Anm. 5), 5.10.

II.

1. Dtn 32,8f

בְּהִנָּחַל עֲלֵינוּן גּוֹיִם (8) Als der Höchste die Völker als Erbesitz
gab⁷,
בְּהַפְרִידוֹ בְּנֵי אָדָם als er die Menschen verteilte,
יָצַב גְּבֻלַת עַמִּים setzte er die Gebiete der Völker fest
לְמִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: nach der Zahl der Söhne Israels

4QDeut^f: בני אלוהים [למספר] 4QDeut^f: nach der Zahl der Göttlichen

LXX: κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ LXX: nach der Zahl
der Engel Gottes

כִּי חֶלֶק יְהוָה עִמּוֹ (9) Ja, der Anteil Jhwhs ist sein Volk⁸,
יַעֲקֹב חֶבֶל נַחֲלָתוֹ: Jakob das Los seines Eigentums.

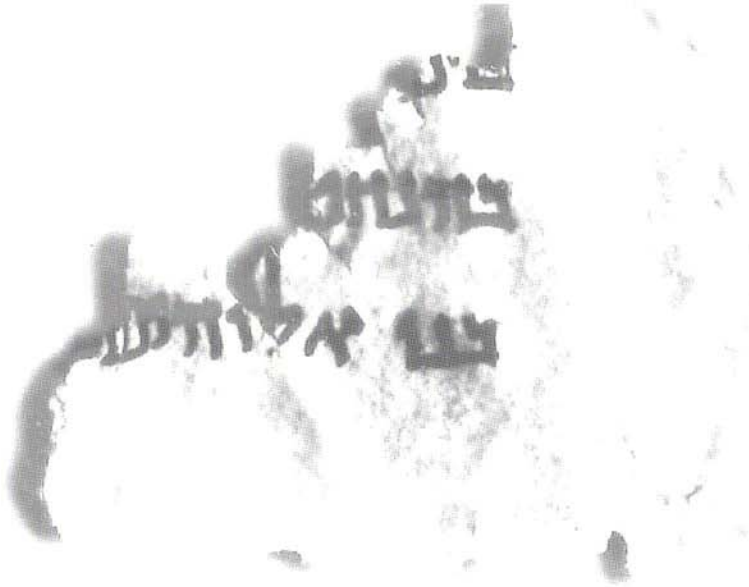
Dieser wohlbekannte Abschnitt bietet eine ebenso bekannte textkritische Variante in V.8⁹: MT liest לְמִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל „nach der Zahl der Söhne Israels“. Das ist wahrscheinlich nicht ursprünglich, wie ein Fragment aus der Handschrift 4QDeut^f zeigt, welches בני אלוהים bezeugt¹⁰, also – sachlich zunächst möglichst neutral übersetzt – „nach der Zahl der Göttlichen“.

7 Vgl. zur Übersetzung Weippert, M., Synkretismus (s. Anm. 5), 5 Anm. 15 mit Verweis auf Jes 49,8.

8 Weippert zieht LXX vor und übersetzt „Da wurde Jahwes Anteil sein Volk“, Synkretismus (s. Anm. 5), 5 Anm. 17.

9 Vgl. die ausführlichen Besprechungen bei Sanders, P., *The Provenance of Deuteronomy 32* (OTS 37), Leiden u.a. 1996, 154–159 (Lit.); Himbaza, I., *Dt 32,8: Une correction tardive des scribes. Essai d'interprétation et de datation* (Bib. 83), 2002, 527–548. Zu beachten sind die damit zusammenhängenden Differenzen in Dtn 32,43 (4QDeut^q; LXX); s. auch Winter, P., *Der Begriff ‚Söhne Gottes‘ im Moselied Dtn 32,1–43* (ZAW 67), 1955, 40–48; ders., *Nochmals zu Deuteronomium 32,8* (ZAW 75), 1963, 218–223.

10 Vgl. DJD XIV, 90 mit Tafel XXIII, Frg. 34; Duncan, J.A., *Considerations of 4QDt^f in the Light of the ‚All Souls Deuteronomy‘ and Cave 4 Phylactery Texts*, in: Trebelle Barrera, J. u.a. (Hg.), *The Madrid Qumran Congress, Vol. 1* (StDJ 11), Leiden u.a. 1992, 212.361. Bei Skehan, P.W., *A Fragment of the Song of Moses Dtn. 32 from Qumran* (BASOR 136), 1954, 12–15, wird das Fragment noch 4QDeut^q zugewiesen.



4QDeut^f (vgl. DJD XIV, Tafel XXIII)

Eben diese Lesart setzt auch die Vorlage der Septuaginta voraus. Die Septuaginta bietet *κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ*, wobei *ἀγγέλων θεοῦ* ausweislich von Gen 6,2.4; Hi 1,6; 2,1; 38,7 als durchaus geläufige Wiedergabe von בני אל[הים] gelten kann¹¹. Inhaltlich gestützt wird die Ursprünglichkeit dieser Lesart durch den sich so ergebenden Parallelismus zwischen בני אדם V. 8a und בני אל[הים] V. 8b.

Eissfeldt¹² wie Weippert¹³ haben nun vorgeschlagen, dass diese textkritische Variante religionsgeschichtlich auswertbar sei und hier ein altes, vorjehawistisches Fragment verarbeitet sei, in dem der in V. 8 genannte Höchste (hebr. „Eljon“) und der in V. 9 genannte Jhwh ursprünglich zwei verschiedene Gott-

11 Vgl. Himbaza, I., Dt 32,8 (s. Anm. 9), 533. Einige griechische Textzeugen bieten statt *ἀγγέλων* „Engel“ – *υἱῶν* „Söhne“.

12 Eissfeldt, O., El und Jahwe (s. Anm. 4), 390; vgl. ders., Das Lied des Mose Deuteronomium 32,1–43 und das Lehrgedicht Asaphs Psam 78 samt einer Analyse der Umgebung des Moselieds [BAL (Phil.-hist. Klasse) 104], Berlin 1958.

