

Dear Reader,

This final print data version of the author's monograph is made available here with kind permission of the publisher.

Original publication:

Gers-Uphaus, Christian

*Sterbliche Götter – göttliche Menschen: Psalm 82 und seine frühchristlichen Deutungen*

Stuttgarter Bibelstudien 240

ISBN 978-3-460-03404-4

© Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 2019

---

Liebe\*r Leser\*in,

diese Datei der endgültigen Druckdaten der Monographie des Autors wird hier mit freundlicher Genehmigung des Verlages zur Verfügung gestellt.

Originalpublikation:

Gers-Uphaus, Christian

*Sterbliche Götter – göttliche Menschen: Psalm 82 und seine frühchristlichen Deutungen*

Stuttgarter Bibelstudien 240

ISBN 978-3-460-03404-4

© Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 2019

Christian Gers-Uphaus  
Sterbliche Götter -  
göttliche Menschen

# **STUTTGARTER BIBELSTUDIEN 240**

Begründet von Herbert Haag, Norbert Lohfink und Wilhelm Pesch  
Fortgeführt von Rudolf Kilian, Hans-Josef Klauck, Helmut Merklein  
und Erich Zenger

Herausgegeben von Christoph Dohmen und Michael Theobald

# Christian Gers-Uphaus Sterbliche Götter – göttliche Menschen

Psalm 82 und seine  
frühchristlichen Deutungen



**bibelwerk**

## **Mortal Gods – Divine Humans. Psalm 82 and Its Early Christian Reception**

Psalm 82 is supposed to be one of the “most spectacular texts of the Old Testament” (Erich Zenger). The concrete reason for discussing it is the debate on monotheism in which it plays a major role, declaring nothing less than the death of the other gods. After clarifying its basics and backgrounds within the Old Testament, this study begins with an analysis of the Jewish reception of this Psalm in the Septuagint (LXX Psalm 81) and in the Dead Sea Scrolls (11QMelchisedek). Subsequently, it focuses on the Psalm’s early Christian reception. After treating its only clear reference in the New Testament (John 10), this study turns to selected early Christian authors, who are divided into two groups: Authors commenting on individual verses of Psalm 82 (like Justin, Irenaeus, Clemens; Tertullian, Cyprian, Novatian) and authors providing a whole commentary on it (like Eusebius, Theodoret; Jerome, Augustine). The study aims to show three different patterns of interpreting this Psalm within its reception: christological, anthropological, and eschatological.

© Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 2019  
Alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller  
Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg  
Druck: Sowa Sp. z.o.o., Warschau  
Printed in Poland

[www.bibelwerk.de](http://www.bibelwerk.de)  
ISBN 978-3-460-03404-4

Denn der Mensch urteilt nach den Augen,  
Gott aber urteilt nach dem Herzen.  
1 Sam 16,7

*In Dankbarkeit meinen Eltern  
Annette und Bernard  
sowie dem Andenken meiner Großmutter  
Magdalena (vulgo Leni)*

SOKRATES: Wenn also ein Auge sich selbst schauen will, muß es in ein Auge schauen, und zwar in den Teil desselben, welchem die Tugend des Auges eigentlich innewohnt. Und dies ist doch die Pupille?

ALKIBIADES: So ist es.

SOKRATES: Muß nun etwa ebenso, lieber Alkibiades, auch die Seele, wenn sie sich selbst erkennen will, in eine Seele sehen? Und am meisten in den Teil derselben, welchem die Tugend der Seele innewohnt, die Weisheit, und in irgend etwas anderes, dem dieses ähnlich ist?

ALKIBIADES: So dünkt es mich wenigstens, o Sokrates.

Platon, Alkibiades I 132d–133c  
(nach der dt. Übers. v. F. Schleiermacher)



## Vorwort

Vorliegende Studie ist eine überarbeitete Fassung meiner am 18.02.2011 unter dem Titel „Psalm 82 (LXX 81) und seine frühchristlichen Deutungen“ dem Fachbereich Katholische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster vorgelegten Diplomarbeit im Studiengang Katholische Theologie.<sup>1</sup> Das Literaturverzeichnis befindet sich auf dem Stand der Abgabe der Arbeit. Danach erschienene Beiträge konnten im Rahmen der Veröffentlichung nicht mehr eingearbeitet werden.

Dass diese Qualifikationsarbeit nun der Öffentlichkeit präsentiert werden kann, verdanke ich in erster Linie Herrn Professor Dr. Michael Theobald (Tübingen), der sie freundlicherweise für die *Stuttgarter Bibelstudien* akzeptiert hat. Ihm sowie seinem Mitherausgeber, Herrn Professor Dr. Christoph Dohmen (Regensburg), danke ich zudem für wertvolle Hinweise im Zuge der Aufnahme meiner Arbeit in diese von ihnen verantwortete renommierte Studienreihe, in der sie jetzt genau 50 Jahre nach der Untersuchung Hans-Winfried Jünglings (†) erscheint.<sup>2</sup>

Pflichtgemäßen akademischen Dank habe ich insbesondere Herrn Professor Dr. Dr. Alfons Fürst (Münster) abzustatten, der zur Betreuung meiner Diplomarbeit seinerzeit trotz eines auswärtigen Forschungsjahres bereit war. Ohne Umschweife hat er meinem anfänglichen Wunsch entsprochen, im Hinblick auf die gestellte Thematik eine Verbindung zwischen den beiden exegetischen Disziplinen sowie der Alten Kirchengeschichte herzustellen. Seine inhaltlichen Hinweise und Anregungen im Rahmen der Erstbegutachtung habe ich für die Publikation dankend aufgenommen. Dies gilt ferner für das von Frau Professorin Dr. Marie-Theres Wacker (ebd.) verantwortete Zweitgutachten.

<sup>1</sup> Ein textidentisches Exemplar dieser ursprünglich eingereichten Fassung kann in der Bibliothek des Bonner Franz Joseph Dölger-Instituts eingesehen werden. – Etwaige Korrekturen und Hinweise in der Sache werden erbeten an christian.gers-uphaus@uni-muenster.de.

<sup>2</sup> = SBS 38. Jünglings 1969 erschienene Untersuchung (eine theologische Lizentiatsarbeit a. d. J. 1968) stellt m. W. die einzige Untersuchung dar, die bis *dato* in den SBS zu Psalm 82 erschienen ist. – P. Jüngling verstarb leider am 04. 10. 2018.

## Vorwort

Des Weiteren möchte ich Frau Professorin Dr. Karla Pollmann (Bristol) sowie Herrn Professor Dr. Folker Siegert (Münster) für ihre je kritische Lektüre des Manuskriptes und wertvollen Kommentare danken. Nicht zuletzt schulde ich an dieser Stelle auch Herrn Dr. Michael Hartmann (Lektorat Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH) sowie Herrn Dr. Jean Urban Andres (SatzWeise) einen Dank für ihre redaktionelle Betreuung im Zuge der Veröffentlichung.

Soweit nicht anders angegeben, stammen die Übersetzungen in dieser Studie von mir selbst. Auf ihren Charakter als *Arbeitsübersetzungen* sei an dieser Stelle noch einmal hingewiesen. Insofern möge man mir das ‚holprige‘ Deutsch bitte nachsehen – die sprachliche Nähe zum quellsprachigen Text war für mich ausschlaggebender. Für zahlreiche dieser Texte stehen ebenfalls Übersetzungen in der einschlägigen Literatur zur Verfügung. Es sei jedoch hier darauf verwiesen, dass im Anhang dieser Studie vollständige Übersetzungen der in Abschnitt 4.2.2 besprochenen Psalmenkommentare von Eusebius, Theodoret, Hieronymus und Augustinus zu Psalm 82 ins Deutsche enthalten sind.<sup>3</sup> In diesem Zusammenhang richtet sich mein Dank insbesondere an Frau Dr. Annette Hüffmeier (Münster) für ihre Durchsicht der griechischen Übersetzungen sowie an Herrn Dr. Heiner Kampert (ebd.) für seine Hinweise zu den Übertragungen aus dem Lateinischen in Abschnitt 4.2. Beide waren insofern schon ursprünglich mit meiner Diplomarbeit ‚verbunden‘ gewesen, als ich während ihrer Anfertigung im Wintersemester 2010/11 durch sie auf die klassische Graecumsprüfung vor dem Regierungspräsidium in Münster vorbereitet wurde.

Ferner sei erwähnt, dass auf dem Publikationsserver *miami* der Universitäts- und Landesbibliothek Münster eine Tabelle hinterlegt ist, auf die im Verlaufe der Studie des Öfteren verwiesen wird. Es handelt sich dabei um eine Übersicht der Zitationsbelege von Psalm 82 in der frühchristlichen Literatur, die bereits in der Originalfassung der Diplomarbeit enthalten war.<sup>4</sup> Des Weiteren ist darauf hinzuweisen, dass ich Gedanken aus (dem alttestamentlichen) Kapitel 2 dieser Studie (ins-

<sup>3</sup> Für sämtliche dieser vier genannten Werke ist nach meiner Kenntnis bis heute keine deutsche Übersetzung in den gängigen patristischen Reihen verfügbar!

<sup>4</sup> URN: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:6-80289513333>; DOI: <https://doi.org/10.17879/80289504807>.

## Vorwort

besondere den dortigen Abschnitt 2.3) in einem sich im Druck befindenden Artikel für die *Biblische Zeitschrift* verarbeitet habe.<sup>5</sup>

Danken möchte ich schließlich an dieser Stelle ausdrücklich auch der Studienstiftung des deutschen Volkes und der Bischöflichen Studienförderung Cusanuswerk für viel Inspiration, interessante Begegnungen und großzügige Förderung in meinem Erststudium. Bedanken möchte ich mich ebenso bei der Armin Schmitt Stiftung für biblische Textforschung (Regensburg), die diese Studie (als Diplomarbeit) am 18.10.2013 ausgezeichnet hat.<sup>6</sup>

Münster, am 12. 12. 2018

CHRISTIAN GERS-UPHAUS

---

<sup>5</sup> Vgl. BZ 63/1 (2019): „Gott als wahrer אלהים und Retter der Armen – Psalm 82 im Korpus der Asafpsalmen“. Dort habe ich den hier in Rede stehenden Psalm unter kanonischem Gesichtspunkt im Hinblick auf das Korpus der Asafpsalmen näher analysiert.

<sup>6</sup> Ich widme sie neben meinen Eltern meiner Großmutter, die in sehr marginaler Weise sogar daran beteiligt war (für die Details s. Fußnote 657 [Kap. 4]). Sie ist traurigerweise am 02.01.2017 verstorben. Zwei Dinge habe ich von diesem lieben Menschen, solange ich ihn erleben durfte, gelernt: Sei bescheiden und demütig, wenn es um Dich selbst geht; großzügig und unermüdlich aber im Einsatz für Andere!



## Inhaltsverzeichnis

<b>Vorwort</b> . . . . .	7
<b>1 Einführung</b> . . . . .	13
1.1 Anlass der Studie: Die Debatte um den Monotheismus (I) . . . . .	14
1.2 Ziel der Studie: Schrifthermeneutik am Beispiel von Psalm 82 . . . . .	17
<b>2 Alttestamentliche Grundlagen und Hintergründe</b> . . . . .	20
2.1 Monotheismusdebatte (II) – JHWH der einzige Gott . . . . .	20
2.2 Psalm 82 in seiner hebräischen Fassung . . . . .	27
2.3 Auslegungsfragen . . . . .	33
2.4 Aussage und Sitz im Leben . . . . .	63
2.5 Zwischenbilanz (i) . . . . .	66
<b>3 Frühjüdische Verwendungen</b> . . . . .	70
3.1 Septuaginta . . . . .	70
3.1.1 Psalm 82 in griechischer Übersetzung . . . . .	72
3.1.2 Vergleich mit der hebräischen Fassung . . . . .	75
3.2 Qumran . . . . .	86
3.2.1 Der Textbefund in 11QMelchisedek . . . . .	86
3.2.2 Psalm 82 im eschatologischen Kontext: אֱלֹהִים als Engel . . . . .	92
3.3 Zwischenbilanz (ii) . . . . .	102
<b>4 Frühchristliche Rezeptionen</b> . . . . .	107
4.1 Das Johannesevangelium . . . . .	108
4.1.1 Psalm 82,6a in Johannes 10,34 . . . . .	112
4.1.2 Zum Kontext: Der Blasphemievorwurf an Jesus . . . . .	121
4.1.3 Der Skopos des Psalmzitats . . . . .	124

## Inhaltsverzeichnis

4.2 Autoren der Alten Kirche . . . . .	136
4.2.1 Zitation einzelner Psalmverse . . . . .	142
4.2.1.1 Griechische Autoren . . . . .	142
4.2.1.1.1 Justin . . . . .	142
4.2.1.1.2 Irenaeus . . . . .	156
4.2.1.1.3 Clemens . . . . .	173
4.2.1.2 Lateinische Autoren . . . . .	189
4.2.1.2.1 Tertullian . . . . .	189
4.2.1.2.2 Cyprian . . . . .	204
4.2.1.2.3 Novatian . . . . .	209
4.2.2 Erhaltene Kommentare zum Psalm . . . . .	213
4.2.2.1 Griechische Autoren . . . . .	214
4.2.2.1.1 Eusebius . . . . .	214
4.2.2.1.2 Theodoret . . . . .	229
4.2.2.2 Lateinische Autoren . . . . .	235
4.2.2.2.1 Hieronymus . . . . .	235
4.2.2.2.2 Augustinus . . . . .	249
4.3 Zwischenbilanz (iii) . . . . .	265
<b>5 Ertrag der Studie . . . . .</b>	<b>272</b>
5.1 Monotheismusthematik . . . . .	273
5.2 Hermeneutischer Diskurs . . . . .	274
5.3 Dominierendes anthropologisches Verständnismodell . . . . .	275
<b>Abkürzungsverzeichnis . . . . .</b>	<b>279</b>
<b>Literaturverzeichnis . . . . .</b>	<b>282</b>
<b>Anhang . . . . .</b>	<b>303</b>

## 1 Einführung

Psalm 82<sup>1</sup> ist einer der „spektakulärsten Texte des Alten Testaments“<sup>2</sup>. Diese Charakterisierung gibt treffend die Bedeutungsfülle wieder, die diesem Psalm bereits in der Hebräischen Bibel zu eigen ist, da hier – *prima facie* – unter anderem vom Tod von Göttern gesprochen wird und von dem Wunsch, dass ein bestimmter Gott die Erde regieren möge, so dass Gerechtigkeit (wieder)hergestellt werde. Welche Assoziationen ein biblischer Text bei seinem (sofern uns überhaupt bekannten) *Primär-*leser oder -hörer hervorzurufen intendierte bzw. – *de facto* – weckte,<sup>3</sup> ist wohl als ‚Gretchenfrage‘ historisch-kritisch arbeitender Exegese anzusehen. Deren Beantwortung wird jedoch immer mit einem gewissen Unsicherheitsmoment verbunden sein, da, wissenschaftstheoretisch gesprochen, die Bedingungen des eigenen Standpunkts sowie der eigenen Wahrnehmung nicht nur mitzubedenken sind, sondern sie auch niemals ausgeblendet werden können. So kann es nicht verwundern, dass Ps 82 erstens in seiner eigentlichen Bedeutung bislang nur unzureichend erkannt worden ist<sup>4</sup> und dass er zweitens zu den umstrittensten Texten im

---

<sup>1</sup> Sofern nicht abweichend vermerkt, bezieht sich „Ps 82“ nachstehend immer auf den 82. Psalm nach Zählung der Hebräischen Bibel (MT), was Psalm 81 nach Septuagintazählung („Ps 81LXX“) entspricht. Diese Notationsweise gilt entsprechend im Folgenden für sämtliche Psalmenangaben.

<sup>2</sup> HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 492.

<sup>3</sup> Dafür steht paradigmatisch die Frage nach dem *Sitz im Leben* der formgeschichtlichen Schule.

<sup>4</sup> Vgl. HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 492. Angesichts der beinahe unüberblickbaren Fülle an Literatur im exegetischen Bereich – darauf wird in Kapitel 2 sowie in Abschnitt 4.1 einzugehen sein –, scheint dieser Sachverhalt m. E. *quantitativ* jedoch nicht zuzutreffen, ganz im Gegensatz zu den patristischen Beiträgen (vgl. Abschn. 4.2), deren Anzahl insbesondere für den deutschsprachigen Bereich überschaubar bleibt.

## Einführung

Alten Testament gehört.<sup>5</sup> Eine gewisse exegetische ‚Prominenz‘ dieses Psalms scheint somit außer Frage zu stehen.<sup>6</sup>

### 1.1 Anlass der Studie: Die Debatte um den Monotheismus (I)

Darüber hinaus steht der zu untersuchende Psalm im Rahmen einer Thematik an ‚exponierter‘ Stelle, in deren Zusammenhang er heute sowohl von religions- als auch theologiegeschichtlicher Seite nicht selten bemüht wird: die Diskussion um den Monotheismus Israels, der seinerseits wiederum als Voraussetzung des christlichen Monotheismus zu gelten hat. Dabei gilt es grundsätzlich zu bedenken, dass es sich beim Monotheismus, den es von Formen des Henotheismus und der Monolatrie abzugrenzen gilt, um ein äußerst vielschichtiges Phänomen handelt, das im Kontext gesellschaftlicher Interaktionen keinesfalls mit schlichten Oppositionspaaren (wie Monotheismus ‚vs.‘ Polytheismus) hinreichend beschrieben werden kann – ein Sachverhalt, den es nicht nur für den christlichen<sup>7</sup> Monotheismus in seiner Ausdifferenzierung gegenüber der paganen Umwelt<sup>8</sup> zu konzedieren gilt, sondern der sich vielmehr eben-

<sup>5</sup> Vgl. SCHARBERT, Literaturverzeichnis 190. Vgl. ferner das Urteil von JÜNGLING, Tod der Götter 11: „Verfolgt man die Erklärung des Psalms 82 in den während dieses Zeitraums [der vergangenen 100 Jahre; CGU] entstandenen Kommentaren, dann gewinnt man den Eindruck einer bemerkenswerten Konstanz ... gegensätzlicher Auffassungen dieses Textes.“

<sup>6</sup> Vgl. auch LORETZ, Psalmstudien 251.

<sup>7</sup> Vgl. u. a. FÜRST, Christentum im Trend.

<sup>8</sup> Insbesondere die Debatte um einen paganen Monotheismus in der Spätantike erfreut sich seit jüngerer Zeit großer Beliebtheit (Bibliographie dazu bietet ders., Paganer und christlicher „Monotheismus“ 5 Anm. 3f.). Es sei noch angemerkt, dass es wahrscheinlich auch ‚monotheismusinterne‘ Diskussionen zwischen Juden und Christen sowie möglicherweise Beeinflussungen der Vorstellungen der griechisch Gebildeten über ihren Götterhimmel durch den jüdischen Monotheismus gab. Zu diesem letzten Punkt vgl. HENGEL, Judentum und Hellenismus 473–486. Dass es bei jenen genannten ‚monotheismusinternen‘ Diskussionen mitunter zu ‚Verwerfungen‘ gekommen ist, zeigt sich insbesondere in der Debatte um die Christologie, die u. a. in Abschnitt 4.1 Thema sein wird.

## Anlass der Studie: Die Debatte um den Monotheismus (I)

falls auf den Monotheismus Israels<sup>9</sup> übertragen lässt, der in Abschnitt 2.1 in der gebotenen Kürze Erwähnung finden soll.

Wirft man im Kontext dieses Monotheismuskurses, der den eigentlichen *Anlass* für die hier vorgenommene Beschäftigung mit Ps 82 darstellt, einen Blick auf die *Verwendung* dieses Psalms als Text,<sup>10</sup> dann lässt sich konstatieren, dass er in nur sehr wenigen Fällen (vollständig) zitiert und analysiert wird.<sup>11</sup> I. d. R. wird auf ihn lediglich verwiesen, wobei der Psalm für unterschiedliche Begründungszusammenhänge innerhalb der Monotheismusthematik beansprucht wird:

- a) Im Sinne eines monarchischen Monotheismus wird Ps 82 als Beleg für ein JHWH untergeordnetes Götterpantheon angesehen,<sup>12</sup> über das er Gericht hält.<sup>13</sup> In diese Richtung lässt sich wohl auch diejenige Position einordnen, die hinsichtlich des Psalms von einer „Vorherrschaft Jahwes über andere Götter oder Gottwesen“<sup>14</sup> spricht.
- b) Sie ist wiederum deutlich von demjenigen Vorschlag zu unterscheiden, der u. a. aus Ps 82 „rein polytheistische Aussagen“<sup>15</sup> ableiten möchte und ohnehin „das Alte Testament über weite Strecken hin [als; CGU] ein polytheistisches Buch“<sup>16</sup> auffasst.

<sup>9</sup> Konzis dargestellt in ZENGER, Monotheismus Israels 9–52. Die wohl gründlichste Studie dazu lieferte in der jüngsten Vergangenheit KEEL, Geschichte Jerusalems.

<sup>10</sup> Ich beschränke mich hierbei auf die bloße Wahrnehmung dieses Textes im Hinblick auf die benannte Thematik. Es sei angemerkt, dass Ps 82 auch im Kontext inhaltlich anders gelagerter Diskurse herangezogen wird. Exemplarisch sei hier auf die Diskussion um die Idee von der ‚Vergöttlichung‘ des Menschen verwiesen, in deren Zusammenhang insbesondere Ps 82,6 herangezogen wird. Vgl. u. a. MOSSER, *Patristic Interpretations*, NISPEL, *Christian deification*, RUSSELL, *Doctrine of Deification*.