13 Weippert, M., Synkretismus (s. Anm. 5), 5. [Eine eigen(willige) Richtung verfolgte Morgenstern, J., The Mythological Background of Psalm 82 (HUCA 14), 1939, 29–126, 120f, der Ps *82 vom Mythos des Engelfalls (vgl. Gen 6,1–4; 1Hen 6–16) her interpretiert und dabei einerseits Elyon und Jhwh in Ps 82 trennt, andererseits eine Spätdatierung um 500 B.C. vertritt. Vgl. zu Morgenstern O'Callaghan, R.T., A Note on the Canaanite Background of Psalm 82 (CBQ 15), 1963, 311–314.]

heiten bezeichnet hätten, wobei sich hinter dem Titel „Eljon“ der *summus deus* El verberge und Jhwh als eine unter mehreren, ihm untergeordneten Nationalgottheiten anzusehen sei.

Dtn 32,8f habe also ursprünglich vom Hochgott El gesprochen, der die Völker an die niederen Götter verteilt und dabei Jhwh das Volk Israel zugewiesen habe. Jhwh wäre in dieser Sicht ursprünglich nicht der Chef, sondern einer unter mehreren subalternen Funktionsträgern in diesem Pantheon gewesen. Seit dem Aufkommen des Monotheismus in der Exilszeit sei Dtn 32,8f dann insgesamt auf Jhwh bezogen worden: „Eljon“ sei von nun an kein anderer als Jhwh und Jhwh gelte als der oberste Gott, der Israel direkt verwalte¹⁴.

Ohne Frage ist zuzugestehen: Dtn 32,8f ist so sowohl textkritisch wie auch religionsgeschichtlich sehr ansprechend gedeutet¹⁵. Doch bei näherem Hinsehen erweist sich diese Interpretation im Sinne eines „polytheistischen Fensters“ als unmöglich. Der Text von Dtn 32,8 ist zwar in der Tat nach 4QDeut^l und LXX zu korrigieren – soweit ist diese Zugangsweise im Recht –, diese Korrektur katapultiert ihn aber keineswegs zurück in eine vormonotheistische Welt. Der textkritisch bereinigte Text von Dtn 32,8f repräsentiert nicht den vorjahwistischen Polytheismus, sondern rezipiert diesen von vornherein in monotheistischem Sinn.

Wie lässt sich dies begründen? Zunächst stimmt schon der Kontext von Dtn 32,8f – das Moselied in Dtn 32 insgesamt – gegenüber einer „frühen“ historischen und theologiegeschichtlichen Ansetzung skeptisch. Dtn 32 gehört zu den Texten im Alten Testament, welche die Exegese entstehungsgeschichtlich zwar sehr kontrovers beurteilt¹⁶. Als Gesamtzusammenhang ist das Stück jedenfalls nicht vorexilisch ansetzbar. Das zeigt sich zum einen an seiner durchlaufenden religionsgeschichtlichen Oppositionsstellung von Jhwh und den fremden Götzen (V.12.16f.21.37.39), die einen bereits ausformulierten Mono-

- 14 Die neben Dtn 32,8 früher gerne als selbständige, ursprünglich Jhwh-unabhängige Eljon-Belege ins Feld geführten Stellen Gen 14,18 und Num 24,16 können heute mit Sicherheit als vergleichsweise junge literarische Interpretamente angesehen werden, die nie eine andere Gottheit als Jhwh im Blick hatten; vgl. zu Gen 14 z.B. die ansonsten eigenwillige Arbeit von Ziemer, B., Abram – Abraham. Kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Gen 14, 15 und 17 (BZAW 350), Berlin/New York 2005, 119–121; zu Num 24,16 Witte, M., Der Segen Bileams – eine redaktionsgeschichtliche Problemanzeige, in: Gertz, J. u.a. (Hg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 315), Berlin/New York 2002, 191–213, 206.
- 15 Vgl. Zobel, H.J., Art. עליון, in: ThWAT VI, Stuttgart u.a. 1989, 131–151, 139f; Niehr, H., Der höchste Gott (BZAW 190), Berlin/New York 1990, 80f; vgl. auch Mullen, E.T., The Assembly of the Gods. The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature (HSM 24), Chico 1980, 202–204; Blenkinsopp, J., YHWH and Other Deities, in: ders., Treasures of Old and New. Essays in the Theology of the Pentateuch, Grand Rapids 2004, 67–84, 74 sowie die bei Parker, S.B., The Beginning of the Reign of God – Psalm 82 as Myth and Liturgy (RB 102), 1995, 102–104, Anm. 8 diskutierte Lit.
- 16 Vgl. im Überblick Sanders, P., Provenance (s. Anm. 9).

theismus voraussetzt (bes. V.30.37.39), und zum anderen an dem um Feindgericht (V.40–43) und Heilswende erweiterten spätdeuteronomistischen Geschichtsbild¹⁷, das den Gesamtverlauf von Dtn 32 bestimmt. Nun könnte man gleichwohl behaupten, dass Dtn 32,8f ein alter Überlieferungssplitter in einem sonst jungen Text sei.

Dagegen spricht nun aber das theologische Profil von Dtn 32,8f selbst: Zwar stellt sich die Assoziation eines Götterkollegiums mit unterschiedlichen Nationalgöttern unter der Oberherrschaft von „Eljon“ durchaus ein, doch wird diese Assoziation von noch stärkeren Bedenken begleitet. Als erstes fällt auf, dass dieser Text kein üblicher Kulttext ist, wie man ihn etwa in den älteren Psalmen finden könnte. Er bietet – ganz vereinfacht gesagt – nicht Religion, sondern Theologie. Mit Adrian Schenker¹⁸ kann man nachgerade festhalten: Er formuliert eine systematische Theologie der Religionsgeschichte, der die Vielfalt der Religionen bei den Völkern erklärt. Diese reflexive und systematisierende Ausrichtung lässt bereits daran zweifeln, dass hier religionsgeschichtliches Urgestein zu fassen sei.