<sup>11</sup> Abgesehen selbstverständlich von der Kommentarliteratur.

<sup>12</sup> Vgl. LANG, Monotheismus 838.

<sup>13</sup> Vgl. MÜLLER, Monotheismus 1461. Der richtende Aspekt wird bei LANG, ebd., nicht genannt.

<sup>14</sup> SCHMIDT, Monotheismus 241 (mit Verweis auf Ps 82 ebd. 245 Anm. 27).

<sup>15</sup> WEIPPERT, Synkretismus und Monotheismus 144.

<sup>16</sup> Ebd. 145.

## Einführung

- c) Demgegenüber heben detailliertere Untersuchungen zu Ps 82 seine „mythologisch-polytheistische Sprache“<sup>17</sup> hervor. Der Psalm *verarbeite* somit Erfahrungen mit dem Polytheismus in Israel,<sup>18</sup> habe dem polytheistischen System aber definitiv ein Ende gesetzt.<sup>19</sup> Infolgedessen wird der Psalm nicht selten als „Dokument des exklusivistischen Gottesglaubens Israels“<sup>20</sup> angesehen (gemeint ist damit die ausschließliche Bindung des Volkes Israel an den einen Gott JHWH), der gerade in nachexilischer Zeit „das ‚monotheistische‘ Proprium JHWHs im Kontext der altorientalischen Götterwelt“<sup>21</sup> hervorhebe.

Insgesamt scheint sich Ps 82 folglich dem ohnehin „zu großkalibrige[n] Konzept ‚Monotheismus versus Polytheismus‘“<sup>22</sup> gerade zu widersetzen,<sup>23</sup> da er *auch* auf dessen Übergänge abhebt. Dieser Textcharakter ließe sich mittels eines Neologismus als ‚amphibolisch‘ bezeichnen.<sup>24</sup> Zwar hat der kurze Überblick über die heutige Rezeption des Textes die Verortung von Ps 82 im Kontext (im weitesten Sinne) monotheistischer Debatten unterstrichen, zugleich aber hat sich gezeigt, dass es hinsichtlich der Erfassung des konkreten Verständnisses seine Verarbeitung unter-

<sup>17</sup> KEEL, Geschichte Jerusalems 867. ZENGER, Monotheismus Israels 52, spricht von „mythischen Farben“.

<sup>18</sup> Vgl. WACKER, Biblischer Monotheismus 81.

<sup>19</sup> Vgl. KEEL, Geschichte Jerusalems 867.

<sup>20</sup> WACKER, Biblischer Monotheismus 82.

<sup>21</sup> ZENGER, Monotheismus Israels 49.

<sup>22</sup> FÜRST, Paganer und christlicher „Monotheismus“ 24.

<sup>23</sup> Zur generellen Problematik dieser Kategorien im Hinblick auf die Interpretation biblischer Texte vgl. insbes. MOBERLY, How Appropriate is ‚Monotheism‘.

<sup>24</sup> Vgl. auch die Beiträge von SCHMID, Reste hebräischen Heidentums 107 („Dtn 32,8 f. 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“) und ZENGER, Monotheismus Israels 52, der wie folgt zusammenfasst: „Aber der Gegensatz Monotheismus – Polytheismus ist nicht das eigentliche Problem dieses Psalms. Es geht nicht um ein *quantitatives*, sondern um ein *qualitatives* Problem. Es geht um das *wahre* Gott-Sein und um die *wahre* Religion.“ (Hervorhebungen im Original).

## Ziel der Studie: Schrifthermeneutik am Beispiel von Psalm 82

schiedlicher Motive zu berücksichtigen gilt. In jedem Falle scheint es sich also nicht um einen *rein* monotheistischen Psalm zu handeln.<sup>25</sup>

## 1.2 Ziel der Studie: Schrifthermeneutik am Beispiel von Psalm 82

Nachdem damit der Anlass für die Beschäftigung mit Ps 82 dargelegt ist, richtet sich der Blick auf den Skopos der vorliegenden Studie: Primär wird es im Folgenden um eine inhaltlich ausgerichtete Rezeptionsanalyse des Psalmtextes gehen,<sup>26</sup> die sich zeitlich gesehen auf ‚antike‘ Wahrnehmungen beschränkt. Welche inhaltlichen Aspekte dabei fokussiert und welche hingegen eher marginal behandelt werden, sind Fragen, die nach inhaltlicher wie methodischer<sup>27</sup> Klärung der Textgrundlage (Kap. 2) unter Berücksichtigung sowohl jüdischer<sup>28</sup> (Kap. 3) als auch christlicher<sup>29</sup> Auslegungen (Kap. 4) in dieser Arbeit eine Beantwortung erfahren sollen. Dabei soll es in Kapitel 2 weniger darum gehen, eine eigene Auslegung des hebräischen Psalmtextes vorzunehmen, als vielmehr die exegetischen Probleme, die der Text aufgibt, wahrzunehmen und zu beschreiben.

Eine Art der Auseinandersetzung mit alttestamentlichen Schriften bei frühchristlichen Autoren ist die sog. typologische Schriftauslegung, deren hermeneutischer Schlüssel der Glaube an Jesus Christus ist.<sup>30</sup> Die-

<sup>25</sup> Vgl. im Folgenden auch Anm. 269 (Kap. 2).

<sup>26</sup> Fragen zur generellen Methodik und Hermeneutik patristischer Exegese stehen hier infolgedessen nicht im Zentrum. Vgl. dazu u. a. GERBER, *Exegese, PÉPIN, Hermeneutik*, SIMONETTI, *Esegesi Patristica*.

<sup>27</sup> Vgl. dazu insbesondere Abschnitt 2.2.

<sup>28</sup> Das Dokument 11QMelchisedek (3.2) stellt damit – sieht man einmal von der griechischen Übersetzung des Psalms ab (3.1) – die einzige außerchristliche Rezeption des Psalms dar, der sich diese Studie im Rahmen eines eigenständigen Abschnitts widmen wird. Beiträge aus *Targum* und *Midrasch* können leider nicht oder nur marginal zur Sprache kommen.

<sup>29</sup> Wobei der Schwerpunkt deutlich auf den frühchristlichen Auslegungen (vgl. Abschn. 4.2) von Ps 82 liegen wird. Ob sich dabei analog zur oben angedeuteten exegetischen ebenfalls eine frühchristliche ‚Prominenz‘ des Psalms nachweisen lässt, wird zu untersuchen sein.

<sup>30</sup> Dieser Vorgang war keinesfalls konfliktfrei, wie SIMONETTI, *Biblical Interpretation* 9, schildert: „Here the early Church’s link with the Jewish tradition of the

## Einführung

ses Prinzip fand bei einem so zentralen Buch wie dem der Psalmen ebenfalls Anwendung. Gleichzeitig ist zu konzedieren, dass sich Schriftverwendung, Schriftgebrauch resp. Umgang mit Schrift<sup>31</sup> schon in der Alten Kirche keinesfalls in der genannten Art erschöpfte.<sup>32</sup> Inwieweit sich in diesem Zusammenhang dann ‚dominierende‘ Verständnismodelle aufzeigen lassen und ob die Auslegung, die der Psalm im Neuen Testament erfährt, Auswirkung auf die Schriftrezeption der hier ausgewählten Autoren hatte,<sup>33</sup> wird ja gerade im Rahmen dieser Arbeit zu untersuchen sein. Inwieweit kommen zudem explizite oder implizite ‚Verwebungen‘ mit der eingangs aufgeworfenen Monotheismusthematik vor? Eine Frage, die auch im Hinblick auf das Neue Testament – der ersten *frühchristlichen* Quelle, die Ps 82 zitiert<sup>34</sup> – zu stellen sein wird. Dabei sollen die angedeuteten monotheistischen Anklänge des Psalms jedoch nicht als ‚Auslegungshorizont‘ für die zu untersuchenden frühchristlichen Rezeptionen fungieren.<sup>35</sup> Es soll vielmehr nach ihrer Analyse im Rahmen der Schlussüberlegungen (Kap. 5) insgesamt danach gefragt werden, ob überhaupt (und wenn ja: auf welche Weise) ein monotheistisches Verständnis dieses Textes (bei den untersuchten Autoren) vorliegt oder ob die Rezeption des Psalms auch andere Themen in den Blick rücken konnte. Vor diesem Hintergrund ist das im vorherigen Absatz für Kapitel 2 beschriebene Vorgehen insofern gerechtfertigt, als auf diese Weise

---

Old Testament comes into tension with the newness of the message which the Old Testament itself is used to confirm. The first Christians recognised in Jesus the Messiah ... and ... applied to Jesus the many Old Testament passages which were commonly understood ... to be messianic. But the majority of the Jews did not accept this message, and the resulting debates became centred on these prophecies and their applicability to events in the life of Christ.“

<sup>31</sup> Zwischen diesen verschiedenen Bezeichnungen wird in dieser Studie nicht unterschieden.

<sup>32</sup> Dass der genannte typologische Ansatz ohnehin nicht dem Anspruch einer heutigen, gesamtbiblisch reflektierten Hermeneutik genügt, muss nicht eigens betont werden.

<sup>33</sup> So bspw. REEMTS, *Schriftauslegung* 15.

<sup>34</sup> Die Psalmen gehören dabei zu den Texten, die am häufigsten im Neuen Testament zitiert werden. Vgl. allgemein zur neutestamentlichen Rezeption des Alten Testaments HÜBNER, *New Testament Interpretation*, sowie speziell zur Psalmrezeption LÖNING, *Funktion des Psalters*.

<sup>35</sup> Zur Begründung der Autorenauswahl s. u. Abschnitt 4.2.

Ziel der Studie: Schrifthermeneutik am Beispiel von Psalm 82

hinsichtlich der Deutemöglichkeiten und Deutungsperspektiven eine größtmögliche Vielschichtigkeit für Ps 82 *in toto* ermöglicht werden kann. Deren ‚Bandbreite‘ erlaubt es dann umso genauer, das Verhältnis von frühchristlicher Rezeption des Psalms und dem Bemühen historisch-kritischer Forschung um seinen ursprünglichen Sinn zu bestimmen.

## 2 Alttestamentliche Grundlagen und Hintergründe

In Abgrenzung und Ergänzung zu den einführenden Überlegungen zu Umgang und Rezeption von Ps 82 im Kontext der heutigen Monotheismusdebatte richtet der erste Abschnitt (2.1) den Fokus auf eine stärker inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Psalmtext vor dem Hintergrund der Debatte um den Monotheismus Israels. Die Überlegungen werden sich an dieser Stelle jedoch auf religionsgeschichtliche ‚Spuren‘, die zu Ps 82 führen, beschränken, um der nachfolgenden exegetischen Analyse nicht vorzugreifen. Ausgangspunkt der Analyse wird dann der Psalm in seiner hebräischen Fassung sein (2.2). Anhand der einschlägigen Kommentare und der Forschungsliteratur<sup>1</sup> sollen die wesentlichen exegetischen Fragestellungen erörtert werden (2.3), die anschließend in *einen* Antwortversuch bezüglich der inhaltlichen Aussage des Psalms münden (2.4). Eine Zwischenbilanz (2.5) wird die Überlegungen dieses ersten inhaltlichen Kapitels abrunden.

### 2.1 Monotheismusdebatte (II) – JHWH der einzige Gott

Wie (zeitlich gesehen später) im Falle des Christentums im Hinblick auf Interaktionen mit der spätantiken Welt<sup>2</sup> hat man sich auch hinsichtlich des Volkes Israel in biblischer Zeit von der Vorstellung eines mono-

<sup>1</sup> Vgl. Literaturverzeichnis.

<sup>2</sup> Obschon hier nicht im eigentlichen Sinne Thema, seien an dieser Stelle ein paar kurze Bemerkungen gestattet (vgl. dazu insbes. das Forschungsreferat bei FÜRST, Christentum im Trend 497–513): Es lässt sich konstatieren, dass die Rede von Gott im Singular keine ausschließlich auf christliche Gruppierungen beschränkte war, sondern dass gerade monotheistische *Tendenzen* auch bei Nichtchristen nicht zu leugnen sind. Eine Analyse so genannter εἰς θεός-Inschriften („einziger Gott“ i. S. v. „einzigartiger Gott“) aus dem 4. bis 6. Jh. n. Chr. des östlichen Mittelmeerraumes hat nämlich gezeigt, dass diese – neben jüdischer und christlicher – auch heidnischer Provenienz sein können und somit für sich genommen noch kein eindeutiges Merkmal einer religiösen Gruppierung darstellen,

## Monotheismusdebatte (II) – JHWH der einzige Gott

lithisch-polytheistischen<sup>3</sup> paganen Umweltmilieus zu lösen, da diese Charakterisierung dem Sachverhalt nicht völlig gerecht wird. Gewisse Phänomene sind damit nämlich nicht hinreichend zu erfassen, wie z. B. ein in der altorientalischen Religionswelt nicht selten anzutreffendes Schema vom Aufsteigen eines bestimmten Gottes zum Vorsitz resp. an die Spitze des Götterpantheons (bspw. für Marduk im babylonischen und Baal im ugaritischen Pantheon belegt).<sup>4</sup> Ps 82 arbeitet hier nach einer

---

obgleich eine modern-monotheistische Lesart dieser heidnischen Zeugnisse aber wohl auszuschließen ist (vgl. ders., Paganer und christlicher „Monotheismus“ 18). Des Weiteren zeigen Überlegungen zum Ursprung (ἀρχή) der Welt im Rahmen hellenistisch-römischer Philosophie an, dass man hier der Einheit der Prinzipien den Vorzug vor der Vielheit gab. Bei der Alltagsreligiosität der ‚unteren‘ gesellschaftlichen Schichten stellt man ferner vom 2. Jh. n. Chr. an die Verehrung eines Θεός ὑψιστος („höchster Gott“; dabei handelt es sich wohl aller Wahrscheinlichkeit nach nicht um einen Gott mit diesem Namen, der quasi ‚monotheistisch‘ verehrt worden ist, sondern um die Möglichkeit der Akklamation einer als herausragend vorgestellten Gottheit) und *Sol invictus* („unbesiegte Sonne“/„unbesiegbarer Sonnengott“) fest. Diese zweite religiöse Entwicklung der Spätantike ging zudem mit einer „Singularisierung der Gottesvorstellung“ (ders., Christentum im Trend 509) einher. Schließlich kann diese (religiöse) Einheitstendenz auch im politischen Bereich in Form von monarchischen Herrschaftsformen beobachtet werden (zur Problematik einer Verbindung dieser Konzepte vgl. ders., Monotheismus und Monarchie). Hinsichtlich des heidnischen ὑψιστος-, Phänomens‘ sei noch hinzugefügt, dass man in der Forschung nicht von einer Beeinflussung von Seiten des Judentums (vgl. auch Anm. 19 [in diesem Kap.]) ausgeht (vgl. auch MITCHELL, Theos Hypsistos 125–128, der sich zur Idee einer gegenseitigen Beeinflussung erneut skeptisch geäußert hat in ders., Further thoughts 185–189).

- <sup>3</sup> Wenn man hier – wie oben – eine landläufige, unscharfe Definition von Polytheismus als ‚Glaube an viele Götter‘ und – im Gegensatz dazu – Monotheismus als ‚Glaube an einen Gott‘ voraussetzt. Trennscharfe Definitionsversuche sollen hier auch nicht unternommen werden. Das Problem liegt ohnehin darin, „what is meant by a god“ (WEST, Towards Monotheism 21).
- <sup>4</sup> Vgl. ZENGER, Monotheismus Israels 50. Beim ugaritischen Pantheon hat man zudem beobachtet, dass der Gott El in den Panthea des syro-palästinischen Raums des 2. Jts noch die ‚vorsitzende‘ Rolle innehatte, bevor er wegen der Zunahme der Baalverehrung einen schrittweisen Machtverlust zu verzeichnen hat, um schließlich im Laufe der Spätbronzezeit definitiv abzutreten (so gemeinhin die These, die aber wiederum nicht unumstritten zu sein scheint [vgl. MULLEN, Assembly 281, der mit Blick auf El und Baal zum genau umgekehrten Schluss kommt]). Spätestens gegen Anfang des 1. Jts tritt dann ein gewisser Baalšamem

## Alttestamentliche Grundlagen und Hintergründe

ersten Lektüre möglicherweise mit dieser Vorstellungswelt.<sup>5</sup> Zudem muss man sich mit der Tatsache konfrontiert wissen, dass methodisch – im Unterschied bspw. zu späteren christlichen Gruppierungen – nicht bereits von einem elaborierten (einem theologisch reflektierten) Monotheismus für das Volk Israel ausgegangen werden kann (jedenfalls nicht für die vorexilische Zeit),<sup>6</sup> der mit der Umwelt interagiert haben könnte.<sup>7</sup>

---

als ein *universaler* Gott an die Spitze der lokalen Panthea Syro-Palästinas, so dass eine „einheitliche Konzeption des höchsten Gottes in Syrien-Kanaan auftritt“ (NIEHR, Höchster Gott 23), die als eine „Antwort auf die Krise des Polytheismus in der Spätbronzezeit“ (ebd. 24) aufgefasst werden kann. Die Bezeichnung 𐤇𐤍 wird wiederum in Ps 82,1 begegnet.

- <sup>5</sup> Vgl. – neben vielen – WACKER, *Biblischer Monotheismus* 80 f., WEST, *Towards Monotheism* 22 f. 26 f., SMITH, *Biblical Monotheism* 47–53. LORETZ, *Psalmstudien* 253, spricht von einem „offenkundig[en] kanaanäische[n] Kolorit“.
- <sup>6</sup> WEIPPERT, *Synkretismus und Monotheismus* 152, möchte daher – u. a. unter Berufung auf Ps 82 – so weit gehen, dass „selbst die ‚offizielle‘ Theologie des Jerusalemer Tempels bis in die spät-vorexilische Zeit hinein weder monolatrisch noch gar monotheistisch, sondern einfach polytheistisch war“. Was genau mit „einfach polytheistisch“ dabei gemeint ist, bleibt unklar. Jedenfalls kann mit ZENGER, *Psalm 82 im Kontext* 290, bestritten werden, dass Ps 82 ein Textbeleg dafür sei, „daß Israels Religion in vorexilischer Zeit *genauso* polytheistisch war wie die Religionen seiner Nachbarvölker“ (Hervorhebung im Original). Vielmehr sei Ps 82 „in jedem Fall eine Problemanzeige dafür, daß das Proprium der Religion Israels sich nicht mit der Alternative Polytheismus, Monolatrie oder Monotheismus erfassen läßt, sondern nur an der inhaltlichen Füllung seines Götter- oder Gotteskonzepts“ (ebd.). KEEL, *Geschichte Jerusalems* 1278, vermutet sogar, dass sich der Monotheismus bereits vor dem Exil weitgehend durchgesetzt habe.
- <sup>7</sup> Die Unschärfe der Kategorie ‚Monotheismus‘ wird dabei immer Spielraum für Interpretationen geben. ZENGER, *Monotheismus Israels* 44, spricht im Zusammenhang der Zerstörung Jerusalems im Jahre 586 v. Chr. von einem „Quantensprung“ für die Genese des biblischen Monotheismus. Dabei ginge es in Bezug auf JHWH um Fragen nach dem Proprium seiner Göttlichkeit im Horizont der altorientalischen Götterwelt. Er überschreibt das ebd. als „reflektierte[n] JHWH-Monotheismus“. LOHFINK, *Monotheismus im Alten Israel* 22, bezeichnet das als „theoretischen Monotheismus“ und meint ferner ebd. 12, dass ein „voll ausformulierte[r] Monotheismus“ – ich verstehe das in einem neuzeitlichen Sinne als elaborierten, exkludierenden JHWH-Monotheismus – in Israel zeitlich später erst mit der Lehre von der Auferstehung der Toten zusammenfalle.

## Monotheismusdebatte (II) – JHWH der einzige Gott

Die inzwischen aufgeworfenen Forschungsthese zum biblischen Monotheismus haben fraglos einer gewissen Unübersichtlichkeit des Themas Vorschub geleistet. Insofern mag man auch durchaus von Monotheismusdebatten sprechen dürfen. Deren Komplexität abzubilden, ist im Folgenden jedoch nicht die Absicht. Vielmehr soll das Ziel darin bestehen, den Konsens dieser Debatten kurz zu umreißen: Dieser scheint nämlich darin zu bestehen, dass man *in puncto* biblischer Monotheismus auf jeden Fall mit einer (komplexen) Entwicklung im Rahmen der Verwebungen der Religion Israels mit seiner altorientalischen, religiösen Umwelt zu rechnen hat.<sup>8</sup> Hinsichtlich der frühen Anfänge der vorstaatlichen Zeit hat man heute nach religionswissenschaftlichen und soziologischen Erkenntnissen nicht mehr von einer homogenen Größe ‚Israel‘ auszugehen, die sich monolatrisch an JHWH gebunden wusste (‚JHWH-Amphiktyonie‘), sondern von einer Art ‚Mischgesellschaft‘, die sich im Land Kanaan selbst entwickelte und unter religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten durchaus ‚polytheistische‘ Merkmale aufwies (wie immer das auch einzuordnen ist).<sup>9</sup>

Bei der Herausbildung des eigentlichen JHWH-Monotheismus hat man nun offenbar von mehreren ‚Schüben‘ auszugehen:<sup>10</sup> JHWH, dessen Name sich sehr wahrscheinlich von der hebräischen Wurzel  $\text{הוה}$  („fallen“/„wehen“//„werden“)<sup>11</sup> – einer möglichen Nebenform zum Homonym  $\text{היה}$  („sein“) – ableitet, war ein Sturm- und Kampfgott<sup>12</sup> aus der Edom-Gegend, der gleichzeitig eine Schutzgottheit der Schasu war, die als ‚Sippenverband‘ vornehmlich das Gebiet südöstlich und südwestlich des

<sup>8</sup> Dabei wird man zudem noch zwischen verschiedenen Ebenen zu unterscheiden haben: der offiziellen Religion des Tempels, den Dorf- und Familienreligionen sowie der persönlichen Frömmigkeit. Vgl. WACKER, „Monotheismus“ als Kategorie 57.