Und in der Tat lässt sich die spezifische Vorstellung der *politischen Aufteilung der gesamten Welt* unter die Söhne Els in Ugarit oder sonst im nordwestsemitischen Bereich nicht belegen, zumal dort die Gruppe der *bn 'l(m)* wahrscheinlich nicht einfach die vollständige Götterversammlung meint¹⁹. Im Grunde genommen ist eine solch universal systematisierende Perspektive im damaligen nordwestsemitischen Bereich auch nicht zu erwarten. So schrieb schon Rudolf Meyer 1961 zu Dtn 32,8f: „[d]er Gedanke, daß ein Großkönig seinen universalen Machtbereich an ihm untergebene Satrapen verteilt, ist in der vore-

17 Vgl. nach wie vor Steck, O.H., *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967.

18 Vgl. Schenker, A., *Le monothéisme israélite: un dieu qui transcende le monde et les dieux* (Bib. 78), 436–448; ders., *Gott als Stifter der Religionen der Welt. Unerwartete Früchte textgeschichtliche Forschung*, in: Goldman, Y./Uehlinger, C. (Hg.), *La double transmission du texte biblique. Etudes d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker* (OBO 179), Fribourg/Göttingen 2001, 99–102; s. auch Gordon, C.H., *History of Religion in Psalm 82*, in: Tuttle, G.A. (Hg.), *Biblical and Near Eastern Studies. FS W.S. LaSor*, Grand Rapids 1978, 129–131; Simbanduku, C., *YHWH, les dieux et les anges. Permanence du polythéisme dans la religion de la Bible*, Roma 2004.

19 Die Texte, die von *bn 'l(m)* sprechen, haben in der Regel eine bestimmte Gruppe im Blick, nämlich die Söhne Els, die eine Teilmenge der Götterversammlung bilden, in der Regel *in corpore* auftritt und von ihrer Funktion her zweitrangiger Natur ist. Vgl. Herrmann, W., *Die Göttersöhne* (ZRGG 12), 1960, 242–251, 247 mit der Beleg-Auflistung 245f Anm. 19. Eine eigenständige Rolle in dieser Gruppe nimmt allein Mot ein. Zu KTU 1.17 VI, 28f vgl. TUAT 3.3, 1274 Anm. 125). KTU 1.4 VI 46 (TUAT 3.3, 1167; vgl. KTU 1.3 IV 48 [TUAT 3.3, 1146 mit Anm. 97]; 1.3 V 4.37; 1.4 I 7) kennt eine 70-Zahl von göttlichen Kindern der Gemahlin Els, Aschirat, und steht damit der Vorstellung von Dtn 32,8f MT in numerischer Hinsicht nahe, die bei den „Söhnen Israels“ wohl entsprechend den 70 Völkern von Gen 10 an die siebzigköpfige Jakobschar denkt, die nach Ägypten gelangt ist.

xilischen Literatur weder belegt noch auch recht denkbar²⁰. Zwar gibt es alttestamentliche Stellen wie Ri 11,24 oder Mi 4,5 (vgl. auch 1Sam 26,19; 2Kön 3; 5²¹), aus denen sich die Vorstellung komplementärer territorialer Zuständigkeit verschiedener Gottheiten (nach dem Prinzip *cuius regio eius religio*) erschließen lässt, die auch religionsgeschichtlich nur wahrscheinlich ist, doch kennen diese Belege nicht den in beobachtbaren Dtn 32,8f Zug zur Aufteilung der gesamten politischen Welt. Vielmehr darf man in der Tat vermuten, dass dies die Großreichserfahrung der Perserzeit voraussetzt.

Tatsächlich lassen sich erst aus der Spätzeit des Alten Testaments deutliche Parallelen zum Konzept von Dtn 32,8f – in der Lesart von 4QDeut¹ und LXX – belegen. Sie stehen, wie man vor allem zur Zeit noch vor den Funden in Ras Shamra auch deutlich gesehen hatte²², v.a. im Danielbuch²³: In Dan 10 kommt die Vorstellung zum Ausdruck, dass den irdischen Nationen jeweils ein himmlischer Engelsfürst korrespondiert²⁴. Explizit werden die Engelsfürsten des Perserreichs (שר פרס) und Griechenlands (שר יון) genannt (V.13.20f; vgl. für Israel 12,1 Michael als השר העמר בני עמך „der Großfürst, der für die Söhne deines Volkes einsteht“)²⁵. Terminologisch bemerkenswert ist in unserem Zusammenhang außerdem Dan 11,36: Der Gott Israels wird hier als אל אלים „Gott der Göttlichen“ bezeichnet, also als Herr *der Engelmächte* (vgl. 1QM 1,10; 1QH 7,28). Allerdings scheint die in Dan 10 und 12 beobachtbare, dynamische Konzeption bereits eine Fortentwicklung der statischen Vorstellung von Dtn 32,8f zu bieten: Zum einen stehen in Dan die Engelsfürsten der Völker offenbar im Konflikt untereinander – was sich aus der historischen Situation der Diadochenzeit ergibt – und zum anderen hat auch Israel einen eigenen En-