<sup>9</sup> Vgl. ebd. 56–59. LOHFINK, Monotheismus im Alten Israel 20, bemerkt: „Jahwe wurde in Israel von Anfang an verehrt, aber nur als ein Gott unter vielen.“

<sup>10</sup> Unter Auslassung vieler Details das Folgende nach ZENGER, Monotheismus Israels 17–52.

<sup>11</sup> Vgl. auch HALAT<sup>3</sup>,  $\text{הוה}_{I-II}$  231 f.

<sup>12</sup> Ob er dabei auch als Wettergott verehrt wurde, scheint für KEEL, Geschichte Jerusalems 1273, jedoch nicht zuzutreffen: „Wie Seth war JHWH zwar ein Sturm- und Kriegs-, aber kein Wetter- und Fruchtbarkeitsgott, obwohl das heute oft behauptet wird.“

## Alttestamentliche Grundlagen und Hintergründe

Toten Meeres bewohnten.<sup>13</sup> Auseinandersetzungen dieser Gruppe mit der ägyptischen Großmacht führten nicht nur zu Deportationen einiger Schasu, sondern auch zu Arbeitsverpflichtungen in der ägyptischen Provinz Kanaan selbst. Nach dem Zusammenbrechen der ägyptischen Oberhoheit sowie der kanaänischen Stadtkönigtümer um 1200 v. Chr. im südlichen und mittleren Palästina wurde diese neue politische Freiheit sehr wahrscheinlich auch ‚theologisch‘ interpretiert, so dass man in JHWH einen (göttlichen) Befreier aus der Hand Ägyptens erblickte.<sup>14</sup> Diese neue Botschaft wurde dann – vermutlich durch eine Schasu-Gruppe, deren Vorfahren als Sklaven nach Ägypten verschleppt worden waren, selbst initiiert – als eine Art ‚Befreiungsgeschichte‘ Teil<sup>15</sup> der sich neu formierenden Gemeinschaft ‚Israel‘.<sup>16</sup> Eine unter religionsgeschichtlichen Aspekten betrachtete markante Veränderung stellt JHWHs Einnahme der Position des Reichs- und Staatsgottes unter David, der seinen Kult nach Jerusalem brachte,<sup>17</sup> und Salomo dar. JHWH kam nun nicht mehr nur die Qualität eines Staats- und Nationalgottes zu, die ein personales Verhältnis zu Israel zum Ausdruck brachte. Vielmehr war die Beziehung zwischen JHWH und dem König seitdem ebenso exklusiv, was sich in

<sup>13</sup> Die Darstellung JHWHs als die eines kämpferischen Gottes in Verbindung mit Wetterphänomenen und der Region Sinai findet sich zudem auch in dem möglicherweise ältesten biblischen Text über JHWH in Ri 5. Darüber hinaus findet sich die Vorstellung eines aus der Sinai-Region kommenden Gottes, der sein Volk rettet, auch in Dtn 33,2 und in Ps 68,8.

<sup>14</sup> Unter Bezugnahme auf Num 23,22 und 24,8 wird an dieser Stelle diskutiert, ob nicht der Gott El der Gott des Auszugs gewesen sei. SMITH, *Biblical Monotheism* 146, formuliert: „... that El may have been the original god connected with the Exodus from Egypt and that this event was secondarily associated with Yahweh when the two gods coalesced.“ Die Frage nach einer Unterscheidbarkeit (sowie ferner der Relation) zwischen El und JHWH führt nun wiederum auf Ps 82 zurück, der offensichtlich von beiden zu sprechen scheint, auch wenn er für JHWH nicht das Tetragramm verwendet.

<sup>15</sup> ZENGER, *Monotheismus Israels* 20, spricht vom „verbindenden Basismythos“.

<sup>16</sup> KEEL, *Geschichte Jerusalems* 1273, formuliert vorsichtiger: „Sein [sc. JHWHs; CGU] Kult wurde von Nomaden wie den Schasu, den Midianitern oder den Kenitern von Süden nach Palästina gebracht. Von den einzelnen israelit. Gruppen wurde ihm eine Rettung aus ägypt. Gewalt nachgesagt. ... In Jerusalem – [sic!] spielte die Überlieferung von der Rettung aus Ägypten lange Zeit keine Rolle.“

<sup>17</sup> Ebenso seine Kultsymbolik: eine Holzkiste und zwei Steintafeln (später als „Bundeslade“ bezeichnet).

## Monotheismusdebatte (II) – JHWH der einzige Gott

Vorstellungen über ihn als ‚Sohn‘-JHWHs niederschlug. Religionsphänomenologisch bedeutend (sowie im Hinblick auf die Psalmauslegung der folgenden Abschnitte interessant) ist die Tatsache, dass dieser ‚neue‘ Gott Jerusalems im Laufe der Zeit Elemente anderer Götterkulte integrierte und transformierte. Aufgrund seines Einwohnens im Jerusalemer Tempel neben dem früheren Sonnengott Schemesch übernahm JHWH *peu à peu* dessen ‚Kompetenzen‘ und Symbolwelt.<sup>18</sup> Ferner lässt sich die Integration von Elementen des Baal- sowie des El-Kultes beobachten, wofür Ps 29 ein eindrückliches Beispiel liefert.<sup>19</sup> Dieser Vorgang der ‚Jahwesierung‘ fremder Elemente und Rituale blieb nun nicht nur auf die Jerusalemer Tempeltheologie beschränkt, sondern lässt sich auch im Bereich der lokalen Kulte nachweisen, wie für einige Festtraditionen und die Bestat-

<sup>18</sup> Dieser Prozess ließe sich daher auch mit dem Stichwort „Solarisierung“ charakterisieren.

<sup>19</sup> Zustimmend auch KEEL, Geschichte Jerusalems 1272: „Psalm 29 ist eindeutig ein vom Wettergott auf JHWH übertragener Hymnus.“ Interessanterweise übertrug sich später auch die Vorstellung von einem „höchsten Gott“, die ja ebenfalls in Ps 82 begegnet, auf JHWH, so dass יְיָ אֱלֹהֵינוּ zu einem (sekundären) JHWH-Epitheton wurde und im (hellenistischen) Judentum durch das griechische Äquivalent ὕψιστος dann als Bezeichnung für JHWH fungiert. Diese Verwendungsweise begegnet zudem später im Neuen Testament. Die Belege sind hier im Unterschied zu den insgesamt 133 der LXX überschaubarer: Mk 5,7; Lk 1,32.35.76; 6,35; 8,28; Apg 7,48; 16,17; Hebr 7,1. Bis auf Apg 7,48 handelt es sich dabei immer um Genitivkonstruktionen (in der LXX überwiegt der Genitiv ebenfalls an insgesamt 63 Stellen [Eigenrecherche über BW<sup>8</sup> und TLG]). In der markinischen Szenerie ist zudem anzumerken, dass sich der Gottestitel hier gerade im Mund eines heidnischen(!) Besessenen findet. Dass der ὕψιστος-Sprachgebrauch in der antiken christlichen Literatur demgegenüber eher selten ist, stimmt (vgl. auch FÜRST, Paganer und christlicher „Monotheismus“ 21), wie eine TLG-Recherche bestätigt. Die meisten Belege finden sich bei Eusebius von Caesarea sowie bei Johannes Chrysostomus, wobei hier der jeweilige Kontext noch genauer zu prüfen wäre (inwieweit handelt es sich bspw. um Zitate?). Bei Philo sind es hingegen nur 13 Einträge. Wiederum führt das auf die Spur von Ps 82, diesmal aber sozusagen in ‚patristischer‘ Sache, denn mit Ps 82,1.7 zählt 82,6 zu den am häufigsten zitierten Versen des Psalms in frühchristlicher Literatur (freilich beschränkt sich die Studie an dieser Stelle auf die getroffene Autorenauswahl). Wie die jeweiligen Autoren dabei mit dem Zitat umgegangen sind, wird in Abschnitt 4.2 näher zu untersuchen sein. Dass Vers 6a zudem der einzige Teil dieses Psalms ist, der im Neuen Testament zitiert wird, wird in Abschnitt 4.1 zu behandeln sein, denn hier wird die Rede von den υἱοὶ ὕψιστου ja gerade ausgespart!

## Alttestamentliche Grundlagen und Hintergründe

tungskultur nachgewiesen werden konnte.<sup>20</sup> Parallel vollzog sich gegenüber diesen Gottheiten ein Prozess der Abgrenzung, der sich mit dem Beginn der assyrischen Oberhoheit über Israel zu intensivieren begann, da man sich in den eigenen religiösen Wurzeln bedroht sah. Höhepunkt einer sich daran anschließenden „JHWH-allein-Verehrung“<sup>21</sup> war im Jahre 622 v. Chr. die joschijanische Kultreform,<sup>22</sup> die insbesondere in der (literarischen) Gestalt des Deuteronomium (Dtn 6–28\*) ihren Ausdruck fand und somit als „Grundgesetz“<sup>23</sup> des damaligen Israel diente. Dtn 6,4–9 forderte nunmehr eine exklusive Bindung Israels an JHWH ein und verlangte damit in der Folge eine monolatrische Praxis.<sup>24</sup> Deziert monotheistische Texte, die von der *Nichtexistenz* der anderen Götter sprechen, finden sich jedoch erst nachexilisch in den Kapiteln 40–48 des Jesaja-Buches und der exilischen Theologie der Priesterschrift.

In welcher Hinsicht sind diese religionsgeschichtlichen Überlegungen im Hinblick auf die Analyse von Ps 82 nun relevant? Wie an einigen Stellen bereits kurz angemerkt, scheinen in ihm *prout iacet* mehrere der angedeuteten Assoziationen verarbeitet zu sein: die altorientalische Vorstellung eines Götterpantheons mit einem höchsten Gott an der Spitze, die Bindung bestimmter Territorien an einzelne Götter<sup>25</sup> sowie der Aufstieg eines Gottes zum neuen Haupt des Pantheons. Ob und inwiefern diese ‚Verwebungen‘ zu Recht reklamiert werden, wird die folgende exegetische Analyse zeigen.

<sup>20</sup> Referat bei ZENGER, Monotheismus Israels 33–38. SMITH, Biblical Monotheism 148, wagt am Ende seiner Überlegungen zum ursprünglichen Gott Israels daher sogar die These, dass der originäre Charakter JHWHs – zumindest zu einem Teil – „irretrievably lost“ sei.

<sup>21</sup> ZENGER, ebd. 39.

<sup>22</sup> Ob diese Kultreform tatsächlich stattgefunden hat, wird heute aus Sicht der Forschung unterschiedlich beurteilt.

<sup>23</sup> BRAULIK, Geburt des Monotheismus 115.

<sup>24</sup> Ebd. 117: „Das ist kein Monotheismus, sondern eine der Möglichkeiten des Polytheismus.“ Ein Leser der *endgültigen* Fassung des Buches müsse Dtn 6,4 aber nach erfolgter Lektüre von Dtn 4, wo von JHWHs alleinigem Gottsein die Rede ist, wohl trotzdem als monotheistisch verstehen, wie er ebd. 119 postuliert. Das wahrscheinlich nachexilische 4. Kapitel diene nämlich als eine Art „monotheistische Brille“ (ebd. 138).

<sup>25</sup> Vgl. auch Dtn 32,8.

## Psalm 82 in seiner hebräischen Fassung

## 2.2 Psalm 82 in seiner hebräischen Fassung

Steigt man näher in die Beschäftigung mit Ps 82 ein, sieht man sich, zumindest im Hinblick auf etwaige ‚neue‘ Aspekte, die man dem Psalm abgewinnen könnte, wohl dem Versuch einer Quadratur des Kreises ausgesetzt, sofern man folgendem Verdikt Glauben schenken möchte:

„Ps 82 gleicht einem gut durchpflügten Acker. Wer sich daran macht, die Pflugschar erneut anzusetzen, läuft Gefahr, nur noch altes Erdreich nach oben zu wenden. Und die Früchte, die auf diesem Acker bislang wuchsen, sind so vielfältig und zahlreich, daß mit neuen kaum mehr gerechnet werden kann. Was man sich bei nochmaliger Arbeit erhoffen kann, ist, daß sich vielleicht herausstellen möge, für welche Früchte er einen gedeihlichen und für welche er nur einen schlechten Boden bietet.“<sup>26</sup>

Worin kann im Rahmen der vorliegenden Studie dann noch der Grund für eine (erneute) Beschäftigung mit Ps 82 liegen? Er wird hier gerade darin gesehen, dass eine Untersuchung, die nach den frühchristlichen Deutungen von Ps 82 fragt,<sup>27</sup> doch gerade vom (nach heutigem Stand vermeintlichen) ‚Ursprungstext‘ auszugehen hat, um sich der Textbasis vergewissert zu haben, von der ja jede Übersetzung und Interpretation abhängt. Möchte man demnach dem Vorwurf des Ausgehens von falschen Voraussetzungen aus dem Weg gehen, ist man gut beraten, die wichtigsten exegetischen Fragen des Psalms am ‚Original‘ zu studieren, um dann in einem weiteren Schritt adäquat nach dessen Rezeption in den Qumranfragmenten, im Neuen Testament und bei frühchristlichen Autoren fragen zu können. Die Frage nach der Rezeption eines bestimmten Textes geht zudem unweigerlich mit der Problematik etwaiger Bedeutungsverschiebungen einher, die ja gerade nur dann zu registrieren sind, wenn man Klarheit darüber gewonnen hat, *von wo nach wohin* sich etwas verschiebt.<sup>28</sup> Schließlich ist das gewählte Vorgehen auch durch die im patristischen Teil getroffene Auswahl eines des Hebräischen kundigen

<sup>26</sup> WANKE, Jahwe 445 f.

<sup>27</sup> Im Bilde des Zitats gesprochen: Auf welche Weise haben die in dieser Studie ausgewählten Autoren den Psalm *beackert* und welche Art von *Früchten* haben sie wachsen sehen?

<sup>28</sup> Dass in dem Zusammenhang dann auch die griechische Übersetzung des Psalms nach der Septuaginta Berücksichtigung finden muss (3.1), versteht sich

## Alttestamentliche Grundlagen und Hintergründe

Autors wie Hieronymus begründet.<sup>29</sup> Ein erneutes Ansetzen der „Pflugschar“<sup>30</sup> erscheint demzufolge legitim.<sup>31</sup>

In diesem Sinne ist nachstehend als ‚Beackerungs-‘ bzw. Bearbeitungsgrundlage die hebräische Version des Psalms nach BHS<sup>5</sup> mit paralleler Arbeitsübersetzung wiedergegeben, die den Urtext möglichst getreu zu übersetzen versucht. Unentschiedenheiten bei der Übersetzung sind durch Schrägstriche gekennzeichnet, Glättungen hingegen sind in runden Klammern z. T. mit Gleichheitszeichen notiert (analog wird in 3.1.1 hinsichtlich des griechischen Texts verfahren werden). Für Weiteres sei an dieser Stelle auf die exegetische Einzelauslegung (s. u. 2.3) verwiesen.

מִזְמוֹר לְאַסָּף<sup>1a</sup>

(Ein) Psalm/Lied<sup>32</sup> in Bezug auf (= von) Asaf.<sup>33</sup>

---

von selbst, da es sich hierbei um die Textbasis der frühchristlichen Autoren handelt.

<sup>29</sup> Vgl. 4.2.2.2.1.

<sup>30</sup> WANKE, Jahwe 445.

<sup>31</sup> Am Ende dieser einführenden Bemerkungen sei noch kurz betont, dass Überlegungen zum generellen Hintergrund des Psalmbuchs (Entstehung, [planvoller?] Aufbau, Psalm- ‚vs.‘ Psalterexegese [vgl. dazu jüngst ZENGER, Psalmenexegese] u. Ä.) an dieser Stelle keiner eingehenderen Diskussion unterzogen werden können. Vgl. dazu – neben den vielen Einleitungswerken – ders., Psalter 1–57. Sie gelten damit mitnichten als irrelevant, sondern stehen hier lediglich nur nicht im Fokus.

<sup>32</sup> מִזְמוֹר meint ursprünglich „Lied“ oder „kantilierender Sprechgesang mit Saitenspielbegleitung“ (ZENGER, Buch der Psalmen 350) und findet sich als Buchtitel für die 150 Psalmen im Codex Vaticanus aus dem 4. Jh. n. Chr. Dieser ist aber vermutlich im Zusammenhang der ‚Davidisierung‘ der Psalmen entstanden und kann daher nicht im Hinblick auf die Art und Weise des Vortragens dieser Texte in biblischer Zeit ausgewertet werden. Vgl. ebd.

<sup>33</sup> Als Psalmüberschrift entweder i. S. einer Verfasser- oder Zugehörigkeitsangabe (Verfasserschaft Asafs vs. Zugehörigkeit zur asafitischen Sammlung [Ps 50.73–83]). Vgl. zur Frage nach der Person Asafs auch ACKERMAN, Exegetical study 162–166. Wegen des „ungewöhnlich breite[n] Spektrum[s] theologischer Sprach- und Bildwelt“ (ZENGER, Psalm 82 im Kontext 279), welches die Asaf-Psalmen insgesamt bieten, ist auf einen entsprechend gebildeten „Kreis von Dichter-Theologen“ (ebd. 280) zu schließen, so dass die Titulatur wahrscheinlich im Sinne der Zugehörigkeit zur asafitischen Sammlung zu verstehen ist. Zu den Psalmüberschriften vgl. ferner ders., Psalter 27.

## Psalm 82 in seiner hebräischen Fassung

אֱלֹהִים נָצַב בְּעֵדֹתֵי אֵל 1b

Elohim/Gott<sup>34</sup> steht/hat sich hingestellt<sup>35</sup> in der Versammlung Els/  
Gottes<sup>36</sup>,

בְּקֶרֶב אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט: 1c

inmitten (von) Elohim/Götter(n)<sup>37</sup> richtet/urteilt er (= spricht er Recht).

עַד־מָתַי תִּשְׁפֹּטוּ-עָוֹל 2a

„Bis wann (= Wie lange noch) richtet/urteilt ihr Unrecht (= wollt ihr Unrecht sprechen)

וַיָּפִי רְשָׁעִים תִּשְׁאוּרֵסָלָה: 2b

und erhebt die Angesichter von Frevlern/Gottlosen (= und wollt Frevler/  
Gottlose begünstigen)? – Sela<sup>38</sup>

<sup>34</sup> אֱלֹהִים ist zwar grammatikalisch in jedem Falle ein pluralisches Substantiv (*status absolutus*), doch es kann sowohl den einzigen Gott JHWH als auch die (fremden) Götter bezeichnen (vgl. auch HALAT<sup>3</sup>, אֱלֹהִים 51). Hier ist jedoch inhaltlich sicher ein Singular anzunehmen, insbesondere in Abgrenzung zu den אֱלֹהִים in Kolon c. Zur Frage einer etwaigen elohistischen Redaktion des Psalmbuches s. u.

<sup>35</sup> Grammatisch handelt es sich bei נָצַב eigentlich um ein Partizip im Nifal (*status absolutus*), das rein formal i. d. R. mit der 3. Person Singular (Qatal) (bis auf den langen a-Laut [Kamez]) übereinstimmt. Vgl. JM<sup>2</sup> § 50f. Die Wiedergabe des Zeitaspektes kann dabei sowohl durch ein Präsens als auch durch ein Perfekt geschehen. Vgl. GK<sup>28</sup> § 116a-c.m-p.

<sup>36</sup> HALAT<sup>3</sup>, לֵא 47, führt die Wendung unter dem Stichwort „Hochgott El“. Anm.: Die erste Auflage des HALAT schlug abweichend an dieser Stelle den Plural „Götterversammlung“ vor, was bereits in den Bereich der Auslegungsfragen (s. u.) führt, da sich die Frage stellt, ob hier ursprünglich ein Plural (so ja auch LXX [s. 3.1.1]) gestanden hat. Textlich ist der Plural jedenfalls nicht gedeckt, denn אֵל ist eindeutig singularisches Substantiv (*status absolutus*), welches dann i. d. R. auch nicht auf mehrere Götter verweisen kann. HOSSFELD/ZENGER, Psalmen II 462, übersetzen (im Unterschied zu dies., Psalmen 479) an dieser Stelle auch pluralisch, verweisen jedoch in einer Anmerkung auf den eigentlichen Singular, der aber wiederum zwei Möglichkeiten in der Übersetzung zulässt, die oben entsprechend wiedergegeben sind.

<sup>37</sup> Inhaltlich liegt hier der Plural wegen der vorangehenden Präposition בְּקֶרֶב („inmitten“ als Bildung aus der proklitischen Präposition בְּ und dem Substantiv קֶרֶב) am nächsten. Berücksichtigt man schließlich den Verlauf des Psalms, dann ist hier zwingend ein Plural zu lesen (insbes. vor dem Hintergrund der Rede in Kol. 6a).

<sup>38</sup> Wahrscheinlich musikalisches Pausenzeichen. Vgl. HALAT<sup>3</sup>, סָלָה 714. Vgl. dagegen aber SIEGERT, Septuaginta 319. Zur Diskussion an dieser Stelle s. u.

## Alttestamentliche Grundlagen und Hintergründe

שָׁפְטוּ-דָל וְיָתוּם<sup>3a</sup>

Richtet/Urteilt (den) Geringe(n)/Schwache(n) und (die) Waise (= Sprecht Recht über [den] Geringen/Schwachen und über [die] Waise),

עָנִי וְרֵשׁ הַצְּדִיקוֹ:<sup>3b</sup>

(dem) Elenden und (dem) Armen<sup>39</sup> verschafft<sup>40</sup> Gerechtigkeit!

פְּלִטוּ-דָל וְאֶבְיוֹן<sup>4a</sup>

Rettet<sup>41</sup> (den) Geringen/Schwachen und (den) Bedürftigen,

מִיַּד רְשָׁעִים הַצִּילוֹ:<sup>4b</sup>

entreißt<sup>42</sup> ihn der Hand (der) Frevler/Gottlosen!“

לֹא יָדְעוּ וְלֹא יָבִינוּ<sup>5a</sup>

Nicht wissen<sup>43</sup> sie ([irgend]etwas) und nicht verstehen sie ([irgend] etwas),

בְּחֹשֶׁכָה יִהְיֶהְלְכוּ<sup>5b</sup>

in Dunkelheit/Finsternis<sup>44</sup> gehen<sup>45</sup> sie umher,

יִבוֹטוּ כָּל-מוֹסְדֵי אֲרֶץ:<sup>5c</sup>

Es werden ins Wanken gebracht alle Grundmauern (= Grundfesten) (der) Erde.

אֲנִי-אָמַרְתִּי אֱלֹהִים אֲתָם<sup>6a</sup>

„Ich habe gesagt (= Ich erkläre hiermit)<sup>46</sup>: Götter<sup>47</sup> (seid) ihr (zwar)

<sup>39</sup> שָׁפְטוּ stellt dabei streng genommen ein männliches Partizip Qal im Singular dar, welches hier substantiviert wurde.

<sup>40</sup> Imperativ Plural Hifil von צָדַק (fokussiert als Kausativ die auszuführende Aktion). Vgl. JM<sup>2</sup> § 54*a.d.*

<sup>41</sup> Imperativ Plural Piel von פָּלַט (dient der Verstärkung [Intensivierung] der Handlung mit Blick auf das Faktitive). Vgl. ebd. § 52*a.d.*

<sup>42</sup> Imperativ Plural Hifil von נָצַל. Vgl. auch Anm. 40 (in diesem Kap.).

<sup>43</sup> Das eigentliche Perfektum (Qatal) des Verbums יָדַע („erkennen“) kann dabei im Deutschen durch ein Präsens wiedergegeben werden, da es eine in der Vergangenheit vollendete Handlung beschreibt, die noch in die Gegenwart hineinreicht. Vgl. GK<sup>28</sup> § 106*g.*

<sup>44</sup> ANDERSEN, Short note 393, möchte, inspiriert vom Terminus מְחֹשֶׁךְ in Ps 88,19, in dem Terminus הַשְּׁכָה sogar einen Hinweis auf die Sheol sehen, bleibt bei seiner Übersetzung des Verses aber dennoch beim Begriff der „darkness“ (ebd. 394).

<sup>45</sup> 3. Person Plural (Yiqtol) im Hitpael von הִלָּךְ. Das Hitpael dient als Reflexiv oder Passiv zum Binjan Piel. Vgl. JM<sup>2</sup> § 53*a.i.*

<sup>46</sup> Hier liegt sehr wahrscheinlich ein Perfekt der Koinzidenz bzw. ein performatives Perfekt vor. Zur Auslegung s. u. Zur qatal-Form bei *verba dicendi* mit präsentischer Bedeutung vgl. auch JM<sup>2</sup> § 112*f.* STENDEBACH, Glaube und Ethos 426,

## Psalm 82 in seiner hebräischen Fassung

וּבְנֵי עֲלִיּוֹן בְּלִבָּם: 6b

und Söhne Eljons/des Höchsten (seid) ihr alle.

אָכֵן כְּאָדָם תָּמוּתוּן 7a

Jedoch/Wahrlich: Wie (ein) Mensch werdet ihr sterben<sup>48</sup>

וּכְאֶחָד הַשָּׂרִים תִּפְלוּ: 7b

und wie einer der Vorsteher/Fürsten werdet ihr fallen!<sup>49</sup>

קוּמָה אֱלֹהִים שִׁפְטָה הָאָרֶץ 8a

Erhebe dich/Stehe auf, Gott,<sup>49</sup> richte/regiere (= spreche Recht über) die Erde,

כִּי-אַתָּה תִּנְחַל בְּכָל-הַגּוֹיִם: 8b

denn du hast Eigentum/Erbe an/bei all den Völkern (oder: denn du wirst/sollst als [Erb-]Besitz erhalten alle Völker)<sup>50!</sup>

Der Psalmtext weist eine regelmäßige Struktur auf: Klammert man Kolon 1a aus, wofür es wegen seines ‚Überschriftencharakters‘ einen guten Grund gibt, hat man es mit genau sieben Bikola im Textverlauf zu tun, die lediglich durch das Trikolon im fünften Vers in ihrem gleich-

---

möchte hier gar plusquamperfektisch („ich hatte gesprochen“) übersetzen, wie es bereits BUDDÉ, Ps 82,6f. 39, vorgeschlagen hat („ich hatte gedacht“ i. S. einer zu erwartenden Korrektur an der eigenen Auffassung [vgl. ebd. 40 f.]).

<sup>47</sup> Wegen des (betonten) Personalpronomens אֲנִי deutlich pluralisch zu verstehen.

<sup>48</sup> Zur Übersetzung des Yiqtol als Futur in der wörtlichen Rede vgl. GK<sup>28</sup> § 107i. Die im Text verwendete Form zeichnet sich durch das *ʔ-paragogicum* aus, welches entweder auf eine alte Endung hinweisen oder als emphatische Form dienen kann. Vgl. JM<sup>2</sup> § 44e.

<sup>49</sup> Die singularischen Imperative im Maskulinum mit emphatischem *ʔ-paragogicum* lassen deutlich einen Singular für die Übersetzung vermuten. Zudem weist die Tatsache, dass אֱלֹהִים hier als Anrede absolut gebraucht ist, möglicherweise auf einen „signifikante[n] Ersatz für den Gottesnamen“ (MILLARD, Elohistiche Psalter 86) hin. Zur These der elohistischen Redaktion s. u.

<sup>50</sup> Die Möglichkeit einer jussivischen Übersetzung des Yiqtol ist grundsätzlich möglich (vgl. GK<sup>28</sup> § 107n) und wird von HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 480, WEBER, Werkbuch 73, bevorzugt. Möglich ist aber auch die indikativische Übersetzung, die bspw. TATE, Psalms 329, der jussivischen Variante vorziehen möchte (vgl. ebd. 332), sofern man den *כִּי*-Satz kausal versteht. Zudem kann man futurisch (i. S. eines finalen *כִּי*-Satzes) übersetzen (vgl. Anm. 48 [in diesem Kap.]), wie es bspw. SEYBOLD, Psalmen 324, BRIGGS/BRIGGS, Psalms 217, JÜNGLING, Tod der Götter 71, vornehmen. Interessanterweise bieten HOSSFELD/ZENGER, Psalmen II 463, ebenfalls die futurische Variante.

## Alttestamentliche Grundlagen und Hintergründe

mäßigen Aufbau gestört werden.<sup>51</sup> Man mag darin zwar einen sekundären Zusatz (Glosse) vermuten,<sup>52</sup> aber es wird dieser These aus folgendem Grund hier nicht weiter nachgegangen:<sup>53</sup> Ps 82 soll gemäß dem Ansatz dieser Studie als literarische *Einheit* wahrgenommen werden (synchroner Ansatz), weil im Folgenden seine Rezeption *als ganzer Text* diskutiert wird.<sup>54</sup> Diese hermeneutische Vorentscheidung gilt es zu berücksichtigen, da sie für den Untersuchungscharakter von Bedeutung ist. Mit Recht mag man dieser Vorgehensweise dann einen gewissen Grad an Hypothetizität bescheinigen, doch kann das Befragen von Quellen nach der Rezeption eines Psalmtextes sinnvollerweise nur auf Grundlage seines Textkörpers *in toto* erfolgen. Infolgedessen spielen Überlegungen zur Textentwicklung des Psalms im Folgenden eine nachgeordnete Rolle, ohne dabei jedoch von der Frage nach seiner zeitlichen Einordnung zu dispensieren.<sup>55</sup> Ein diachroner Ansatz hat für das Psalmstudium fraglos seine Berechtigung; er kann wegen der eingeschlagenen Herangehensweise in *dieser* Studie jedoch als von sekundärer Bedeutung betrachtet werden.<sup>56</sup> Insofern ist dann auch bereits entschieden, dass die offenkun-

<sup>51</sup> LORETZ, Psalmstudien III, 114, spricht daher sogar von einem „Fremdkörper“. Ebenso stuft FABRY, Kanaanäische Richter 142, Vers 5 als sekundär ein. Kolo-metrische Analysen en détail werden hier nicht weiter vorgenommen. Vgl. dazu bspw. die Vorschläge von LORETZ, Psalmstudien 255 f., WEBER, ebd.

<sup>52</sup> Vgl. BRIGGS/BRIGGS, Psalms 216, STENDEBACH, Glaube und Ethos 428, sowie mit zusätzlichem Hinweis auf die Überschrift als Glosse LORETZ, Psalmstudien 256.

<sup>53</sup> Die Analyse (s. u.) wird zudem zeigen, dass auch inhaltliche Gründe für eine Betrachtung des Psalms als literarische Einheit sprechen.

<sup>54</sup> Vgl. insbes. Kapitel 4.

<sup>55</sup> Dass diese Frage nicht ohne Grund auf ein „schwieriges Feld der Forschung“ (ZENGER, Buch der Psalmen 362) verweist, zeigen die unterschiedlichsten zeitlichen Einordnungen, die dieser Psalm erfahren hat (s. u. sowie insbes. Anm. 270 f. [in diesem Kap.]). – Die mitunter im Kleindruck angemerkten religionswissenschaftlichen Vergleiche wollen im folgenden Abschnitt 2.3 keinem „unkontrollierten Methodenmix“ (BERGES, Synchronie und Diachronie 251) das Wort reden, sondern dem am Ende von Abschnitt 1.2 erwähnten Umstand Rechnung tragen, dass es im Rahmen dieser Studie auch um eine Verhältnisbestimmung zwischen frühchristlicher Rezeption dieses Psalms und dem Bemühen historisch-kritischer Exegese um dessen ‚Ursprungssinn‘ geht.

<sup>56</sup> Sehr verbreitet ist mitunter nämlich die These, dass die Verse 2–4 f. einen sekundären Einschub zu einem älteren Teil (V. 1.6 f.) darstellen. Vgl. auch das For-

## Auslegungsfragen

dig verschiedenen Motive, die im Psalm verarbeitet sind, an dieser Stelle der gleichen literarischen Ebene zugeordnet werden, so dass damit nicht notwendig verschiedene Textstufen verbunden werden. Anders verhält es sich hingegen bei der Psalmüberschrift (Kol. 1a), die aufgrund der erfolgten Redaktion der Asaf-Psalmgruppe, zu der Ps 82 gerechnet wird,<sup>57</sup> als sekundär gelten kann.<sup>58</sup> Ihre Funktion ist wohl darin zu sehen, dass sie den Psalm dem inhaltlich und formal zusammenhängenden Corpus der Asaf-Psalmen zuordnet.<sup>59</sup>

## 2.3 Auslegungsfragen

Textkritische Fragen, derer es ohnehin nur wenige gibt,<sup>60</sup> werden im Folgenden nicht eigens behandelt, es sei denn, sie bieten für die Auslegung im Einzelfall eine interessante Lesart. Bei der Analyse wird versweise vorgegangen, ohne dass dabei jedoch Anspruch auf Behandlung sämtlicher Auslegungsaspekte erhoben wird.

Vers 1 führt sozusagen als Exposition nach der Überschrift<sup>61</sup> direkt in die Szenerie des Psalms ein, indem sie mit einer „Versammlung Gottes/Els“ (עֲדַת־אֱלֹהִים) konfrontiert, deren ‚Teilnehmer‘ mit „Gott/Elohim“ so-

---

schungsreferat bei LORETZ, Psalmstudien 252–255. Mitunter wird Vers 8 für eine weitere Glosse von einem „later editor“ (BRIGGS/BRIGGS, Psalms 216) gehalten.

<sup>57</sup> Zu Abgrenzung und Eigenart der Asaf-Psalmgruppe, zu der die Ps 50 sowie 73–83 gerechnet werden, vgl. HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 26–35, sowie ZENGER, Psalm 82 im Kontext 277–286.

<sup>58</sup> Vgl. ders., Buch der Psalmen 353.

<sup>59</sup> Die Asaf-Psalmen sind „als zusammenhängende Komposition überliefert, die als solche gelesen werden kann bzw. will“ (ders., Psalm 82 im Kontext 277). Vgl. auch bereits Anm. 33 (in diesem Kap.). Wie genau schließlich mit dem Psalm umgegangen wurde, werden im Rahmen dieser Studie ja die stärker rezeptionsorientierten Kapitel 3 und 4 aufzuzeigen haben. – Zum kanonischen Verständnis von Ps 82 innerhalb des Korpus der Asaf-Psalmen vgl. auch meinen in Anm. 5 (Vorwort) erwähnten Zeitschriftenbeitrag, der Gedanken des folgenden Abschnittes 2.3 verarbeitet.

<sup>60</sup> Vgl. BHS<sup>5</sup>, *apparatus criticus* 1165.

<sup>61</sup> Auf die nun nicht weiter eingegangen wird (vgl. Anm. 33 [in diesem Kap.]).

## Alttestamentliche Grundlagen und Hintergründe

wie weiteren „Göttern“ näherhin benannt sind.<sup>62</sup> Ferner werden die Aktionsmotive durch „stehen“ (נָצַב)<sup>63</sup> und „richten“ (שָׁפַט) benannt, die sich jeweils auf den Aktanten „Gott/Elohim“ beziehen. Zumindest das letztgenannte Verbum verweist aus sich heraus auf eine gerichtsähnliche Sprache,<sup>64</sup> das erste hingegen nur sekundär aufgrund des Kontextes. נָצַב kann aber ebenso als Hinweis auf die Vorstellungswelt einer himmlischen Ratsversammlung verstanden werden.<sup>65</sup> שָׁפַט erweist sich nun insofern in Ps 82 als sinntragendes Verbum, als es insgesamt viermal begegnet,<sup>66</sup> wobei es seine Bedeutungsbreite durch unterschiedliche Nuancierungen wiederzugeben gilt.<sup>67</sup> Es ergäbe sich nämlich schon in Kolon 1c eine alternative Übersetzungsmöglichkeit mit „anklagen“, wenn man die Versammlung als Gerichtsversammlung auffasste, so dass „Gott/Elohim“

<sup>62</sup> Genauer: Die Darstellung erfolgt vermittelt über einen Sprecher, der für die Asaf-Komposition typisch erscheint. Vgl. HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 483, sowie zustimmend MILLARD, Komposition 96, wenn er vom ersten Vers als „visionär gesehene[n] Szene“ spricht. Dieser Sprecher bleibt faktisch im Dunkeln. Vgl. auch WANKE, Jahwe 448, der jedoch ebd. 449 aufgrund seiner Analyse der Verse 3 und 4 (s. u.) eine Herkunft des Sprechers aus dem Kreis der „Geringen“ vermutet.

<sup>63</sup> Es handelt sich hier streng genommen um eine partizipiale Form (vgl. bereits Anm. 35 [in diesem Kap.]), die man entsprechend verbal auflösen sollte. SEYBOLD, Psalmen 325, ist daher nicht nur aus diesem Grunde mit der Übersetzung „der Vorgesetzte“ abzulehnen, sondern auch aufgrund der im Text gewählten Präposition בְּ, die eine Übersetzung mit „stehen vor“ sehr unwahrscheinlich macht. Hier wäre dann wohl eher ein עַל zu erwarten. Vgl. HALAT<sup>3</sup>, נָצַב, 675.

<sup>64</sup> Vgl. HALAT<sup>3</sup>, שָׁפַט 1497–1501.

<sup>65</sup> Vgl. mit den entsprechenden Belegen JÜNGLING, Tod der Götter 81. Vgl. zur weiteren Diskussion um die Verwendung des Verbuns im Kontext von ‚Versammlungsszenen‘ im Alten Testament auch TATE, Psalms 335, sowie ACKERMAN, Exegetical study 310–315. נָצַב scheint demnach sowohl mit der Vorstellungswelt eines Thronrates als auch mit der einer Gerichtsszene verbunden zu sein. Im Zuge der Diskussion um eine mögliche zeitweilige Unterordnung JHWHs unter El (vgl. EISSFELDT, Kleine Schriften 386–397), sei mit ACKERMAN, Exegetical study 331, darauf hingewiesen, dass dieses Verbum nicht notwendig das Stehen in einer Versammlung als Teilnehmer bezeichnen muss, sondern sich auch auf das Stehen eines Herrschers bei den Ehrerbietungen seiner Untertanen beziehen kann, weshalb Ackerman JHWH als den ‚Vorsitzenden‘ in dieser Versammlung erachtet.

<sup>66</sup> Vgl. die Kola 1c.2a.3a.8a.

<sup>67</sup> Vgl. HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 480, sowie PARKER, Reign of God 535–538.

## Auslegungsfragen

dann inmitten der anderen „Götter“ seine Anklage vorbrächte.<sup>68</sup> Versteht man das Verbum hingegen in einem zusammenfassend-prospektiven Sinne (also im Hinblick auf das, was nachfolgend passieren wird), so stützt dies die oben gewählte Übersetzung.<sup>69</sup> Komplexerer Art ist demgegenüber die Frage nach dem ‚Aktantengerüst‘: Welche Vorstellung wird hier mit den Bezeichnungen „El“ und „Elohim“ (im Singular)<sup>70</sup> assoziiert? Wie sind die Termini treffend zu übersetzen? „El“ begegnet in Ps 82 im Rahmen einer Wortverbindung mit „Versammlung“ (תַּקְוֹת) und sollte infolgedessen in diesem Kontext untersucht werden. Die ‚Gretchenfrage‘ ist nämlich, ob „El“ an dieser Stelle als *nomen proprium* oder *appellativum* aufzufassen ist.<sup>71</sup> Erwähnt der Psalm an dieser Stelle demnach eine bzw. die Versammlung eines (bzw. des) Gottes El,<sup>72</sup> der ansonsten im Psalm aber nicht näherhin charakterisiert wird? Oder liegt hier eine Gattungsbezeichnung vor, was die Übersetzung „Gottesversamm-

<sup>68</sup> Das wäre somit insofern kohärent mit der Szenerie, als der Richter bei seiner Ausübung des Amtes i. d. R. als ein Sitzender dargestellt wird (z. B. Mose in Ex 18,13), wohingegen die Rechtsparteien vor ihm stehen und disputieren. Vgl. LORETZ, Psalmstudien 257 f.

<sup>69</sup> Vgl. auch HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 486. Dem Text ist folglich eine Spannung hinsichtlich der Frage des Richtens zu eigen (einerseits ist der eigentliche Richter [i. d. R. wohl als Sitzender] nicht genannt, andererseits ist Elohim/Gott [als Stehender] richtend tätig), wenn man konzidiert, dass in ugaritischen Texten diese Funktion nicht El als Haupt der Versammlung, sondern zunächst Jam und später Baal zukam. Vgl. JÜNGLING, Tod der Götter 82. Dem Alten Testament liegen bei dieser Thematik des Richtens offenbar mindestens zwei verschiedene Konzeptionen hinsichtlich der *Haltung* der richtenden Person zugrunde. Vgl. mit Belegen TATE, Psalms 335.

<sup>70</sup> Für den pluralischen Beleg in den Kola 1c und 6a vgl. schon Anm. 37.47 (in diesem Kap.).

<sup>71</sup> Vgl. NIEHR, Höchster Gott 80. Die Berechtigung der Frage *an dieser Stelle* sei noch einmal unterstrichen, da eine erste Lektüre hier keine Klarheit herstellt. LORETZ, Psalmstudien 259, hält sie, zugegebenermaßen nach seiner Analyse, für „kaum zu Recht“ bestehend, da er hier einen Plural vermutet (s. u.).

<sup>72</sup> Zur Klärung des Genitivs an dieser Stelle (subjektiv oder objektiv?) s. u. Freilich könnte man auch an den Eigennamen für Gott (JHWH) denken, wofür sich sowohl Belege in vorexilischer Zeit in den Bileamsprüchen (z. B. Num 23,8), als auch in nachexilischer Zeit im Jesaja-Buch finden lassen (z. B. Jes 40,18). Vgl. CROSS, *ibid.* 276–278. Zu den Gründen, die an dieser Stelle jedoch dagegen sprechen, vgl. die folgenden Ausführungen.