-
- 20 Meyer, R., Die Bedeutung von Deuteronomium 32,8f.43 (4Q) für die Auslegung des Moselieds, in: Kuschke, A. (Hg.), *Verbannung und Heimkehr*, FS W. Rudolph, Tübingen 1961, 197–210, 202.
- 21 Vgl. Becking, B., *Only One God: On Possible Implications for Biblical Theology*, in: ders. u.a. (Hg.), *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah* (BiSe 77), Sheffield 2001, 189–201, 193.
- 22 Vgl. Jüngling, H.W., *Der Tod der Götter. Eine Untersuchung zu Psalm 82* (SBS 38), Stuttgart 1969, 24–37, 20f (Lit.).
- 23 Die allernächste Parallele zu Dtn 32,8f findet sich – allerdings in literarischer Aufnahme – in Sir 17,17 (vgl. auch Jub 15,31f; 1Hen 10,9; 12,2.4, 14,3; 15,2f u.ö. sowie Str-B III, 48ff): „Für jedes Volk hat er [sc. Gott] einen Fürsten eingesetzt, aber der Anteil des Herrn ist Israel“.
- 24 Vgl. zur Diskussion zuletzt Meadowcroft, T., *Who are the Princes of Persia and Greece (Daniel 10)? Pointers Towards the Danielic Vision of Earth and Heaven* (JSOT 29), 2004, 99–113; Sullivan, K.P., *Wrestling with Angels. A Study of the Relationship between Angels and Humans in Ancient Jewish Literature and the New Testament* (AGJU 55), Leiden u.a. 2004, 61–65; s. auch Wright, A.T., *The Origin of Evil Spirits. The Reception of Genesis 6.1–4 in Early Jewish Literature* (WUNT II/198), Tübingen 2005, 101f.
- 25 Auch Dan 7 lässt sich anführen: Hier werden die Heiligen des Höchsten, also die Engel, die Weltherrschaft empfangen (vgl. Collins, J.J., *Daniel, hermeneia*, Minneapolis 1993, 313–317).

gelsfürsten, allerdings den höchsten, nämlich Michael, und ist nicht direkt Gott selbst unterstellt.

Die Vorstellung der unmittelbaren Unterstellung Israels unter Jhwh bei gleichzeitiger Zuteilung der Völker an andere (Astral-)Gottheiten findet sich weiter in Dtn 4,19f (vgl. Dtn 29,25):

וּפְרוּחַשָׁא עֵינֶיךָ	... und dass du nicht, wenn du deine Augen erhebst
הַשָּׁמַיְמָה	zum Himmel
וְרָאִיתָ אֶת־הַשֶּׁמֶשׁ וְאֶת־הַיָּרֵחַ	und siehst die Sonne und den Mond
וְאֶת־הַכּוֹכָבִים	und die Sterne,
כָּל צְבָא הַשָּׁמַיִם	das ganze Heer des Himmels,
וְנִדְחָתָּ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לָהֶם	dich verführen lässt, sie anzubeten und
וְעַבַדְתֶּם אֲשֶׁר חָלַק יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֹתָם	ihnen zu dienen, da Jhwh, dein Gott, sie
לְכָל הָעַמִּים תַּחַת כָּל־הַשָּׁמַיִם:	allen Völkern unter dem ganzen Himmel
	zuteilt hat.
וְאַתֶּכֶם לָקַח יְהוָה	Euch aber hat Jhwh genommen
וַיּוֹצֵא אֹתְכֶם	und euch herausgeführt
מִכּוּר הַבְּרֹזֶל מִמִּצְרַיִם	aus dem Eisenschmelzofen, aus Ägypten,
לִהְיוֹת לְוָלְדָּה לְעַם נַחֲלָה	dass ihr sein Eigentumsvolk werdet,
כִּי־וְעַתָּה הַיּוֹם:	wie ihr es heute seid.

In literarhistorischer Hinsicht gelangt man mit Dtn 4 allerdings nicht in frühe Zeiten: Dtn 4,19 steht in einem literarisch einheitlichen Zusammenhang (Dtn 4), der durchgängig nachpriesterschriftlich anzusetzen ist und nicht vor die Perserzeit zurückreicht²⁶. Für eine entsprechende Spätdatierung spricht auch das außerordentlich stark ausgeprägte monotheistische Bewusstsein dieses Textes, das sogar den Götzendienst der Heiden als göttliche Setzung Jhwhs interpretieren kann.

Die wechselseitige Korrespondenz zwischen himmlischen Mächten und irdischen Machthabern ist schließlich, zumindest implizit, in Jes 24,21 belegt:

וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא	Und es wird an jenem Tag geschehen,
יִפְקְדוּ יְהוָה עַל־צְבָא הַמָּרוֹם	dass Jhwh heimsuchen wird das Heer der
	Höhe
בַּמָּרוֹם	in der Höhe
וְעַל־מַלְכֵי הָאָרֶץ	und die Könige der Erde
עַל־הָאָרֶץ:	auf der Erde.

26 Vgl. Otto, E., Deuteronomium 4: Die Pentateuchredaktion im Deuteronomiumsrahmen, in: Veijola, T. (Hg.), Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen (SESJ 62), Helsinki/Göttingen 1996, 196–222; ders.: Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumsrahmens (FAT 30), Tübingen 2000, 168f; Schmid, K., Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999, 164f, Anm. 660.

Auch Jes 24,21 unterstützt die vorgeschlagene Spätdatierung von Dtn 32,8: Jes 24,21, innerhalb der sogenannten „Jesaja-Apokalypse“ Jes 24–27, setzt wahrscheinlich bereits den Zusammenbruch des Perserreichs in der frühen Diadochenzeit voraus²⁷.

Zu diesen theologiegeschichtlichen Überlegungen hinzu tritt eine sachliche: Sieht man in Eljon und Jhwh in Dtn 32,8f zwei getrennte Gottheiten, so würde die merkwürdige Vorstellung entstehen, dass sich Eljon selber keinen Verehrerkreis zugeteilt hätte. Das ist religionsgeschichtlich wenig wahrscheinlich²⁸. Selbst wenn man davon ausgeht, dass El bzw. Eljon als Hochgott jeweils zusätzlich zu den jeweiligen Nationalgottheiten gewissermaßen völkerübergreifend verehrt worden sei, so hilft dies nicht viel weiter, denn gerade diese Vorstellung ist in Dtn 32,8f weder implizit noch explizit vorhanden.