## Alttestamentliche Grundlagen und Hintergründe

lung“ nach sich zöge?<sup>73</sup> Gerade dieser Fragehorizont liefert den ‚Nährboden‘ für ein wichtiges Deutungsmodell, das für Ps 82 nicht selten in Anspruch genommen wird: Inwieweit arbeitet der Psalm mit einem traditionell-kanaanäischen Vorstellungstypus (oder mehreren -typoi?) wie dem einer hierarchischen Götterversammlung (unter Leitung bzw. Vorsitz des Gottes El?), der dann sekundär (möglicherweise) eine „israelitische Glossierung“<sup>74</sup> erfahren hat? – Dieses für *einen* Vers doch schon recht umfangreichen Fragenkatalogs kann sich wohl nur derjenige annehmen, der gehalten ist, den „Acker“ von Ps 82 nicht allzu tief durchpflügen zu müssen<sup>75</sup> sowie sich ferner der Tatsache bewusst ist, dass

„über die Identifizierung der im Psalm genannten Götter bis hin zur Datierung des Psalms ... bis heute so ziemlich alles umstritten geblieben [ist; CGU], was nur strittig sein kann.“<sup>76</sup>

עֲדַת־יְהוָה ist als Wendung in der Hebräischen Bibel singularär, so dass man zum adäquaten Verständnis vergleichbare Konstruktionen heranziehen sollte, die den Versammlungsterminus in Verbindung mit dem Gottesnamen oder der Gottesbezeichnung enthalten.<sup>77</sup> Dabei stößt man in vier Fällen auf eine *constructus*-Form von עֲדַת mit dem Tetragramm (Num 27,17; 31,16; Jos 22,16f.),<sup>78</sup> wobei in keinem Fall eine wie auch immer geartete göttliche Versammlung, Gemeinde oder ein göttlicher Rat gemeint ist. Der Bezug, den auch die Übersetzung „Gemeinde des Herrn“ verdeutlicht, richtet sich vielmehr immer auf die Israeliten. Sucht man hingegen nach Belegen für einen göttlichen Rat (bzw. Rat Gottes), so

<sup>73</sup> So bspw. HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 479, NIEHR, Höchster Gott 81 (allerdings mit der Restriktion, dass „JHWH ... noch nicht die Rolle des höchsten Gottes übernommen“ habe), wohingegen u. a. SCHLISSKE, Gottessöhne 32, hier den Eigennamen vermutet.

<sup>74</sup> HOSSFELD/ZENGER, ebd. 481.

<sup>75</sup> In Abwandlung zum einleitenden Zitat. Vgl. Anm. 26 (in diesem Kap.).

<sup>76</sup> WANKE, Jahwe 446.

<sup>77</sup> Vgl. NIEHR, Höchster Gott 91, ACKERMAN, Exegetical study 283.

<sup>78</sup> ACKERMAN, Exegetical study 283, sowie TATE, Psalms 329, rechnen zu den Belegen noch Ps 74,2. Dort liegt zwar auch die *constructus*-Form vor, jedoch nicht in Verbindung mit dem Tetragramm, sondern mit einem enklitischen Personalpronomen i. S. eines Possessivums („deine Gemeinde“). Der Bezug zu JHWH ist aber über den ersten Vers gegeben (Anrede mit אֱלֹהֵינוּ [vgl. auch Anm. 49 {in diesem Kap.}]).

## Auslegungsfragen

wird man mit dem Terminus סוֹד („Kreis von Vertrauten“<sup>79</sup>) fündig (Ijob 15,8; Jer 23,18.22),<sup>80</sup> jedoch niemals in einer Wortverbindung mit אֱל (daher wird der Terminus an dieser Stelle auch nicht als Eigenname für Gott [JHWH] angesehen). Da demnach der eigentliche Bezug zum Rat Gottes im Alten Testament über eine Wortverbindung mit סוֹד erfolgt, ist bei עֲדַת־אֱל mit hoher Wahrscheinlichkeit von einer Wendung kanaanäischer Prägung auszugehen.<sup>81</sup> Wie verhält es sich aber mit der Bezeichnung אֱל? Liegt hier ein Eigenname vor oder ist der Begriff als Appellativum aufzufassen?

Für den Eigennamen spricht zunächst die oben gezeigte Singularität der Verbindung עֲדַת־אֱל, die ja verknüpft ist mit der Tatsache, dass bei einem Bezug auf die Versammlung Gottes (JHWHs) der Terminus סוֹד zu erwarten gewesen wäre. Ruft man sich dann noch einmal in Erinnerung, dass sowohl bei den Belegen zur „Gemeinde des Herrn“ (עֲדַת יְהוָה) als auch bei denen zur „Versammlung Gottes“ (Wortkombination mit סוֹד) immer ein *genitivus subiectivus* zu lesen ist – d. h. die erwähnte Gemeinde oder Versammlung steht unter der Herrschaft oder Leitung Gottes (JHWHs) –, dann sollte demzufolge bei עֲדַת־אֱל analog von einer Versammlung unter der Leitung Els auszugehen sein.<sup>82</sup> Der Psalm enthielte damit eindeutig ein kanaanäisches Kolorit i. S. eines himmlischen Thronrates unter der Leitung des ‚Vorstehers‘ El.<sup>83</sup> Ein appellativisches Ver-

<sup>79</sup> Vgl. HALAT<sup>3</sup>, סוֹד 703 f.

<sup>80</sup> Ps 25,14 sowie Am 3,7 müssen als nicht eindeutige Belege für eine Versammlung (bzw. einen Rat) Gottes gelten. ACKERMAN, Exegetical study 283, versieht hier lediglich die Psalmstelle mit einem Fragezeichen. TATE, Psalms 329, scheint diese Belege unkritisch zu übernehmen. In Ijob 15,8 erfolgt die Wortverbindung mit אֱלֹהִים, in Jer 23,18 hingegen mit dem Tetragramm. Ferner begegnet der Terminus in Ps 89,8 in der Wendung „Versammlung der Heiligen“ (סוֹד־קְדוֹשִׁים), die sich ebenfalls auf den zu JHWH gehörigen Rat bezieht. Eine Ausnahme bildet schließlich Ps 89,6, der auf den göttlichen Rat mittels קְדוֹשִׁים קְהָלֵךְ rekurriert. Zu weiteren Belegen in Ijob 29,4; Num 16,3; Dtn 23,2; Neh 13,1 vgl. NIEHR, Höchster Gott 80 f.

<sup>81</sup> Vgl. ACKERMAN, ebd., sowie JÜNGLING, Tod der Götter 81.

<sup>82</sup> Vgl. NIEHR, Höchster Gott 81, sowie SCHENKER, Götter und Engel 189.

<sup>83</sup> Der hier jedoch nicht näher in Erscheinung tritt. Zur himmlischen Thronratskonzeption i. A. vgl. ferner NIEHR, ebd. 71–94, sowie speziell zum Thronrat JHWHs ebd. 84–88.

## Alttestamentliche Grundlagen und Hintergründe

ständnis von  $\text{אלהים}$  ist im Alten Testament hingegen auch belegt<sup>84</sup> und wäre demzufolge auch hier *a priori* nicht auszuschließen. Möglicherweise verwoben ist diese Auffassung zudem mit der umstrittenen Frage nach einer elohistischen Redaktion der Ps 42–83.<sup>85</sup> Unterstellte man einmal eine derartige Überarbeitung, dann wäre in Kolon 1b ursprünglich für  $\text{אלהים}$  das Tetragramm zu lesen gewesen. Da die Form hier nämlich absolut gebraucht wird, kein Gattungsbegriff ist und zudem keine anderen Götter<sup>86</sup> bezeichnet, ist sie sehr wahrscheinlich „signifikanter Ersatz für den Gottesnamen“<sup>87</sup>. Um dann aber eine Doppelung von  $\text{אלהים}$  in Kolon 1b zu vermeiden, hat man möglicherweise zu der abkürzenden Form  $\text{אל}$  gegriffen.<sup>88</sup> Teilt man die Auffassung über eine ‚systematisch-redaktionelle‘ Ersetzung des Gottesnamens hingegen nicht, sondern geht vielmehr von einer bewussten<sup>89</sup> Verwendung der  $\text{אלהים}$ -Bezeichnung an dieser Stelle aus,<sup>90</sup> kann das Argument der Vermeidung der Doppelung der Termini in 1b trotzdem als plausibel gelten.

Schließlich ist noch einer dritten Möglichkeit nachzugehen: Kann hier ursprünglich womöglich ein Plural gestanden haben? – eine Frage, der man sich insbesondere vor dem Hintergrund des LXX-Textes von Ps 82 zu stellen hat, da man über das griechische  $\Theta\epsilon\omega\upsilon$  an dieser Stelle näm-

<sup>84</sup> Vgl. für den Gebrauch HALAT<sup>3</sup>,  $\text{אל}$ <sub>v</sub> 47 f., sowie CROSS,  $\text{אל}$  278 f.

<sup>85</sup> Detailfragen können an dieser Stelle leider nicht berücksichtigt werden. Vgl. zum Überblick u. a. MILLARD, Elohistischer Psalter, aus jüngster Zeit zudem HOSSFELD, Elohistischer Psalter.

<sup>86</sup> So in den Kola 1c sowie 6a.

<sup>87</sup> MILLARD, Elohistischer Psalter 86. Zu den absoluten  $\text{אלהים}$ -Belegen in den Psalmen, zu denen in Ps 82 noch die Anrede in Kolon 8a zählt, vgl. ebd. 87 Anm. 37.

<sup>88</sup> Vgl. LORETZ, Psalmstudien 259.  $\text{אל}$  wäre hier dann folglich Gattungsbegriff (bei Loretz jedoch Ersatz für *die*  $\text{אלהים}$  [vgl. bestätigend auch MILLARD, ebd. 87 Anm. 37]).

<sup>89</sup> HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 31: „Die häufige Verwendung der Gattungsbezeichnung Elohim ... ist nicht das Ergebnis einer nachträgliche Redaktion, sondern Niederschlag eines theologischen Denkens, das sich meist nur als theologische Tendenz in den Texten erkennen läßt.“

<sup>90</sup> Ebd. 481: „Er trägt im Text programmatisch die Gottesbezeichnung Elohim ... und nicht das Tetragramm, weil er als ‚Elohim‘ die anderen Elohim verdrängt bzw. ersetzt.“ In dem Sinne würde der singularische Elohim-Terminus dann zu einem *nomen proprium*. Vgl. ergänzend auch Anm. 263 (in diesem Kap.).

## Auslegungsfragen

lich stutzig werden muss.<sup>91</sup> Rein inhaltlich gesehen mag der Plural hier sogar gerechtfertigt erscheinen, wenn man sagt, dass die Rede von den אֱלֹהִים und den בְּנֵי עֲלִיּוֹן in Vers 6 ein vorhergehendes Geschehen in einer Götterversammlung notwendig erscheinen lässt.<sup>92</sup> Ferner legen, ohne dabei weiter ins Detail einsteigen zu können, akkadische und ugaritische Vergleichstexte<sup>93</sup> hinsichtlich eines göttlichen Thronrates offensichtlich nahe, statt עֲדַת־אֱלֹהִים ursprünglich עֲדַת־אֱלֹהִים oder עֲדַת־אֱלִים (jeweils „Götterversammlung“) zu lesen, da in entsprechenden Texten das Wort für „Versammlung“ immer mit einem pluralischen Terminus kombiniert wird, der die Mitglieder dieser Versammlung bezeichnet.<sup>94</sup> Interessanterweise böte nun gerade die Form עֲדַת־אֱלִים (statt der *scriptio plena* wäre nämlich auch die defektive Schreibweise mit עֲדַת־אֱלֹם denkbar) die Möglichkeit, wiederum zugunsten des singularischen אֱלֹם zu argumentieren, da es sich bei dem ׀ in jener Wendung auch um ein im Hebräischen auftretendes enklitisches ׀ bei Nomina handeln könnte (folglich ergäbe sich die Schreibweise עֲדַת־אֱלֹם).<sup>95</sup> In welchem Sinne אֱלֹם dann aufzufassen wäre (Eigenname oder Gattung), müsste dennoch offen bleiben. Infolgedessen wäre die Lesart θεῶν der LXX an dieser Stelle auch so zu erklären, dass das Enklitikum (versehentlich) als Plural verstanden wurde.<sup>96</sup> Schließlich sei im Hinblick auf einen möglichen Plural an dieser Stelle noch kurz auf die exegetisch umstrittene Frage der Nähe der Ps 82 und 58 verwiesen,<sup>97</sup> da der in Bezug auf Ps 58,2a häufig ins Feld geführte Konjekturevorschlag von אֱלֹם („Verstummen“/ „Stillschweigen“) zu אֱלִים („Götter“) über Ps 82 als „Deutehorizont“<sup>98</sup> für Ps 58 begründet wird,<sup>99</sup>

<sup>91</sup> S. u. Abschnitt 3.1, insbes. Anm. 28 (Kap. 3).

<sup>92</sup> Vgl. LORETZ, Psalmstudien 259.

<sup>93</sup> Vgl. die Belege ebd. sowie bei ACKERMAN, Exegetical study 280–282.

<sup>94</sup> ACKERMAN, ebd. 280: „That is, the words for ‚council‘ are followed by designations of membership rather than ownership.“ Vgl. auch ebd. 282 mit Inschriftenbelegen aus dem syro-palästinischen Raum (Yehimilk- sowie Karatepe-Inschrift).

<sup>95</sup> Vgl. JM<sup>2</sup> § 129u.

<sup>96</sup> Vgl. TATE, Psalms 329.

<sup>97</sup> Vgl. insbes. KRAWCZACK, Gott 46–59. Erwähnt wird diese Möglichkeit auch von BRIGGS/BRIGGS, Psalms 215, NIEHR, Götter oder Menschen 96 f., SEYBOLD, Psalmen 325.

<sup>98</sup> KRAWCZACK, ebd. 46.

<sup>99</sup> So bspw. auch ACKERMAN, Exegetical study 283.

## Alttestamentliche Grundlagen und Hintergründe

so dass in Ps 82 ursprünglich auch der Plural gestanden haben müsste. Infolgedessen sei Ps 58 eigentlich auch als ein Göttergericht aufzufassen, das jedoch später durch eine (absichtliche) Verschreibung wegretouchiert wurde.<sup>100</sup> Letztlich wird dieser Konjunkturvorschlag heute aber als problematisch beurteilt<sup>101</sup> und Ps 58 „unabhängig von seinem vermeintlichen ‚Zwilling‘“<sup>102</sup> Ps 82 ausgelegt.

Jeder der präsentierten Lösungsversuche kann eine gewisse Plausibilität für sich in Anspruch nehmen, so dass die Frage nach der ursprünglichen Lesart hier nicht befriedigend zu beantworten sein wird. Dennoch wird der singularischen Wendung עֲרֶת־אֱלֹהִים an dieser Stelle im Sinne einer *lectio difficilior* der Vorzug gegeben, die jedoch hinsichtlich ihres Verständnisses des Terminus אֱלֹהִים als *nomen proprium* oder *appellativum* bewusst offen gelassen werden soll. Gerade in der Tatsache, dass eine explizite Feststellung, dass JHWH mit El zu identifizieren ist, fehlt, wird hier die Spannung des Psalms gesehen.<sup>103</sup> Ferner kann der Plural an dieser Stelle auch wegen der in Kolon 1c erwähnten Götter wegfallen, die ja deutlich werden lassen, dass es sich um eine Versammlung von resp. mit Göttern handelt. Infolgedessen wird עֲרֶת־אֱלֹהִים als die schwierigere Lesart beibehalten,<sup>104</sup> die in diesem Zusammenhang wohl als „frozen formula ... borrowed from Canaanite literature“<sup>105</sup> zur Beschreibung einer gött-

<sup>100</sup> Vgl. KRAWCZACK, Gott 55.

<sup>101</sup> Vgl. HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 132.

<sup>102</sup> KRAWCZACK, Gott 59.

<sup>103</sup> Vgl. SCHLISSKE, Gottessöhne 34. Daher muss hier auch die Frage, ob an dieser Stelle „El“ als Epitheton für JHWH anzusehen ist, verneint werden. „El“ kann vorwiegend erst in ‚späten‘ Texten des Alten Testaments als eine eindeutig für JHWH stehende Bezeichnung (*nomen proprium*) gelten. Das belegen bspw. auch die Qumrantexte, von denen das Dokument 11QMelchisedek als ein Beispiel für diese ‚Nomenklatur‘ gelten kann (s. u. Abschnitt 3.2). Zu den dennoch vorhandenen (‚früheren‘) Identifikationsbelegen von El und JHWH im Alten Testament, die hier nicht weiter untersucht werden können, vgl. ACKERMAN, Exegetical study 320 f., sowie CROSS, אֱלֹהִים 271–278.

<sup>104</sup> SCHENKER, Götter und Engel 191, vermutet aber aufgrund des LXX-Textes dennoch einen ursprünglichen Plural und sieht MT als „theologische Korrektur“. Vgl. i. Ü. auch Anm. 30 (Kap. 3).

<sup>105</sup> MULLEN, Assembly 230. Ferner JÜNGLING, Tod der Götter 81: „Der Begriff ‚Gottesversammlung‘ ... scheint ein geprägter Ausdruck, ein *terminus technicus*, zu sein, der aus den religiösen Vorstellungen Kanaans entlehnt ist.“ (Hervorhebung-

## Auslegungsfragen

lichen Versammlung im Sinne eines himmlischen Thronrates dient. Zumindest *dieser* kanaanäische Vorstellungstypus wird im ersten Vers also *verarbeitet*.<sup>106</sup>

Vers 2 eröffnet die eigentliche Anklage, indem er einen Vorwurf in (doppelter) Frageform formuliert. Obgleich die Adressaten (ebenso der Sprecher) dieser Anklage nicht explizit genannt sind, legt es sich dennoch nahe, dass sie sich an die genannten Götter aus Vers 1 richtet (und dass sie von Gott vorgebracht wird).<sup>107</sup> Inhaltlich erstreckt sich die wörtliche Rede bis Vers 4 einschließlich, so dass dieser Teil als Einheit gesehen werden kann,<sup>108</sup> der den Anklagevorwurf temporal ausdeutet: Retrospektiv werden sie nämlich eines offenbar verfehlten Verhaltens<sup>109</sup> angeklagt, dessen Einstellung prospektiv gefordert wird. Demnach geht es in der mit  $\text{עַד-מָה־יִקְרָא}$  eingeleiteten Frage weder um eine Erforschung der Gründe für das Verhalten der anderen Götter noch wird von diesen eine Erklärung erwartet, wie lange das angeklagte Vorgehen noch andauern soll.<sup>110</sup> Dennoch kann die Frage nicht als bloße Rhetorik betrachtet werden, da ihr Skopos klar auf dem *Beenden* des angeklagten (oder beklagten) Han-

---

gen im Original). Selbst wenn mit der Formel implizit auch Götter gemeint sein sollten, so hat bei einer Übersetzung des Terminus dieser Sinn aber dennoch implizit zu bleiben.

<sup>106</sup> LORETZ, *Mythische Götterrebellion* 401, bezeichnet die Kola 1b–c sowie die Verse 6f. gar als „mythische Erzählung über das Verhältnis zwischen JHWH und der Versammlung der Götter“.

<sup>107</sup> Nach der Analyse des ersten Verses ist nun klar, dass es bei „Elohim“ (Kol. 1b) im Singular um JHWH handelt, der im Folgenden auch als „Gott“ bezeichnet wird. Der pluralische Elohim-Terminus hingegen sei nunmehr mit „Götter“ wiedergegeben.

<sup>108</sup> Daher häufig als sekundärer Passus eingestuft, wie u. a. LORETZ, *Psalmstudien* 261, bemerkt: „Das Zitat ist folglich aus seinem ursprünglichen *Sitz im Leben* in einem Richterspiegel oder in einer Richterschelte entfernt.“ (Hervorhebungen im Original). Zur generellen Frage der Deutung des Psalms auf Richter (oder allgemein: Menschen), himmlische Wesen oder Götter s. u.

<sup>109</sup> SEYBOLD, *Psalmen* 325, spezifiziert (wohl mit Blick auf Richter): „Amtsführung“.

<sup>110</sup> Trotzdem ist der Vorgang des Vorbringens einer Anklage in Frageform an sich ein im Alten Testament nicht unbekanntes Motiv, wobei i. d. R. jedoch wohl mit einer Antwort, die die Handlung erklären sollte, gerechnet wurde. Vgl. TATE, *Psalms* 335f., sowie ACKERMAN, *Exegetical study* 336f., mit Blick auf 1 Sam 22,13; 2 Sam 1,14; 1 Kön 2,42f.

## Alttestamentliche Grundlagen und Hintergründe

delns liegt.<sup>111</sup> Ob die Frage selbst aber eine direkte Aufforderung<sup>112</sup> zum Beenden der Handlung erkennen lässt, bleibt umstritten,<sup>113</sup> zumal im Falle von Ps 82 die Aufforderungen ohnehin noch explizite Erwähnung finden (V. 3f.).<sup>114</sup> Das konkrete ‚Vergehen‘, dessen die Götter sich schuldig gemacht haben und dessen sie angeklagt werden, wird schließlich durch die Wendung שפּט עָוֹל benannt. Vorausgesetzt wird dabei die Vorstellung, dass den Göttern (auf der Erde) Territorien überantwortet wurden,<sup>115</sup> für deren jeweilige Völker sie insofern Verantwortung zu tragen haben, als es ihre Aufgabe ist, die der Welt zugrundeliegende göttliche Rechtsordnung bei den Völkern durchzusetzen sowie zu schützen, so dass sich Recht und Gerechtigkeit in den Völkern und unter ihnen manifestieren.<sup>116</sup> Die Realität straft die Götter jedoch offensichtlich Lügen: Ihre Tätigkeit als Richter,<sup>117</sup> die hier über das aus Vers 1 bekannte Verbum שפּט wiederum benannt ist,<sup>118</sup> wird durch sie quasi pervertierend ausgeübt, wenn davon die Rede ist, dass sie עָוֹל („Unrecht“<sup>119</sup>) urteilen

<sup>111</sup> Vgl. dazu auch weitere Belegstellen für die Frage עָוֹל-עָוֹל wie u. a. Ex 10,7; Num 14,27; 1 Sam 1,14; 16,1; 1 Kön 18,21; Ps 74,10; Jer 4,14; 23,26.