Schließlich dürfte der semantische Duktus von V.8f im allgemeinen und der Gebrauch der Präposition כִּי in 32,9 im besonderen²⁹ ebenfalls durch die von vornherein intendierte Identifizierung von Eljon in V.8 und Jhwh in V.9 bedingt sein. Wäre Jhwh in diesem Textstück nur einer unter den בני אֱלֹהִים, so ließe sich die Hervorhebung von V. 9, namentlich mit כִּי kaum begreiflich machen, denn V.9 böte ja in diesem Fall keine Zusatzinformation gegenüber V.8. Der bereits in V. 8 vorfindliche Parallelismus wäre dann überflüssigerweise noch einmal verdoppelt. Nur wenn Jhwh als „Höchster“ von vornherein der Verteiler der Völker ist, wird die Absetzung und Betonung von V.9 mittels כִּי begreiflich: Jhwh ist zugleich unmittelbar Gott seines Volkes, das keines Engelsfürsten bedarf³⁰.

Dass die Terminologie von V.8 zu V.9 wechselt, von Gott zunächst also als „Eljon“ und dann als „Jhwh“ gesprochen wird, stellt im Rahmen dieser Deutung kein Problem dar, ist vielmehr ohne weiteres sachlich zu erklären: V. 8 bietet eine universale Perspektive auf die Götter- und Menschenwelt und spricht folgerichtig von עֲלִיּוֹן, אֵל, אֱלֹהִים, גּוֹיִם, אֱלֹהִים, בני אֱלֹהִים und עַמִּים, V. 9 fokussiert

27 Vgl. Steck, O.H., Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons (BThSt 17), Neukirchen-Vluyn 1991, 27.81.83.

28 Zumal in der Forschung mehr und mehr deutlich geworden ist, dass – entgegen älteren Auffassungen – auch der Gott El in Ugarit einen Tempel besessen hat, also keineswegs ein völgiger *deus otiosus* gewesen ist. Vgl. Niehr, H., Die Wohnsitze des Gottes El nach den Mythen aus Ugarit. Ein Beitrag zu ihrer Lokalisierung, in: Janowski, B./Ego, B. (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen 2001, 326–360.

29 „Yet, contextual considerations suggest that the preposition *ky* in v.9 be translated as an asseverative particle, rendering, ‘*Indeed*, Yahweh’s own portion was his people, Jacob was the territory of his possession’. Thus, ‘Elyōn is more plausibly understood as functioning as an epithet for Yahweh’, in: Elnes, E.E.; Miller, P.D., Art. Eljon, DDD, 560–571, 566

30 Ein weiteres Argument für die Identität von Eljon und Jhwh lässt sich aus der Nominalsatz-Konstruktion von V.9 gewinnen (Hinweis von B. Janowski): Entsprechend יָצַב V.8b wäre in V.9a.b je eine Perfekt-Form zu erwarten, wenn die Zuteilung von „Jakob“ an „Jhwh“ ein V.8b analoger Vorgang wäre.

auf Jhwh und Israel und benutzt deshalb die Eigennamen יהוה und יעקב. Um die Überlegenheit Jhwhs gegenüber den אלוהים בני herauszustreichen, drängte sie in V. 8 der Gebrauch des Titels עליון nachgerade auf.

Zusammengenommen legt sich also das Urteil nahe, dass Eljon und Jhwh in Dtn 32,8f von vornherein ein und derselbe sind. Das ist keine revolutionäre Position. Man kann für ähnliche Interpretationen auf Bernhard Duhm³¹, Hermann Gunkel³², Rudolf Meyer³³, Michael Mach³⁴, Adrian Schenker³⁵ oder auch neuerdings Mark Smith³⁶ verweisen. Dtn 32,8f spricht von dem einen, höchsten Gott Israels, dessen mit himmlischen Wesen bestückter Hofstaat die Völkerwelt koordiniert. Dabei ist Dtn 32,8f ebenso monotheistisch profiliert wie die wahrscheinlich ebenso perserzeitlichen Texte Gen 6,1–4 oder Hi 1f, wo „Gott“ gleicherweise über die „Engel“ herrscht, wie es auch die Septuaginta sachlich zutreffend interpretiert³⁷.

Die jetzt vorliegende Lesung von MT in Dtn 32,8f (par. Sam.), die die אלוהים בני durch die ישראל בני ersetzt, dürfte auf einer anti-angelologischen, hasmonäerzeitlichen Korrektur – einem *tiqqûn sôferim* – beruhen, die das Konzept der „Engel“ auf die „Söhne Israels“ umlenken wollte und für ihre Interpretation auf die Korrespondenz der 70-Zahl der Völker in Gen 10 mit der 70köpfigen Jakobschar aus Gen 46,27 par. Ex 1,5³⁸ zurückgreifen konnte³⁹. Die neue und ausführliche Studie von Innocent Himbaza⁴⁰ hat sich hierzu ausführlich geäußert, so dass dieser Punkt an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden muss.

31 Vgl. Anm. 49.

32 Vgl. Anm. 53.

33 Vgl. Anm. 20.

34 Mach, M., Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit (TSAJ 34), Tübingen 1992, 22–25; Mach sympathisiert allerdings mit der Annahme der Priorität von MT (78).

35 Vgl. Anm. 18.

36 Smith, M.S., *The Memoirs of God. History, Memory and the Experience of the Divine in Ancient Israel*, Minneapolis 2004, 109; etwas anders noch ders., *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford 2001, 48f; ders., *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Grand Rapids² 2002, 32f.

37 LXX übersetzt in Gen 6,2; Dtn 32,8.43; Hi 1,6; 2,1; 38,7 mit „Engel“ Gottes, ebenso die Peschitta. Vgl. die weiteren Materialien bei Herrmann, W., *Die Göttersöhne* (ZRG 12), 1960, 242–251, 242f Anm. 2.

38 Vgl. Houtman, C., *Exodus. Vol. I*, Kampen 1993, 66f.

39 Vgl. die ausführliche Diskussion bei Barthélemy, D., *Les Tiquqûné Sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament* (1963), in: ders., *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament* (OBO 21), Fribourg/Göttingen 1978, 91–110; weiter differenzierend Himbaza, I., Dt 32,8 (s. Anm. 9).