<sup>112</sup> ACKERMAN, Exegetical study 337: „It [sc. the question; CGU] actually has the same force as an imperative: ‚cease!‘ ‚stop!‘“

<sup>113</sup> Vgl. TATE, Psalms 336.

<sup>114</sup> ACKERMAN, Exegetical study 342, konzidiert dies schließlich ebenfalls.

<sup>115</sup> Vgl. für diese Vorstellung auch Vers 8 sowie Dtn 32,8f. Vgl. ferner die Auslegung von Vers 7 (s. u.).

<sup>116</sup> Vgl. HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 486.

<sup>117</sup> Dass in dem Psalm dennoch wohl nicht Richter an sich gemeint sind, wie manche Ausleger meinen, wird unten noch zu behandeln sein. Die Verse 2 bis 4 mögen zwar ursprünglich einem Richterspiegel entstammen (vgl. Anm. 108 [in diesem Kap.]), sind an dieser Stelle aber deutlich auf (die) Götter appliziert, deren wesentliche Aufgabe ja darin zu sehen ist, die göttliche Rechtsordnung zu gewährleisten, der sie mittels ihrer „richterliche[n] Funktionen“ (JÜNGLING, Tod der Götter 85) nachkommen (sollen).

<sup>118</sup> Man mag hier dennoch leichte Bedeutungsnuancen erkennen. Vers 1 geht es mehr um die Rolle Gottes als Richter mit Blick auf das faktisch zu sprechende Urteil (V. 6f.), wohingegen in Vers 2 eher auf die Charakteristika des Richters abgehoben wird, der zwischen den Belangen von Parteien abzuwägen hat. Vgl. ACKERMAN, Exegetical study 346.

<sup>119</sup> Der Terminus bezeichnet im Alten Testament verschiedene Arten falschen Handelns und drückt dabei eher die zugrundeliegende Haltung aus als das Urteil über eine Handlung. Vgl. SCHREINER, עָוֹל 1137.

## Auslegungsfragen

bzw. sprechen und demzufolge Unrecht als Recht ausgeben.<sup>120</sup> Kolon 2b führt den Inhalt der Anklage dahingehend weiter aus,<sup>121</sup> dass den Göttern in ihrer Tätigkeit des Richtens Parteilichkeit anzulasten ist, da sie die „Gottlosen“ (רָשָׁעִים) begünstigen.<sup>122</sup> Genau das scheint nämlich durch die Wendung נִשָּׂא פְּנֵיהֶם („Gesichter erheben“<sup>123</sup>) ausgesagt zu werden, die sich sowohl auf ein Rechtsverfahren<sup>124</sup> als auch auf das politische und gesellschaftliche Ansehen der Frevler beziehen kann.<sup>125</sup> Dabei ist die ‚Pointe‘ sicherlich darin zu erkennen, dass die Götter selbst aktiv an dieser „Rechtsbeugung“<sup>126</sup> durch Missbrauch ihres Richteramtes beteiligt sind.<sup>127</sup> Schließlich sei noch kurz auf die Sela-Markierung eingegangen, die am Ende von Kolon 2b zu finden ist. Da sie i. d. R. (als eigentlich

<sup>120</sup> Vgl. HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 486.

<sup>121</sup> Daher wird man wohl von *inem* Vorwurf sprechen können, der in Vers 2 vorgebracht wird.

<sup>122</sup> רָשָׁע als Verbum bezeichnet im Qal grundsätzlich ein „Schuldigwerden“ bzw. im Hifil ein „Sich-schuldig-Machen“. Vgl. HALAT<sup>3</sup>, רָשָׁע 1207f. Als Adjektiv (hier substantiviert) kann es auch im Hinblick auf die Situation vor Gott (hier: vor den Göttern) einen „Frevler“ bzw. „Gottlosen“ bezeichnen. Vgl. ebd. רָשָׁע 1208f.

<sup>123</sup> In der Formulierung „sein (eigenes) Gesicht erheben“ drückt es so etwas wie Gewissheit oder Heiterkeit aus (vgl. Ijob 11,15). Möglich ist auch eine Übersetzung mit „Rücksicht nehmen auf“ wie bspw. in 2 Kön 3,14. Appliziert man diese neutral klingende Formulierung auf den vorliegenden Kontext einer Anklage, kommt man zur Deutung „partiisch (be)handeln“/„eine Person begünstigen“ (vgl. auch Dtn 10,17). Vgl. für die verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten auch HALAT<sup>3</sup>, נִשָּׂא 683–686. Die Wendung hat aber auch möglicherweise „its origin within royal terminology“ (ACKERMAN, Exegetical study 341) und bezeichnet die Gunst des Königs gegenüber Untergebenen (vgl. 1 Sam 25,23).

<sup>124</sup> Verlassen eines Rechtsverfahrens mit ‚erhobenem Gesicht‘ (= ‚erhobenen Hauptes‘) aufgrund von (unberechtigtem) Freispruch. Vgl. HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 486f., wie auch SEYBOLD, Psalmen 325. Allerdings findet sich in der dazu bei HOSSFELD/ZENGER, ebd. 486, angeführten Stelle aus Dtn 16,18–20 nicht das Verbum נִשָּׂא.

<sup>125</sup> In Anspielung auf das Ritual der Zulassung zur königlichen Audienz wie bspw. in Gen 40,13.20. Vgl. HOSSFELD/ZENGER, ebd. 487. Da in der Genesisstelle aber streng genommen vom „Erheben des *Hauptes*“ (רָאָה; so auch in Ps 83,3) die Rede ist, möchte ACKERMAN, Exegetical study 340, diese Wendung zumindest formal von נִשָּׂא פְּנֵיהֶם unterschieden wissen.

<sup>126</sup> HOSSFELD/ZENGER, ebd.

<sup>127</sup> JÜNGLING, Tod der Götter 85, zustimmend: „Sie [sc. die Götter; CGU] sind im Gegenteil zu Garanten des Unrechts und der Parteilichkeit geworden.“

## Alttestamentliche Grundlagen und Hintergründe

musikalischer Ausdruck) eine Pause anzeigt, hätte sie demnach hier eine Art Zäsurfunktion, was an dieser Stelle der wörtlichen Rede aber nur schwer plausibel gemacht werden kann, da sich dem Fragevorwurf direkt die Aufforderungen anschließen. Folglich erscheint die Markierung an dieser Stelle deplatziert.<sup>128</sup>

Diese Aufforderungen werden nun in den Versen 3 und 4 in Form von vier Imperativen formuliert, die in der Folge von Vers 2 als Erinnerung Gottes an die Pflichten der Götter (auf der Erde)<sup>129</sup> zu verstehen sind. Eine Charakterisierung dieser Verse als ‚imperativische Mahnrede‘, die zudem der prophetischen Gerichtsrede nahe steht,<sup>130</sup> ist daher sicher zutreffend.<sup>131</sup> Sie kann zu Recht ferner als ultimativ bezeichnet werden,<sup>132</sup> da ihre Funktion hier nicht darin zu sehen ist, die Götter durch die Erinnerung an ihre Pflichten umso unfähiger dastehen zu lassen. Vielmehr geht es um eine *letzte* Möglichkeit zur Wahrnehmung dieser Pflichten als Voraussetzung für eine weitere Ausübung ihres Richteramtes. Dabei rekurriert der Psalm einerseits auf den altorientalischen Topos der Schutzpflicht<sup>133</sup> gegenüber den ‚traditionellen‘ *personae miserae* wie Waisen, Witwen und Rechtlosen, andererseits variiert er ihn insofern, als erstens

<sup>128</sup> Vgl. SEYBOLD, Psalmen 325. WEBER, Werkbuch 75, spricht lediglich davon, dass die Sela-Markierung „diesmal nicht mit der Segmentierung“ übereinstimme. Vgl. aber auch Anm. 131 (in diesem Kap.).

<sup>129</sup> Es wird hier also nochmal sehr deutlich, dass die Götter eines *irdischen* Vergehens angeklagt sind. Dem ganzen Psalm ist also eine Vereinigung von himmlischer und irdischer Sphäre zu eigen.

<sup>130</sup> Zum Vergleich dieser Redeformen insbes. im Hinblick auf die Reden des traditionell (jedoch nicht unumstritten [vgl. dazu und zur levitischen Tempelsängershypothese BERGES, Jesaja 28–43]) als ‚Deuterocesaja‘ bezeichneten Propheten s. JÜNGLING, Tod der Götter 72–78, der daraus auch ein Argument zur zeitlichen Einordnung des Psalms ableitet, auf das noch einzugehen sein wird (s. u.).

<sup>131</sup> Möglicherweise, so mutmaßt JÜNGLING, ebd. 86, habe man zwischen der Anklage und der Mahnrede noch einen Einwand der Götter zu vermuten, der freilich nicht erhalten ist. Die Überlegung erscheint insofern interessant, als dann die Sela-Markierung hier nicht zwangsläufig als deplatziert zu gelten haben muss, sondern das Geschehen mit Blick auf einen möglichen Einwand von Seiten der Götter unterbräche.

<sup>132</sup> Vgl. ebd. sowie HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 487.

<sup>133</sup> Ein Blick auf die Funktion der Götter in der Umgebung Israels zeigt in diesem Punkt Parallelen zu den Göttern im ägyptischen (als Wahrer des Rechts unter den Menschen) und besonders im mesopotamischen Bereich (ebenfalls als Be-

## Auslegungsfragen

diese Pflicht nun nicht mehr auf einzelne ‚Rechtsgottheiten‘ beschränkt bleibt, sondern gerade als (strukturelles) Kriterium für das wahre Gottsein *aller* Gottheiten bzw. Götter ausgewiesen wird, und zweitens eine radikale Änderung der sozialen und politischen Verhältnisse gefordert wird.<sup>134</sup> Dass die Sinnspitze dieser Forderung wohl gerade in der Radikalität zu sehen ist, wird durch die drei Wortpaare in den Kola 3a–b und 4a deutlich, die die klassischen Wortbildungen der Armenthematik des Alten Testaments („Witwe und Waise“<sup>135</sup> sowie „Elender und Bedürftiger“<sup>136</sup>) bewusst aufbrechen bzw. Teile sogar ausfallen lassen. So begegnet nämlich die „Witwe“ in diesen zwei Bikola überhaupt nicht, der „Elende“ findet sich in 3b in einer im Alten Testament singulären Verbindung mit dem „Armen“<sup>137</sup> und der „Bedürftige“<sup>138</sup> findet sich in 4a in Verbindung mit dem „Geringen“<sup>139</sup>, der hier als Einziger doppelt<sup>140</sup> erwähnt wird. Folglich ergibt sich durch die Klammerstellung dieses Begriffes eine Neuprägung in Gestalt einer Reihe von „Geringer – Armer – Geringer“, die

---

schützer der gesellschaftlichen Randgruppen). Vgl. dazu mit den entsprechenden Belegen JÜNGLING, *Tod der Götter* 90 f.

<sup>134</sup> Vgl. HOSSFELD/ZENGER, *Psalmen* 487.

<sup>135</sup> אֶלְתָּנָה וְיָתוּמָה. Die Verbindung findet sich bspw. in Ex 22,21 und Mal 3,5. Sie ist auch sonst häufig im Alten Testament. Vgl. für weitere Belege JÜNGLING, *Tod der Götter* 86 Anm. 49.

<sup>136</sup> עָנִי וְאֶבְיָוֹן. Dieses Wortpaar findet sich „immer in dieser Reihenfolge“ (BERGES, *Altes Testament* 13) ebenfalls oft im Alten Testament (wie bspw. in Dtn 24,14 und Jes 41,17). Vgl. für weitere Belege JÜNGLING, ebd. 87 Anm. 51.

<sup>137</sup> עָנִי begegnet als Terminus hauptsächlich im Buch der Sprichwörter („Lieblingswort“ [BERGES, ebd. 11]) (Spr 10,4.15; 13,8; 14,20; 18,23; 19,1.7.22; 22,2.7.16; 28,6.15.27) meist in Abgrenzung zum „Reichen“. Vgl. JÜNGLING, ebd. 87, sowie HOSSFELD/ZENGER, *Psalmen* 487.

<sup>138</sup> אֶבְיָוֹן wird mitunter in der Sekundärliteratur auch mit „Armer“ wiedergegeben. Der Begriff „bezeichnet [im eigentlichen Sinne; CGU] den Armen besonders unter dem Aspekt seiner Bedürftigkeit“ (BERGES, ebd. 13).

<sup>139</sup> גָּר. Dieser Begriff findet sich auch sonst im Alten Testament in verschiedenen Verbindungen z. B. mit der „Witwe“ (Ijob 31,16), dem „Elenden“ (Jes 10,2), dem „Reichen“ (Ex 30,15) und dem „Bedürftigen“ (1 Sam 2,8). Vgl. für weitere Belege ebd. Anm. 50. Die vorliegende Formel „Geringer und Bedürftiger“ kann demnach als nicht so fest angesehen werden wie die traditionelle „Elender und Bedürftiger“ (vgl. Anm. 136 [in diesem Kap.]).

<sup>140</sup> Vgl. bereits 3a in Verbindung mit der „Waisen“, die im Alten Testament ebenfalls singulär ist.

## Alttestamentliche Grundlagen und Hintergründe

nun nicht mehr nur die ‚klassischen‘ *personae miserae* in den Blick nimmt, sondern „die breite Mehrheit der altorientalischen und israelitischen Gesellschaft“<sup>141</sup> fokussiert, die verarmt und rechtlos einer reichen und herrschenden Oberschicht gegenübersteht.<sup>142</sup> Infolgedessen votiert der Psalm an dieser Stelle wohl aufgrund bestehender Unrechtsstrukturen für einen fundamentalen Systemwechsel, der einer breiteren gesellschaftlichen Gruppe<sup>143</sup> Gerechtigkeit und Recht verschaffen soll. Gestützt wird diese Deutung durch die rahmende Anordnung der pluralischen Imperative, die sich in den beiden Versen jeweils am Anfang und am Ende befinden (chiastische Stellung). Die Verwendung der Piel- und Hifil-Formen unterstreicht dabei den ultimativen Charakter der Szenerie, da sie den Fokus auf die auszuführende Handlung und auf das Faktische lenken.<sup>144</sup> Im Rahmen der Imperativkette begegnet das Verbum שפַּט nun bereits zum dritten Mal,<sup>145</sup> dennoch kann an dieser Stelle mit hoher Wahrscheinlichkeit davon ausgegangen werden, dass es hier „a quite different sense“<sup>146</sup> im Vergleich zu den Versen 1 und 2 hat.<sup>147</sup> Wie schon der Kontext andeutet, geht es hier nicht so stark um den Vorgang des Rich-

<sup>141</sup> HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 487.

<sup>142</sup> Ebd. 487 f. schlagen sie daher vor, dass es sich um Kleinbauern, Handwerker und Tagelöhner handeln könnte, denen die herrschende Klasse und die Großgrundbesitzer gegenüberstehen. Die bereits erwähnte häufige Antithetik „Armer – Reicher“ im Buch der Sprichwörter (vgl. Anm. 137 [in diesem Kap.]) könnte ein Indiz dafür sein. Der „Geringe“ begegnet zudem in sozialkritischen Passagen des Amos-Buches (2,7; 5,11; 8,6) und könnte dort einen Kleinbauern bezeichnen (vgl. ebd. 488).

<sup>143</sup> Grundsätzlich steht man hier vor der Frage, ob sich hinter אֲבִיּוֹן, רָשׁ, רָל, וְיָנִי konkrete Gruppen in der Gesellschaft verbergen oder nicht. ACKERMAN, Exegetical study 349, verneint dies und sieht hinter diesen Ausdrücken Personen, „who have lost their power and blessing in relation to others in the community“. JÜNGLING, Tod der Götter 89, sieht hier in einer theologischen Lesart in der Gruppe der „Elenden“ und der „Bedürftigen“ „eine Selbstbezeichnung für Menschen, die mit Jahwe vertraut sind“ und daher als eine Partei innerhalb Israels wahrzunehmen seien. Auf diese theologische Deutungsweise wird im Rahmen der Theodizeeproblematik (s. u.) noch einmal kurz einzugehen sein.

<sup>144</sup> Zur genauen Zuordnung vgl. bereits Anm. 40–42 (in diesem Kap.).

<sup>145</sup> Im Gegensatz zu den anderen drei Imperativen jedoch im Qal.

<sup>146</sup> ACKERMAN, Exegetical study 346.

<sup>147</sup> Wünschenswert, aber an dieser Stelle leider nicht zu leisten, wäre ferner eine genauere Untersuchung der anderen drei Imperativformen im Hinblick auf ihre

## Auslegungsfragen

tens als ein (passives) Abwägen aller Gründe im Hinblick auf das zu sprechende Urteil. Vielmehr fordert der Psalm an dieser Stelle ein aktives Eintreten des Richters für die Belange der Benachteiligten ein, um ihnen die gebührende Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.<sup>148</sup>

Schließlich sei noch kurz auf die Frage eingegangen, ob in den Versen 2 bis 4 ein Theodizeemotiv erkennbar wird.<sup>149</sup> Die offenbar bewusste Komposition der Verse 3 und 4 lässt Raum für die Vermutung, dass hier mit den gleichklingenden Begriffen **רָשָׁעִים** (Kola 2b und 4b) und **רָשׁ** (Kol. 3b) bewusst gespielt wird (Klammerstellung).<sup>150</sup> Die Mahnung, den Geringen<sup>151</sup> zum Recht zu verhelfen steht ja gerade in Spannung zum Faktum der Begünstigung der Frevler. Ferner ist die Frage nach einer Theodizee mit der bereits thematisierten Identifizierungsmöglichkeit einzelner gesellschaftlicher Gruppen hinter den Begriffen **אֶבְיֹוֹן**, **רָשׁ**, **לַל** und **עָנִי** verwoben.<sup>152</sup> Nimmt man nämlich im Rahmen der Armutstheologie der Psalmen, die an dieser Stelle nicht weiter untersucht werden kann, an, dass sich hinter den „Elenden und Bedürftigen“ eine Gruppe verbirgt, die sich aus ihrer Not heraus an JHWH als den Gott der Entrechteten gewendet hat,<sup>153</sup> dann kann man hier tatsächlich eine Verarbeitung des Theodizeemotivs (möglicherweise aus der Perspektive der „Geringeren“)<sup>154</sup> vermuten.<sup>155</sup> Mit Blick auf Vers 8 würde *dann* die Lösung der

---

Verwendung in richterlichen bzw. gerichtlichen Kontexten. So erfolgt ebd. 343–345.

<sup>148</sup> Vgl. ebd. 346. Im Vergleich dazu hat **הַצְדִּיק** eher den intellektuellen Aspekt im Blick, **הַצִּיל** und **פָּלַט** eher den physischen. Vgl. ebd. 347.

<sup>149</sup> Diese Frage kann allerdings erst unter Einbeziehung des achten Verses (s. u.) ihre volle Klarheit erlangen.

<sup>150</sup> Vgl. JÜNGLING, Tod der Götter 88, WANKE, Jahwe 449.

<sup>151</sup> Hier als *pars pro toto* im Hinblick auf die unterschiedlich formulierten Forderungen in Bezug auf alle genannten Gruppen in den Versen 3 und 4.

<sup>152</sup> Die Begriffe bedürften daher an dieser Stelle eigentlich einer genaueren Untersuchung im Hinblick auf ihre Verwendung im Alten Testament, wie sie bspw. BERGES, Altes Testament 11–14, vorgenommen hat.

<sup>153</sup> Vgl. JÜNGLING, Tod der Götter 89.

<sup>154</sup> Vgl. WANKE, Jahwe 449. Die Doppelnennung von **לַל** spräche jedenfalls dafür. Vgl. ferner auch Anm. 62 (in diesem Kap.).