40 Vgl. Himbaza, I., Dt 32,8 (s. Anm. 9).

2. Ps 82

- מִזְמוֹר לְאַסָּף
 אֱלֹהִים נֹצֵב בְּעֵדְת־אֵל
 בְּקֶרֶב אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט:
 עַד־מַתִּי תִשְׁפֹּט־עוֹל
 וּפְנֵי רָשָׁעִים תִּשְׁאוּ־סֵלָה:
 שִׁפְט־יְהוָה וְיִתּוֹם
 עָנִי וְרֶשֶׁת הַצְּדִיקִים:
 פִּלְט־יְהוָה וְאֶבְיֹן
 מִיַּד רָשָׁעִים הַצִּילֵהוּ:
 לֹא יִדְעוּ וְלֹא יִבִּינוּ
 בַּחֹשֶׁכָה יִתְהַלְכוּ
 יִמּוֹטוּ כָּל־מוֹסְדֵי אָרֶץ:
 אֲנִי אָמַרְתִּי אֱלֹהִים אַתֶּם
 וּבְנֵי עֲלִיוֹן כָּלְכֶם:
 אֲכֹן כַּאֲדָם תִּמוּתוּן
 וּכְאֶחָד הַשָּׂרִים תִּפְלוּ:
 קוּמָה אֱלֹהִים שִׁפְטָה הָאָרֶץ
 כִּי־אַתָּה תִּגְהַל בְּכָל־הַגּוֹיִם:
 (1) Ein Psalm Asafs.
 Gott (<Jhwh‘) steht in der Gottesversammlung,
 inmitten von Göttern hält er Gericht:
 (2) Wie lange wollt ihr ungerecht richten
 und die Frevler begünstigen? Sela.
 (3) Schafft Recht dem Geringen und der Waise,
 dem Elenden und Bedürftigen verschafft Gerechtigkeit.
 (4) Rettet den Geringen und den Armen,
 befreit ihn aus der Hand der Frevler.
 (5) Sie wissen nichts und verstehen nichts,
 im Finstern tappen sie umher,
 es wanken alle Grundfesten der Erde⁴¹.
 (6) Ich habe gesprochen: Götter seid ihr
 und Söhne des Höchsten ihr allesamt.
 (7) Jedoch: Wie ein Mensch werdet ihr sterben
 und wie einer der Fürsten werdet ihr fallen.
 (8) Steh auf, Gott (<Jhwh‘), richte die Erde,
 denn du hast Erbbesitz in Gestalt aller Völker⁴².

Auch Ps 82 weckt *prima facie* zahlreiche Assoziationen an einen elaborierten Polytheismus. Jhwh (hier Elohim, da Ps 82 im elohistischen Psalter steht) befindet sich in einer Versammlung mit mehreren Göttern, seine Funktion ist – jedenfalls in V.1–4 – offenkundig die eines Anklägers (er steht und sitzt nicht). Das könnte die zusätzliche Anwesenheit eines Richters implizieren, und in V.6 wird Eljon als Vater der Götter genannt, dem in V.7 die Richterrolle zugeordnet zu sein scheint. Außerdem könnte sich auch die unklare Sprechersituation auf eine Mehrzahl von Akteuren ausdeuten lassen. Abgesehen von dem Abschluss des Psalmisten in V.8 scheint namentlich der Wechsel von der 2. in die 3. Person zwischen V.4 und V.5 auf zumindest zwei Sprecher in der Götterversammlung hinzuweisen.

Von daher ist das Urteil von Eissfeldt⁴³ und Weippert⁴⁴ zunächst durchaus nachvollziehbar, dass Ps 82 ursprünglich *nicht* davon ausging, dass Jhwh und Eljon ein und dieselbe Gottheit seien, sondern Jhwh selbst als einer *unter den*

41 Zum Verständnis von V.5 vgl. Hossfeld, F.-L./Zenger, E., Psalmen 51–100 (HThK.AT), Freiburg i.Br. u.a. 2000, 483f. Grundsätzlich denkbar wäre auch, V.5 auf die „Frevler“ von V.4 zu beziehen, die gewählte Semantik scheint jedoch eher die Götter im Blick zu haben.

42 Zu den Übersetzungsmöglichkeiten von V.8b vgl. Hossfeld, F.-L./Zenger, E., Psalmen 51–100 (s. Anm. 41) 480, die sich für „ja du, du sollst dein Erbe übernehmen bei allen Völkern“ entscheiden.

43 Vgl. auch Schmidt, W.H., Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Israels (BZAW 80), Berlin ²1966, 40–43.

44 Weippert, M., Synkretismus (s. Anm. 5) 10.

Söhnen Eljons zu gelten habe. Erst aufgrund einer sekundären Rezeption seien Eljon und Jhwh miteinander identifiziert worden.

Gleichwohl sind hier wiederum die Bedenken zu schwerwiegend, als dass man dieser Deutung ohne Weiteres zustimmen könnte. Weippert selber bemerkte schon die „deutliche[] Distanz“, die der Verfasser des Psalms den Götterkollegen Jhwhs entgegenbringe. Zur Schlussbitte in V. 8 hält Weippert fest, dass hier Jhwh „auf dem Weg“ sei, „der ihn schließlich an die Spitze des Pantheons führen wird“⁴⁵, was allerdings insofern etwas zu zurückhaltend formuliert ist, als ihm zum einen in V.8 schon alle Völker als Erbesitz zu gehören scheinen und ihm zum anderen der Tod der Götter „exklusive göttliche Kompetenz“⁴⁶ einräumt.

Mit Eissfeldt und Weippert scheint Ps 82 zwar Erinnerungen an ein polytheistisches Milieu zu haben, er ist aber gegen Eissfeldt und Weippert literarisch von vornherein in einem monotheistischen Kontext entstanden, den er selbst im Rahmen eines polytheistischen Sprachspiels begründet – dies haben bereits Gunkel-Begrich⁴⁷, Wanke⁴⁸, Seybold⁴⁹ und Zenger⁵⁰ in ihren Interpretationen zu Ps 82 so angedacht oder vertreten.

Wie lässt sich das begründen? Zunächst muss in aller Deutlichkeit festgehalten werden, dass das Achtergewicht dieses Textes auf seinen monotheistischen Schlüsselaussagen in V.7f liegt. In V.7 wird den Göttern nachgerade der Tod angesagt und in V.8 ist Gott („Jhwh“) alleine übrig⁵¹. Sprachlich und sachlich konkordant mit Dtn 32,8f wird Gott in V.8 zudem universal als Eigentümer aller Völker bezeichnet (כִּי־אַתָּה הָאֱלֹהִים בְּכָל־הַגּוֹיִם) – alles andere als ein

45 Ebd.

46 Vgl. Hossfeld, F.-L./Zenger, E., Psalmen 51–100 (s. Anm. 41), 481.

47 Vgl. Gunkel, H./Begrich, J., Einleitung in die Psalmen, Göttingen ²1966, 414.

48 Wanke, G., Jahwe, die Götter und die Geringen. Beobachtungen zu Psalm 82, in: Kottsieper, I. u.a. (Hg.), „Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?“ FS O. Kaiser, Göttingen 1994, 445–453.

49 Seybold, K., Psalmen (HAT I/15), Tübingen 1996, 324–326. Schmidt, H., Psalmen (HAT I/15), Tübingen 1934, 156f, interpretiert die göttlichen Wesen aus Ps 82 als Engel im himmlischen Hofstaat Jhwhs; ebenso Duhm, B., Psalmen (KHC XIV), Tübingen ²1922, 317f, der in Ps 82 einen „pharisäische[n] Kampfpsalm“ erblickt.

50 Zenger, E., Psalm 82 im Kontext der Asaf-Sammlung. Religionsgeschichtliche Implikationen, in: Janowski, B./Köckert, M., Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte (VWGTh 15), Gütersloh 1999, 272–292; Hossfeld, F.-L./Zenger, E., Psalmen 51–100 (s. Anm. 41), 479–492 (E. Zenger); vgl. auch Mullen, E.T., Assembly (s. Anm. 15), 230f, sowie Morgenstern, J., The Mythological Background (s. Anm. 13), 119–121, der den Psalm um 500 v.Chr. ansetzt.

51 Die vieldiskutierte Alternative „Götter oder Menschen in Ps 82“, vgl. Wanke, G., Jahwe (s. Anm. 48), 446 Anm. 4 [Lit.] und Jüngling, H.W., Tod (s. Anm. 22), 24–37, hat mehr Schwierigkeiten in den Text hineingedeutet, als dort vorfindlich sind: „Auf der Textebene geht es um Anklage und Verurteilung der Götter durch JHWH, aber das Versagen der Götter, das ihnen das Todesurteil einbringt, spielt auf der irdisch-politischen Ebene.“ Hossfeld, F.-L./Zenger, E., Psalmen 51–100 (s. Anm. 41) 483 [E. Zenger].

polytheistischer Gedanke. Wenn V. 7f aber so zu interpretieren und gewichten sind, dann ist gleichzeitig klar, dass auch die Literarkritik die religionsgeschichtliche Verwertbarkeit von Ps 82 nicht retten kann: Die Schlussverse 7f lassen sich von Ps 82 nicht abtrennen, übrig bliebe lediglich ein torsoartiger Appell an die Götter in V.1–6, der in der Luft hänge.

Zum zweiten zeigt die in V.3f verfolgte Armentheologie sowie der Schlusspassus in V.7f, dass hier – wie dies Janowski hervorgehoben hat – der „Begriff des Göttlichen vom Begriff der Gerechtigkeit her definiert“⁵² wird – also eine weitgreifende Ethisierung der Gottesvorstellung voraussetzt ist, die den Vorstellungsrahmen altisraelitischer Religion sprengt. Wir befinden uns hier in theologiegeschichtlicher Hinsicht kaum mehr in der Königszeit.

Schließlich ist auch die Sprechersituation durchaus stimmig zu klären, V.5 kann ohne weiteres auch innerhalb der Jhwh-Rede verstanden werden, Jhwh spricht hier – wie schon Delitzsch vorgeschlagen hat – „widerwillig abgewendet“⁵³ von den „Göttern“. Der liturgische Abschluss V.8 ist ein akklamierender Chorschluss.

Zusammengefasst lässt sich festhalten: Auch in Ps 82 haben wir es von vornherein mit der Rezeption polytheistischer Religiosität im Rahmen monotheistischer Religiosität zu tun – und nicht mit polytheistischer Religiosität selbst. So ist Ps 82 in der Tat einer der „spektakulärsten Texte des Alten Testaments“⁵⁴, wie der neue Kommentar von Hossfeld und Zenger festhält – allerdings nicht im Sinne eines religionsgeschichtlichen Fensters, sondern wegen seiner theologischen Argumentation.

III.

Die bisher angestellten Überlegungen können nicht den Stellenwert einer generellen Falsifizierung der These von *literarischen* „Resten hebräischen Heidentums“ im Alten Testament beanspruchen. Es ist nicht ausgeschlossen, dass eine oder andere literarisch fixierte, polytheistische Traditionsstück der Religion Israels der Königszeit in das Alte Testament übernommen worden ist⁵⁵. Bei

52 Janowski, B., Richten und Retten. Zur Aktualität der altorientalischen und biblischen Gerechtigkeitskonzeption, in: Assmann, J. u.a. (Hg.), Gerechtigkeit, München 1998, 9–35, 23; vgl. ders., Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2003, 137f.