<sup>155</sup> JÜNGLING, Tod der Götter 89 f., geht davon aus, dass die Begriffe „Waise“, „Elender“ und „Bedürftiger“ in den Versen 3 und 4 mit einer Armutstheologie „gesättigt“ seien und dass ferner auch der Begriff „Geringer“ häufig (aber nicht aus-

## Alttestamentliche Grundlagen und Hintergründe

sozialen und politischen Konflikte von einem künftigen und zudem universalen Gericht Gottes (JHWHs) erwartet werden.<sup>156</sup>

Vers 5 mag zunächst wegen des Wechsels von der wörtlichen Rede in die dritte Person und aufgrund seiner trikolischen Struktur irritieren, weshalb er häufig eine Einordnung als sekundärer Zusatz erfährt.<sup>157</sup> Zunächst sind theoretisch bei der Einordnung vier Möglichkeiten denkbar: Erstens, der Psalmist selbst unterbricht (quasi auktorial) den Psalm für einen Kommentar an den Leser (oder Hörer), zweitens, der davon zu unterscheidende (anonyme) Sprecher der Psalms, der auch in den Versen 1 und 8 begegnet, wendet sich (als Teilnehmer des Geschehens) mit einer Art ‚Erzählerkommentar‘ an die ‚Zuschauer‘ (oder auch ‚Zuhörer‘) der Versammlung.<sup>158</sup> Drittens, Gott selbst, der in den Versen 2 bis 4 gesprochen hat, spricht diesen Kommentar, indem er sich von den Göttern weg zu den Versammlungsteilnehmern (oder ‚Zuschauern‘ bzw. ‚Zuhörern‘) wendet, viertens, die (in der Psalmszenerie gedachten, aber nicht erwähnten) Teilnehmer sprechen diesen Kommentar (möglicherweise auch sprechervermittelt) als Reaktion auf die Anklage Gottes, wobei man dies dann auch als klagende Reaktion der Gemeinde, „die im poetischen Ri-

---

schließlich) in diesem theologischen Zusammenhang begegne. Lediglich für den Begriff des „Armen“ nimmt er eine rein profane Verwendung an, da dieser nie in einem streng religiösen Kontext begegne. WANKE, ebd. 450 f., möchte daher hinter den Versen 3 und 4 „die Angehörigen der religiösen Unterschichtskreise im nachexilischen Juda“ vermuten. Für seine Beobachtung nimmt er u. a. das oben vermerkte Wortspiel in Anspruch, da es auf die *nachexilische* Polarisierung zwischen Frommen und Frevlern, wie sie in einigen Psalmen thematisiert werde, hinweise. ZENGER, Psalm 82 im Kontext 289, erblickt in den Begriffen (im Horizont der Asaf-Psalmen) eine Gruppe bedrängter Anhänger JHWHs, die in der Tempelzerstörung einen Angriff auf dessen Gottsein sehen und JHWH daher als Retter proklamieren (was hier dann in Vers 8 mit einer Art Schlussbitte zum Ausdruck gebracht werden würde).

<sup>156</sup> Vgl. WANKE, ebd. 451. Zur Frage einer damit verbundenen eschatologischen Perspektive, die in dieser Studie jedoch nicht vertreten wird, s. u. Abschnitt 2.4.

<sup>157</sup> Vgl. Anm. 52 (in diesem Kap.). Ergänzend sei noch auf LORETZ, Psalmstudien 262, verwiesen, der in 5a ein Zitat aus Jes 44,18 vermutet, 5b als eine Art Kommentar dazu auffasst und 5c als eine ursprünglich zu Vers 7 oder 8 gehörende Glosse einstuft. Darauf wird noch einzugehen sein.

<sup>158</sup> Diese ersten beiden Vorschläge finden sich bspw. bei TATE, Psalms 336 f.

## Auslegungsfragen

tual am himmlischen Göttergericht teilnimmt“<sup>159</sup>, auffassen könnte, sofern man allerdings den achten Vers auch als ihre Bitte auffasste.<sup>160</sup> Obzwar keiner der angeführten Ansätze *per se* auszuschließen ist, kann ein Kommentar des Psalmisten hier als unwahrscheinlich gelten, da die Vermittlung des Geschehens durch einen Sprecher für die Asaf-Psalmen charakteristisch ist und daher auch in Ps 82 anzunehmen ist.<sup>161</sup> Infolgedessen wird auch hier für die Sprechervariante optiert, so dass ferner die Möglichkeit einer Gottesrede in Form einer Kommentierung in Vers 5 auch in den Hintergrund rücken muss, zumal es nämlich wahrscheinlich ist, dass der Vers mit Vers 8 (direkte Anrede an Gott) auf einer literarischen Ebene liegt. Es kann demnach in dem vorliegenden Trikolon vom gleichen (anonymen) Sprecher wie in den Versen 1 (freilich ohne die Überschrift) und 8 ausgegangen werden,<sup>162</sup> so dass aufgrund der sich damit ergebenden Einheitlichkeit des Textes die literarkritischen Lösungsversuche hier als unzureichend eingestuft werden.<sup>163</sup>

Vor dem Hintergrund der Mahnung aus den vorangehenden Versen markiert Vers 5 insofern einen Kontrast, als hier die Unfähigkeit der Götter hinsichtlich des eingeforderten Handelns festgestellt wird.<sup>164</sup> Der interrogative Stil (wie in Kol. 2a) ist einem bloß konstatierenden gewichen, den man entweder als objektiv-konstatierend<sup>165</sup> oder als klagend-konsta-

<sup>159</sup> HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 484, die aber nicht weiter ausführen, was hier genau mit „Gemeinde“ bezeichnet wird. Da sie ebd. ebenfalls vom „Beter“ sprechen, scheint mit der Gemeinde die Gruppe derjenigen gemeint zu sein, die den Psalm rezitieren. Zur damit zusammenhängenden Frage der Funktion des Psalmbuches vgl. ZENGER, Psalter 45–48.

<sup>160</sup> Die letzten beiden Vorschläge mit den genannten Variationsmöglichkeiten finden sich bspw. bei HOSSFELD/ders., Psalmen 483 f., die sich für die Reaktion der Gemeinde entscheiden, während u. a. ACKERMAN, Exegetical study 380, die Gottesrede zwar für wahrscheinlich hält, sie aber als „addressing another group of gods“ (ebd. 382) einstuft. Sicherlich sind die genannten Ansätze nicht immer trennscharf und zudem sind auch Mischformen denkbar.

<sup>161</sup> Vgl. HOSSFELD/ZENGER, ebd. 483.

<sup>162</sup> Der dann wiederum stellvertretend für die (nicht weiter genannten) Teilnehmer der Versammlung sprechen könnte, hinter denen wiederum die den Psalm sprechende Gemeinde (vgl. Anm. 159 [in diesem Kap.]) zu vermuten wäre.

<sup>163</sup> Vgl. HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 484.

<sup>164</sup> Vgl. ebd. 488.

<sup>165</sup> So eher JÜNGLING, Tod der Götter 91.

## Alttestamentliche Grundlagen und Hintergründe

tierend<sup>166</sup> charakterisieren könnte. Möglicherweise setzt der Stilwechsel eine Reaktion der Götter auf die an sie ergangene Mahnung voraus, die zwar nicht explizit wiedergegeben ist, aber als ablehnend oder uneinsichtig angenommen werden muss, worauf Vers 5 nun abhebt.<sup>167</sup> Dass diese ‚Kommentierung‘ jedoch ‚nur‘ objektiv erfolgt, erscheint vor dem Hintergrund der ultimativ vorgetragenen Mahnung zwar möglich (i. S. einer völligen Resignation, die nur noch eine lakonische Bemerkung evoziert), wäre aber im Textfluss eine allzu abrupte Veränderung der Redeweise.<sup>168</sup> Folglich kann der klagende Aspekt nicht nur aus diesem Grunde als plausibler erscheinen, sondern er legt sich auch ob der präsentierten kosmischen Dimension ihrer Unfähigkeit nahe, die in den ins Wanken<sup>169</sup> gebrachten Grundmauern der Erde (Kol. 5c) symbolisch ihren Kulminationspunkt hat, da damit „ein Äußerstes an Gefährdung angezeigt“<sup>170</sup> ist, was schließlich zu einem Eingreifen Gottes führt (V. 6f.). Sprachlich kommt diese umfassende bzw. totale Unfähigkeit der Götter ebenfalls deutlich durch den Einsatz von Zeitformen der Vergangenheit<sup>171</sup> und Gegenwart in Kolon 5a zum Tragen. Nicht nur, dass die Götter die Umwendung von Recht in Unrecht nicht erkannt haben, sie haben ferner ihren *eigenen* Anteil daran nicht wahrgenommen, weshalb sie auch in der Gegenwart (imperfektisches בִּין) nicht verstehen (wohl in einem umfassenden Sinne gemeint, da ohne Objekt im Hebräischen).<sup>172</sup> Richtet man dann in einem weiteren Schritt einen genaueren Blick auf die verneinten (לֹא) erkenntnisorientierten Verba ידע und בִּין, so steht man zu-

<sup>166</sup> So eher HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 488.

<sup>167</sup> Diese (postulierte) Reaktion der Götter kann natürlich auch in Gestalt eines Schweigens erfolgt sein, wie ACKERMAN, Exegetical study 363 f., bemerkt.

<sup>168</sup> Gegen JÜNGLING, Tod der Götter 91, der Vers 5 zudem bereits das „Urteil“ über die Götter sprechen sehen möchte. Da aber in Vers 5 eine Gottesrede ausgeschlossen wurde (s. o.), kann sein Vorschlag als unwahrscheinlich gelten, da das Urteil an sich ja von Gott erwartet wird (der es dann ja auch in den Versen 6 und 7 spricht).

<sup>169</sup> Zur Untersuchung der hier verwendeten Begrifflichkeit (נִיב im Nifal) im Kontext der Psalmen vgl. JEREMIAS, Erde.

<sup>170</sup> Ebd. 173.

<sup>171</sup> Vgl. auch Anm. 43 (in diesem Kap.).

<sup>172</sup> Vgl. HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 488.

## Auslegungsfragen

nächst vor der Frage, ob in Kolon 5a ein Zitat aus Jes 44,18a vorliegt.<sup>173</sup> Die Frage wird man zwar in einem strengen Sinne nicht bejahen können, da die Verben auch sonst im Alten Testament zusammen begegnet,<sup>174</sup> aber die exakte Übereinstimmung von Kolon 5a mit Jes 44,18a macht die These zumindest sehr wahrscheinlich, auch wenn es sich ‚nur‘ um einen Halbvers handelt. Als interessant kann diese Frage ferner wegen der bereits beobachteten Nähe des Psalms zu den Charakteristika der prophetischen Gerichtsrede gelten.<sup>175</sup> Der Kontext, in dem die beiden Lexeme in der Jesaja-Stelle vorkommen, ist der der Kultbildpolemik, wobei die Verse 18–20 sozusagen als ‚weisheitliche Schlussreflexion‘ fungieren.<sup>176</sup> Das Faktum des Nichtverstehens und Nichterkennens bezieht sich ebenda auf die Hersteller von Kultbildern, die sich gerade ob ihrer Tätigkeit der Möglichkeit berauben, „JHWH in seiner Göttlichkeit zu erkennen“<sup>177</sup>. Neben den prophetischen Belegen begegnen die Verba עָרַךְ und יָרַךְ ebenso im Kontext der Weisheitsliteratur<sup>178</sup> und sind den übrigen Büchern der Hebräischen Bibel darüber hinaus ebenfalls nicht fremd, was sich insbesondere in der breit gestreuten Verwendung von עָרַךְ zeigt.<sup>179</sup> Aufschlussreich scheint für Vers 5 darunter u. a. die Deutung dieses Verbuns als Unterscheidungsfähigkeit zwischen Gut und Böse in der Paradieserzählung.<sup>180</sup> Demnach geht es um ein Unterscheidungsvermögen im Hinblick auf *Grundlegendes* und gerade dieses wird den Göttern in Vers 5 abgesprochen, was vor dem Hintergrund der Anklage (sie geben Unrecht als Recht aus und verkehren damit grundlegende Kategorien in ihr Gegenteil) dann nicht mehr verwundern kann.<sup>181</sup> Eine ähnlich

<sup>173</sup> So LORETZ, Psalmstudien 262. In den Kommentaren wird diese Frage zumeist nicht behandelt. Lediglich JÜNGLING, Tod der Götter 91–93, widmet sich ihr ausführlicher.

<sup>174</sup> Bspw. Jes 1,3; 6,9; 32,3; Ijob 14,21; 15,9; Spr 2,5; 19,25; 24,12.

<sup>175</sup> Vgl. schon Anm. 130 (in diesem Kap.).

<sup>176</sup> Vgl. ausführlich BERGES, Jesaja 332–362.

<sup>177</sup> Ebd. 352.

<sup>178</sup> Vgl. bereits Anm. 174 (in diesem Kap.).

<sup>179</sup> Vgl. HALAT<sup>3</sup>, עָרַךְ 373–375.

<sup>180</sup> Vgl. Gen 2,9.17; 3,22.

<sup>181</sup> ACKERMAN, Exegetical study 365, weist zudem noch auf die Verwendung in Ex 5,2 hin, wo vom Pharao berichtet wird, der JHWH nicht kennt (eine analoge Verwendung [beider Verba sogar] liegt zudem in Jes 1,3 vor, wenn davon berichtet wird, dass Israel keine Erkenntnis und keine Einsicht in Bezug auf den Herrn

## Alttestamentliche Grundlagen und Hintergründe

breite Verwendung findet sich auch bei  $\text{בָּיַד}$ ,<sup>182</sup> das sich nicht nur auf das Achtgeben auf die Taten Gottes beziehen,<sup>183</sup> sondern auch den Vorgang des Wahrnehmens beschreiben kann.<sup>184</sup> Somit bringen beide Verbformen an dieser Stelle eine grundsätzliche Erkenntnisfähigkeit zur Sprache, die den Göttern aber gerade nicht (mehr) zu eigen ist.<sup>185</sup> Kolon 5b kann schließlich als Folge dieser Unkenntnis gesehen werden. Das Gehen<sup>186</sup> in Finsternis<sup>187</sup> beschreibt das Chaos, in dem sich die Götter befinden und das sie produzieren.<sup>188</sup> Infolgedessen beschreibt das Wanken<sup>189</sup> der „Grundfesten der Erde“<sup>190</sup> in Kolon 5c (s. o.) eine fundamentale und totale Gefahr für die Welt als Schöpfung, die durch die Götter hervorgerufen wurde.

---

habe). Ackermann leitet daraus schließlich ab, dass den Göttern in Vers 5 möglicherweise die Fähigkeit abgesprochen wird, die (Ober)herrschaft JHWHs anzuerkennen. Freilich wäre das an dieser Stelle aber bereits ein Vorgriff auf das in den Versen 6 und 7 folgende Urteil, das aber seine Pointe zudem wohl eher darin hat (s. u.), dass es um ein generelles Absprechen des Gottseins der anderen Götter durch JHWH geht und nicht primär um die Anerkennung seiner Herrschaft ihrerseits als Götter.

<sup>182</sup> Vgl. RINGGREN,  $\text{בָּיַד}$ .

<sup>183</sup> Ps 28,5 spricht diese Eigenschaft nämlich gerade den Gottlosen ab.

<sup>184</sup> Vgl. Ijob 23,5.

<sup>185</sup> Es liegt daher nahe, beide Formen als Hendiadyoin zu lesen.

<sup>186</sup>  $\text{הָלַךְ}$  im Hitpael hat hier möglicherweise eine spezielle Bedeutung und beschreibt das Gehen *außerhalb* der Versammlung Gottes (so z. B. in Zach 1,10 f. in Bezug auf die Engel und Ijob 1,7; 2,2 in Bezug auf den Teufel). Vgl. auch ACKERMAN, Exegetical study 372 f.

<sup>187</sup>  $\text{בְּחֹשֶׁךְ}$  begegnet als Lexem nur noch in Gen 15,12; Ps 18,12; 139,12; Jes 8,22; 50,10. Eine spezielle Konnotation ist hier aber nicht zu vermuten.

<sup>188</sup> Vgl. HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 488. Finsternis ( $\text{חֹשֶׁךְ}$ ) steht i. d. R. für Böses (Spr 2,13), Schwachheit (Jes 58,10), Ungerechtigkeit (Jes 59,9) und Bedrängnis (Ps 107,14). Vgl. auch ACKERMAN, Exegetical study 370. Möglicherweise ist hier auch ein Hinweis auf den Tod der Götter zu finden, der in Vers 7 verkündet wird. In diesem Sinne findet sich Finsternis ( $\text{חֹשֶׁךְ}$ ) z. B. in Ijob 10,21 f. Vgl. auch bereits den Hinweis auf die Sheol in Anm. 44 (in diesem Kap.).

<sup>189</sup>  $\text{לֹא יִרָטֵט}$  findet sich interessanterweise noch im Kontext der Kultbilderherstellung (Nichtwackeln der Kultbilder [Jes 40,20; 41,7]), in dessen Zusammenhang (Polemik gegen die Herstellung) bereits eine Verbindung mit Kolon 5a vermutet wurde. Vgl. auch BERGES, Jesaja 146.

<sup>190</sup>  $\text{בְּרִיבְרִיבֵי אֲרָזִים}$ . Zur Variation des Terminus vgl. JÜNGLING, Tod der Götter 93 f.

## Auslegungsfragen

Vers 6 thematisiert in der Folge das nötig gewordene Einschreiten Gottes in Form einer wörtlichen Rede,<sup>191</sup> die wiederum ohne Redeeinleitung erfolgt.<sup>192</sup> Zusammen mit Vers 7 stellt er die ‚Urteilsverkündung‘ dar, die sich nur äußerst schwierig von der Anklage (V. 2–4) und Klage (V. 5) trennen ließe und daher für die (inhaltliche) Einheit des Psalms spricht.<sup>193</sup> Das Urteil selbst wird mittels eines Kontrastes zum Ausdruck gebracht, indem in Vers 6 zunächst der ‚Status‘ der Götter referiert wird (der wiederum an ihren eigentlichen Auftrag des Eintretens für Gerechtigkeit erinnert), der dann in Vers 7 ihrem (angekündigten) Tod gegenübergestellt wird. Die Partikel  $\text{וְאִי־כֵן}$ , die die Gerichtsankündigung einleitet, ist folglich an dieser Stelle in einem adversativ-konfirmierenden Sinne zu verstehen, weil sie einen unerwarteten Gegensatz bekräftigend zum Ausdruck bringt.<sup>194</sup> Weil sie an dieser Stelle (ebenfalls) in Verbindung mit der Formel  $\text{וְאִי־כֵן אֵי־אֶתְּךָ}$  begegnet,<sup>195</sup> mag man sicher nicht grundlos ein Selbstzitat JHWHs vermuten, das eine früher geäußerte Meinung zum Ausdruck bringt.<sup>196</sup> Dennoch erscheint es im Hinblick auf die Funktion der Verse 6 und 7 als ‚Urteilsverkündung‘ plausibler, die Wendung als „Redeeröffnung“<sup>197</sup> zu begreifen, die den Inhalt der gesamten Gottesrede fokussiert.

<sup>191</sup> „Spruch *ex cathedra*“. So zugespitzt formuliert von SEYBOLD, Psalmen 326 (Hervorhebungen im Original).

<sup>192</sup> Vgl. bereits die erste ‚Gottesrede‘ in den Versen 2 bis 4. Das Fehlen einer expliziten Einleitung kann als typisch für die Asaf-Psalmen gelten. Vgl. HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 484.

<sup>193</sup> Vgl. SCHLISSKE, Gottessöhne 41 f., sowie bestätigend JÜNGLING, Tod der Götter 94 Anm. 67: „Auf jeden Fall bilden Vers 6 und Vers 7 eine Einheit.“

<sup>194</sup> Wie z. B. in Jes 49,4; Zeph 3,7. Vgl. auch HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 484, die in dem Zusammenhang noch auf die „semantische Doppelopposition zu den in Vers 6 formulierten Amts- bzw. Würdeangaben (Götter – sterbliche Menschen, Söhne des Höchsten – stürzende Fürsten/Beamte)“ hinweisen.

<sup>195</sup> Daneben (s. die vorhergehende Anm.) findet sie sich noch in Ijob 32,7 f.; Jer 3,19 f.; Ps 31,23; 66,18 f. Zur letzten Psalmstelle vgl. auch BUDDE, Ps 82,6 f. 40 Anm. 1. Man beachte in dieser Formel die Verwendung des betonten Personalpronomens.

<sup>196</sup> Vgl. zur Übersetzung bereits Anm. 46 (in diesem Kap.). In der Weise verstehen u. a. TATE, Psalms 338, ACKERMAN, Exegetical study 386, und wohl auch JÜNGLING, Tod der Götter 94 („Selbstgespräch“) die Formulierung.

<sup>197</sup> HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 489.

## Alttestamentliche Grundlagen und Hintergründe

Mit Blick auf die ‚Statuszuschreibung‘, die diese Rede dann bezüglich der Götter vornimmt, muss die Charakterisierung als „Söhne Eljons/des Höchsten“ (בְּנֵי עֵלְיֹן) auffallen, da sie im Alten Testament eine singuläre Verbindung darstellt.<sup>198</sup> Sie hat als *crux interpretum* zu gelten, da der Text selbst keine Identifikation hinsichtlich des עֵלְיֹן (Eljon) vornimmt<sup>199</sup> und daher letztlich auch nicht sicher zu entscheiden ist, ob der Terminus hier als Epitheton Els (oder gar JHWHs)<sup>200</sup> fungiert oder eine eigenständige Gottheit benennt.<sup>201</sup> Dass es sich aber um eine Zuschreibung für einen *Gott* resp. eine *Gottheit* handelt (und in der Folge mit den „Söhnen Eljons/des Höchsten“ dann göttliche Wesen in einem allgemeinen Sinne<sup>202</sup> bzw. Götter, deren Haupt Eljon ist,<sup>203</sup> bezeichnet werden), scheint noch am unstrittigsten.<sup>204</sup>

Zieht man nun erstens die Möglichkeit der Bezeichnung einer separaten Gottheit in Betracht, kann man sich auf einen Beleg bei Philon von Byblos stüt-

<sup>198</sup> Vgl. JÜNGLING, Tod der Götter 98.

<sup>199</sup> Gegen SCHLISSKE, Gottessöhne 33, der nach dem Kontext von einer Gleichsetzung von El und Eljon ausgeht, obgleich er ebd. konzediert, dass es sich ursprünglich wohl um verschiedene Gottheiten handle. Von einer genuinen Identität geht EISSFELDT, Kleine Schriften 389 Anm. 1 aus.

<sup>200</sup> Was dann für Ps 82 auf einen exilisch-nachexilischen Text deuten würde, wenn man NIEHR, Höchster Gott 64, folgt.