53 Delitzsch, F., Biblischer Commentar über die Psalmen (BC 4,1), Leipzig 1867, 518; zitiert bei Gunkel, H., Die Psalmen (HAT II/2), Göttingen ⁴1926, 362; Hossfeld, F.-L./Zenger, E., Psalmen 51–100 (s. Anm. 41), 483f.

54 Hossfeld, F.-L./Zenger, E., Psalmen 51–100 (s. Anm. 41), 492.

55 Kratz, R.G., Reste hebräischen Heidentums am Beispiel der Psalmen (NAWG 2), 2004, [3] – [41], ist sich auch nur bei Ps 93 und 9 hinreichend sicher, dass die dort vorhandenen „Reste hebräischen Heidentums“ noch literarisch zu rekonstruieren seien. In den Ps 47; 95–

den in der Regel hierfür als Kardinalbelege in Anspruch genommenen Texten Dtn 32,8f und Ps 82 ist dies jedoch alles andere als wahrscheinlich: Sie kommen als unmittelbare Belege voralexilischer, polytheistischer Religiosität nicht in Frage. Das ist an sich kein überraschender, sondern eher der zu erwartende Befund. Denn das Alte Testament ist ein Dokument des antiken Judentums, das bei aller inneren Vielstimmigkeit auf Selektion nicht ganz verzichtet hat. Neben der Selektion kennt das Alte Testament aber auch das Medium der Transformation und der Interpretation. Genau deshalb enthält es *polytheisierende monotheistische Texte* wie die hier untersuchten⁵⁶.

Ob und gegebenenfalls wie sich diese Überlegungen mit den Kategorien primärer und sekundärer Religion korrelieren lassen, wäre wohl ein eigenes Thema. Einige Andeutungen müssen hier genügen: Die einfache Zuordnung von primärer Religion und Polytheismus einerseits sowie sekundärer Religion mit Monotheismus andererseits muss jedenfalls von vornherein ausscheiden. Das ergibt sich schon aus den Theorieannahmen Sundermeiers – „Monotheismus und Polytheismus sind in der primären Religionserfahrung keine Gegensätze, sondern verschiedene Möglichkeiten, der Wirklichkeit zu begegnen“⁵⁷ –, andererseits aber auch daraus, dass der Prozess des Aufkommens des Monotheismus im antiken Israel sehr komplex abgelaufen ist und zu ganz verschiedenen Zielformen geführt hat. Auf der anderen Seite scheint es durchaus möglich zu sein, das perserzeitliche Judentum als sekundäre Religionsform zu

99 sei die Transformation „weiter fortgeschritten“ ([17]), hier könne die Frage nur sein, „ob es gelingt, ... wenigstens in Umrissen einen alten literarischen Kern zu isolieren“ ([18]). Zu Ps 96 und 98 hält er fest: „Auch in diesen Psalmen kann nicht unbedingt ein älterer Kern, aber ältere Überlieferung identifiziert werden“ ([25]). Gesteht man dies allerdings zu, dann drängt sich eine Erweiterung des methodischen Zugriffs nachgerade auf: Sind die auffindbaren „Reste hebräischen Heidentums“ literarischer Natur oder handelt es sich um aufgenommene, aber von vornherein transformierte Erinnerungen daran? Der religionsgeschichtliche Vergleich liefert keine zwingenden Hinweise auf literarisches Wachstum, sondern kann ebenso auch auf die Verarbeitung älterer Tradition im Rahmen eines literarisch einheitlichen Textes verweisen.

- 56 Hilfreich für weitere Untersuchungen erscheint dabei die Modellbildung von M.S. Smith [Smith, M.S., *Origins* (s. Anm. 36); ders., *Memoirs* (s. Anm. 36) 101ff], der in den ugaritischen und frühisraelitischen Panthea [„a large multifamily or joint household“ (101f)] eine 4-Ebenen-Struktur erkennt. Die beiden oberen Ebenen werden durch die göttliche Familie besetzt, Eltern und Kinder, die beiden unteren Ebenen bestehen aus göttlichen Wesen, die im göttlichen Haushalt arbeiten, wobei Ebene 3 sowohl in Ugarit wie in Israel vergleichsweise schwach ausgeprägt ist. Im Rahmen dieses Modells legt sich die Annahme nahe, dass der Monotheismus von Dtn 32,8f und Ps 82 religionsgeschichtlich gesehen nicht primär durch die Reduktion der göttlichen Wesen auf die numerische Anzahl eins charakterisiert ist, sondern vor allem durch die Entleerung der Ebenen 2 und 3.
- 57 Sundermeier, T., Art. Religion/Religionen, in: Müller, K. (Hg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, 411–422, 417; vgl. ders., *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext* (ThB 96), Gütersloh 1999, 35–42.

beschreiben⁵⁸, auch wenn man sich dabei etwas von Sundermeier entfernt, der – gewissermaßen im Gefolge von Rads – die maßgebliche Transformation schon früher, nämlich mit dem Auftreten der Prophetie ansetzt.

Für Texte wie die hier behandelten wäre dann zu untersuchen, inwieweit sich deren Gotteskonzeption im Rahmen der Transformation ihrer religiösen Kontexte begreiflich machen lässt. Bei Sundermeier ist zu lesen: „Die primäre Religionserfahrung ist der Grund, der von der sekundären überlagert wird. Diese löst die primäre nicht einfach ab, [...] sondern integriert sie.“⁵⁹ Dass ein Integrationsvorgang hinter Dtn 32,8f und Ps 82 steht, scheint deutlich zu sein. Ob und gegebenenfalls wie er sich mit weiteren Integrationsprozessen im Umbruch von primärer zu sekundärer Religion in Verbindung bringen lässt, das bleibt weiter zu prüfen.

58 Der Beitrag von R. Schmitt in diesem Band, der genau das Gegenteil vertritt, zeigt, dass zur Anwendbarkeit der Kategorien „primärer“ und „sekundärer“ Religion auf das antike Israel noch erheblicher Klärungsbedarf besteht.

59 Sundermeier, T., Was ist Religion? (s. Anm. 57), 37.