<sup>201</sup> Die Frage nach der Einstufung als *nomen appellativum* oder *proprium* begegnet hier also analog zu El (V. 1; s. o.) wieder. Die wesentlichen Diskussionspunkte sollen im Folgenden kurz dargelegt werden, ohne dass dabei zu stark ins Detail gegangen werden kann.

<sup>202</sup> So LORETZ, Psalmstudien 263, der nicht von einem „speziellen Kreis von göttlichen Wesen im Bereich eines Gottes Elyon“ ausgehen möchte. Vgl. auch Anm. 221 (in diesem Kap.).

<sup>203</sup> So HAAG, ׀ 681, der die gleiche Vorstellung in Dtn 32,8 ausgedrückt sieht.

<sup>204</sup> Natürlich bezogen auf die Menge derjenigen Belege, die עֵלְיֹן zweifelsfrei als Epitheton erkennen lassen. Im Alten Testament begegnet das eigentliche Adjektiv (mit superlativischer Bedeutung) nämlich noch in anderen Kontexten (zur Bezeichnung von etwas Oberem), die eindeutig den Bezug auf (einen) Gott ausschließen (z. B. Jos 16,5; 2 Kön 15,35; 18,17). Für weitere Belege vgl. HALAT<sup>3</sup>, עֵלְיֹן 787 f.

## Auslegungsfragen

zen,<sup>205</sup> der zudem Eljons Nennung als „Höchster“<sup>206</sup> bezeugt. Eine aramäische Inschrift aus Sfire (ca. 25 km südöstlich von Aleppo), die auf das 8. Jh. v. Chr. datiert wird,<sup>207</sup> bestätigt das dahingehend, dass sie eine sprachlich-formale Unterscheidung zwischen El und Eljon macht.<sup>208</sup> Nun bedürften allein diese beiden Belege einer eingehenderen Diskussion, in der die Zuverlässigkeit der durch Philon (bei Eusebios) referierten Informationen sowie die genauen inhaltlichen Bezüge der Sfire-Inschrift anhand weiterer einschlägiger (z. B. ugaritischer) Texte und Inschriften zu prüfen wären, was an dieser Stelle freilich nicht geschehen kann.<sup>209</sup> Die wesentliche Schwierigkeit des Philon-Belegs ist darin zu sehen, dass er möglicherweise Elemente griechischer und phönizischer mythologischer Vorstellungen verbunden hat, so dass aus seinen Angaben keine sicheren Schlussfolgerungen möglich sind.<sup>210</sup> Ferner ist bei ihm nicht auszuschließen, dass Ἐλιοῦν als Epitheton für den Gott Baalšamem<sup>211</sup> fungiert (und demnach keine eigenständige Gottheit bezeichnete),<sup>212</sup> ein Einwand, der möglicherweise auch gegen die Inschrift von Sfire angeführt werden kann, die eine bereits appellativische Verwendung des Terminus für Baalšamem nicht ausschließt.<sup>213</sup>

- <sup>205</sup> Vgl. Philo apud Eus., praep. ev. I 10,14 (GCS Eus. 8/1<sup>2</sup>, 46): Κατὰ τούτους γίνεταί τις Ἐλιοῦμ, καλούμενος Ὑψιστος. In den Handschriften findet sich mitunter eine unterschiedliche Schreibung des Namens. Die älteste (A) gibt den Namen mit Ἐλιοῦν wieder, was dem Hebräischen wohl am nächsten kommt. VAN DEN BRANDEN, Dio Eljôn 66, vermutet, diese Form „indica senza dubbio la pronuncia cananaica primitiva“.
- <sup>206</sup> Es muss unklar bleiben, ob Philon hier eine gängige Bezeichnung verwendet oder ob er den Namen selbst übersetzt hat. Letzteres scheint im Duktus seiner apud Eus., praep. ev. I 10,14–16 (GCS Eus. 8/1<sup>2</sup>, 46 f.), wiedergegebenen Göttergenealogie wahrscheinlicher.
- <sup>207</sup> Vgl. KAI I<sup>5</sup> 222A.
- <sup>208</sup> Ebd. II<sup>3</sup> 246 (ad 222A): „N. pr. [*sc. nomen proprium*; CGU] oder Appellativ zweier der höchsten Götter des westsemit. Pantheons.“ Vgl. für weitere Unterscheidungen auch ZOBEL, ׀׀׀׀ 134.
- <sup>209</sup> Vgl. dazu ausführlich auch VAN DEN BRANDEN, Dio Eljôn, ACKERMAN, Exegetical study 386–397, sowie NIEHR, Höchster Gott.
- <sup>210</sup> Vgl. ZOBEL, ׀׀׀׀ 144.
- <sup>211</sup> Vgl. auch Anm. 4 (in diesem Kap.).
- <sup>212</sup> VAN DEN BRANDEN, Dio Eljôn 79: „A Biblos, il culto di Eljôn-Baal Šamên rimane in vigore fino all'epoca ellenistica. In quell'epoca ... fu adorato sotto il nome di Zeus Hypsistos.“
- <sup>213</sup> Vgl. ACKERMAN, Exegetical study 389 f. Ferner findet sich die Verwendung des Epithetons Eljon für den Gott Baal im Ugaritischen (dort allerdings ohne die Endsilbe „-on“). Vgl. ebd. 392.

## Alttestamentliche Grundlagen und Hintergründe

Im Alten Testament selbst – auch das kann hier wiederum nur angedeutet werden – finden sich zudem Spuren, die Eljon als Epitheton Els ausgeben,<sup>214</sup> wobei es sich ansonsten eindeutig auf JHWH bezieht.<sup>215</sup>

Das religionsgeschichtliche Auftreten (der Konzeption) eines höchsten Gottes<sup>216</sup> (hier auf den syrisch-palästinischen Raum bezogen) hat somit als ein äußerst vielschichtiges Phänomen zu gelten,<sup>217</sup> dessen sich der Psalm an dieser Stelle offensichtlich bedient. Da er aber keine eindeutigen Identifikationen vornimmt (weder „El = Eljon“ noch „El = JHWH“ noch „Eljon = JHWH“), scheint dies eine bewusst gelassene ‚Lücke‘ zu sein, welche die ‚faktische Realität der Religionen und Götter‘<sup>218</sup> der Zeit zwar konzidiert, ihr aber durch JHWH das Ende urteilend verkündet.

Die Rede von den „Söhnen“ (בְּנֵי), das sollte hier noch abschließend angefügt werden, spielt in Verbindung mit dem Verbum נָחַל („als Besitz erhalten“/„ererbten“; Kol. 8b) wohl bewusst auf Dtn 32,8f. an, wo von der Zuteilung des Erbbesitzes<sup>219</sup> an die Nationen (גוֹיִם) durch den Höchs-

<sup>214</sup> So bereits EISSFELDT, Kleine Schriften 389f., in Bezug auf Ps 82. Zu diskutieren wäre hier aber insbesondere Gen 14,18–22, der als einziger Text im Alten Testament gelten kann, der die vollständige Form אֱלֹהֵי יִזְרְעֵל bietet. Umstritten ist jedoch, inwieweit dieser Text „eindeutig nichtjahwistisch, vorisraelitisch“ (ZOBEL, יִזְרְעֵל, 145) ist und Eljon als eine „auf El [*nota bene*: kein Appellativum; CGU] folgende adjektivische Apposition“ (EISSFELDT, ebd. 389 Anm. 1) zu gelten hat. Abgelehnt wird dies u. a. von NIEHR, Höchster Gott 65.

<sup>215</sup> Vollständige Belege bei NIEHR, ebd. 61 Anm. 2. Es ist eine umstrittene Frage, inwieweit die Belege (ein Großteil im Buch der Psalmen) alle der exilisch-nachexilischen Zeit zuzuordnen sind. Zu diskutieren wären hier insbesondere Num 24,16 sowie Dtn 32,8 (s. u.). Niehr selbst möchte ebd. 64 Ps 82 als einzige Ausnahme vorexilisch deklarieren (dagegen s. u. zur zeitlichen Einordnung). Dass JHWH zudem ferner das Epitheton „El“ zugeschrieben wird (z. B. Jes 40,18; 43,12), sei hier nur noch einmal am Rande erwähnt. Vgl. auch SCHLISSKE, Gottessöhne 34.

<sup>216</sup> *Summus deus* wäre daher die wahrscheinlichste lateinische Übertragung.

<sup>217</sup> Eine treffende Zusammenfassung dieser *religionsgeschichtlichen* Aspekte findet sich bei VAN DEN BRANDEN, Dio Eljôn 85: „Le caratteristiche essenziali del dio Eljôn possono essere riconosciute nel dio El di Ugarit e di Biblos, in Elohim-Jahvé degli Ebrei, in Zeus Hypsistos dei Greci, come negli altri dèi di questa regione ed anche, in ultima analisi, grazie alla Bibbia, nel Dio dei cristiani.“

<sup>218</sup> HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 489.

<sup>219</sup> Wörtlich: „als Erbbesitz geben“ (נָחַל, in Dtn 32,8 allerdings als Infinitiv Hifil i. S. v. „jmd. etw. als Erbbesitz geben“).

## Auslegungsfragen

ten(!) und die Festlegung der „Gebiete der Völker“<sup>220</sup> gemäß der „Anzahl der Göttersöhne“<sup>221</sup> die Rede ist, in der JHWH als Anteil (חֶלֶק) *sein* Volk (עַמּוֹ) als *sein* Erbe (נַחֲלָתוֹ) bekommt.<sup>222</sup> Verknüpft man nun die Vorstellungen von Dtn 32 und Ps 82, dann hätten die Götter im Hinblick auf die ihnen vom Höchsten zugeteilten Gebiete die Pflicht gehabt, für Recht und Gerechtigkeit zu sorgen. Da ihnen dies nicht gelungen ist, wird ihnen (allen) nun das Sterben angekündigt.<sup>223</sup> Kolon 6b ist dabei in Vorausschau auf Vers 7 durchaus in einem universalistischen Sinne zu verstehen (בְּכָל־כֶּם): Alle Götter, die in der Versammlung anwesend sind, wobei vorausgesetzt ist, dass das auch auf alle Götter zutrifft, werden sterben.<sup>224</sup> Folglich ist auch die These abzuweisen, dass die Götter hier gar nicht wahrhaft depotenziert bzw. entdivinisiert würden, da ihnen

<sup>220</sup> נַחֲלָתוֹ עַמּוֹ.

<sup>221</sup> MT liest hier „gemäß der Anzahl der Söhne Israels“ (לְמִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל), was allgemein als nicht ursprüngliche Lesart betrachtet wird (vgl. auch BHS<sup>5</sup>, *apparatus criticus* 345, mit Konjekturevorschlägen). Das Qumranfragment 4QDeut<sup>f</sup> (vgl. ULRICH u. a., DJD 14, 90) bietet hier mit „nach der Anzahl (der) Söhne (der) Götter/(der) Göttlichen/(des) Gottes“ (לְמִסְפַּר בְּנֵי אֱלֹהִים) wohl die ursprüngliche Lesart. Zur Diskussion vgl. u. a. SCHMID, Reste hebräischer Heidentums 108–115. Diese Lesart setzt wohl auch die LXX voraus, wenn sie mit „gemäß der Zahl der Engel Gottes“ (κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ [LXX.Ra<sup>2</sup>, I 347]) übersetzt (vgl. auch Ijob 1,6; 2,1; 38,7, wo die Wiedergabe der „Söhne Gottes“ im Griechischen immer durch „Engel Gottes“ [ἄγγελοι τοῦ θεοῦ] erfolgt [nicht aber in Gen 6,2!]). Dabei bieten im Falle von Dtn 32,8 auch einige Handschriften der LXX (z. B. Papyrus Fouad) die wohl ursprüngliche Lesart (κατὰ ἀριθμὸν υἱῶν θεοῦ; vgl. auch LXX.Gö.Dtn<sup>2</sup>, *apparatus criticus* 347 [dort ebenfalls in die Leitzeile übernommen]).

<sup>222</sup> Vgl. auch eingehender den Exkurs zu Dtn 32,8 f. (mit Blicken auf die inhaltlich parallele Stelle in Dtn 4,19 f. [Zuweisung von Gestirnsgottheiten an die Völker durch JHWH]) bei JÜNGLING, Tod der Götter 95–98. Streng genommen ist in Dtn 32,9 f. aber *auch* davon die Rede, dass der Anteil JHWHs sein Volk *ist* (sei) und dass er es *gefunden hat* (habe) (so bspw. ESB<sup>6</sup>, 254). Vgl. zudem HEISER, Yahweh and El 8. Es bleibt in der Literatur umstritten, ob עֲלֵי־יָן (sowohl in Dtn 32,8 als auch in Ps 82,6) eine eigenständige Gottheit bezeichnet (so bspw. ZOBEL, עֲלֵי־יָן 139) oder ob es appellativisch als Epitheton JHWHs fungiert (so bspw. BRAULIK, Geburt des Monotheismus 156 f., mit Blick auf die Stelle im Dtn).

<sup>223</sup> Freilich ist darin auch eine Definition des Gottseins in Abhängigkeit vom Kriterium der Gerechtigkeit enthalten.

<sup>224</sup> Diesen Tod *aller* Götter betonen auch HOSSELD/ZENGER, Psalmen 488, sowie SMITH, Biblical Monotheism 48, im Gegensatz zu ACKERMAN, Exegetical study

## Alttestamentliche Grundlagen und Hintergründe

hier nur noch eine *literarische* Funktion zukomme.<sup>225</sup> Die Radikalität des ‚Statusverlustes‘ der Götter wird dabei durch den Vergleich „wie ein Mensch“ (כַּאֲדָם) unterstrichen,<sup>226</sup> in dem man sicherlich auch eine Anspielung auf die ‚Paradieserzählung‘ (als ‚Fall des Menschen‘) vermuten darf,<sup>227</sup> in der Gott den Menschen (bzw. Adam)<sup>228</sup> des Gartens Edens verweist, damit er nicht auch noch (er hatte zuvor vom „Baum der Erkenntnis von Gut und Böse“<sup>229</sup> gegessen) vom „Baum des Lebens“<sup>230</sup> esse, um ewig leben zu können. Dass der Fokus in Vers 7 deutlich auf dem Sterben liegt und damit die Irreversibilität dieses Vorgangs betont, zeigt sich nicht nur in der Verwendung der emphatischen Form beim Verbum מוֹת,<sup>231</sup> sondern auch im parallelen Aufbau der beiden Kola des

---

384, der grundsätzlich davon ausgeht, dass Gott in dieser Szenerie nicht alle Götter richtet.

<sup>225</sup> Der himmlische Thronrat und die Götter dienten damit nur der Feststellung, dass JHWH der höchste Gott sei. So vorgetragen von NIEHR, Höchster Gott 91, mit Blick auf eine nachexilische Einordnung (s. u. zur Diskussion) des Psalms. Eine gewisse literarische Funktion mag man dabei sicherlich nicht ausschließen können, jedoch keine ausschließliche.

<sup>226</sup> Freilich wird nicht spezifiziert, ob die Götter lediglich als Götter sterben (also ihre Unsterblichkeit verlieren), um dann möglicherweise in einer anderen ‚Seinsform‘ weiterzuleben. Die Tatsache aber, dass sie „wie ein Mensch“ sterben (wann?), zeigt wohl ein definitives Ende ihrer Existenz an (s. u. zur weiteren Diskussion). Vgl. auch JÜNGLING, Tod der Götter 100, der nach der grundsätzlichen Vereinbarkeit des Todesschicksals (im Sinne des Alten Testaments) mit göttlichen Wesen fragt.

<sup>227</sup> Für andere (eher nicht überzeugende) Revokalisationsvorschläge an dieser Stelle vgl. MULLEN, Assembly 243.

<sup>228</sup> Bekanntlich das gleiche Lexem im Hebräischen. Daher könnte man hier auch mit „wie Adam“ übersetzen. Wegen der Gegenüberstellung zu den Göttern im Allgemeinen scheint die gewählte Übersetzung „wie ein Mensch“ aber naheliegender. Der wesentliche Aspekt der Sterblichkeit kommt in beiden Fällen zum Tragen, so dass eine Unterscheidung zwischen einer „allgemeinen Sterblichkeit des Menschen“ (LORETZ, Psalmstudien 263) und dem „Tod des ersten Menschen Adam“ (ebd.) nebensächlich erscheint.

<sup>229</sup> Gen 2,9: עֵץ הַדַּעַת טוֹב וְרָע.

<sup>230</sup> Gen 3,22: עֵץ הַחַיִּים.

<sup>231</sup> Vgl. bereits Anm. 48 (in diesem Kap.). Das Verbum begegnet im Alten Testament sehr häufig und bezieht sich in den meisten Fällen (im Qal) immer auf das Sterben eines Menschen. Zur Frage, ob hier für die Götter lediglich der Ver-

## Auslegungsfragen

Verses.<sup>232</sup> Demzufolge ist es naheliegend, hier neben einem syntaktischen auch einen synonymen Parallelismus zu lesen und hinter נפל ein tödliches Fallen<sup>233</sup> zu vermuten.<sup>234</sup> Inwieweit aber an ein *sofortiges* „Sterben“ und „Fallen“ zu denken ist, muss unklar bleiben. Die jeweils verwendete Yiqtol-Form lässt zwar eher an ein künftiges Ereignis denken,<sup>235</sup> die Gerichtsszenerie jedoch lässt mit der Urteilsverkündung auch ein unmittelbares Eintreten zu.<sup>236</sup> Eine (endgültige) Entmachtung und ‚Entdivinisierung‘ der Götter wird in beiden Fällen aber deutlich.<sup>237</sup> Als umstritten kann hingegen die Frage nach der Identität der שָׂרִים („Fürsten“<sup>238</sup>) gelten, die hier für den zweiten Vergleich bezüglich der „Götter“ resp. „Söhne des Höchsten“ bemüht werden.<sup>239</sup> Dabei muss vor dem

---

lust der Unsterblichkeit gemeint sein könnte, vgl. ACKERMAN, Exegetical study 398 f., sowie Anm. 236 f. (in diesem Kap.).

- <sup>232</sup> Vergleichspartikel (proklitische Präposition ׀), Vergleichsgröße und Verbform (jeweils im Qal; als Formen im Yiqtol hier zudem jeweils mit futurischer Bedeutung [vgl. JM<sup>2</sup> § 113]). MORGENSTERN, Mythological background 37: „By the laws of Hebrew poetry the thought of v. 7b must be in parallelism of some kind with that of v. 7a.“
- <sup>233</sup> Wegen der Thronratsszenerie könnte das Verbum auch in einem räumlichen Sinne verstanden werden und bezeichnete dann ein „Herausfallen“ aus dieser Versammlung (demzufolge den Verlust des Platzes). Für den sonstigen Gebrauch des Verbums vgl. HALAT<sup>3</sup>, נפל 670 f.
- <sup>234</sup> In diesem Sinne (im Qal) auch sonst im Alten Testament belegt, wie z. B. das Fallen des Eli in 1 Sam 4,18 oder das Auffinden eines Erschlagenen in Dtn 21,1 zeigt. Vgl. ansonsten HALAT<sup>3</sup>, מוֹת 532–534. JÜNGLING, Tod der Götter 103, weist noch ergänzend auf die offene Silbe am Ende von Kolon 7b hin, die die Bewegung des Fallens hörbar mache.
- <sup>235</sup> TATE, Psalms 338: „It is too much to say, however, that the sentence is that of capital punishment with immediate execution.“
- <sup>236</sup> So auch ACKERMAN, Exegetical study 400, der aufgrund der Untersuchung des Verbums נפל im Alten Testament auf einen plötzlichen Tod schließt (wegen der Parallelität der Verba gelte das dann auch für מוֹת).
- <sup>237</sup> SEYBOLD, Psalmen 326: „Ob das Urteil den sofortigen Vollzug einschließt oder nicht, spielt auf längere Sicht keine Rolle. Die unfähigen Götter werden ihres Amtes enthoben und ihrer Würde entkleidet.“
- <sup>238</sup> Oder: „Vorsteher“ bzw. „(königliche) Beamte“. Gemeint ist auf jeden Fall wohl eine offizielle Persönlichkeit in verantwortlicher Stellung. Zur Bedeutungsbreite des Terminus vgl. HALAT<sup>3</sup>, שָׂר 1259–1261.
- <sup>239</sup> Das „Fallen“ der Fürsten kann dabei durchaus auch als Anklang an ein breit bezugtes Motiv der fallenden Götter (z. B. Altes Testament, ‚zwischen-testa-

## Alttestamentliche Grundlagen und Hintergründe

Hintergrund des vorausgegangenen Vergleichs an dieser Stelle das Numeraladjektiv  $\text{אַרְבָּע}$  (hier vielleicht in einem indefiniten Sinne) sowie die Verwendung des bestimmten Artikels beim Terminus  $\text{אַנְגֵּלִים}$  auffallen. Im Gegensatz zum Sterben „wie ein Mensch“ (ohne Artikel im Hebräischen) liegt bei diesem Vergleich vermutlich der Bezug auf eine bestimmte Gruppe von  $\text{אַנְגֵּלִים}$  vor, deren Fallen hier als Vergleichspunkt dient.<sup>240</sup> Grundsätzlich wäre ferner zu fragen, ob damit nicht auch Engel(fürsten) gemeint sein könnten,<sup>241</sup> da eine derartige Verwendung von  $\text{אַנְגֵּלִים}$  ebenfalls (in späten Texten) belegt ist.<sup>242</sup> Geht man hingegen aufgrund der Mehrzahl der Belege von ‚irdischen‘ „Fürsten“ oder „Beamten“ aus, dann können sich im Kontext des Psalms dahinter eigentlich nur diejenigen verbergen, die wegen Nichterfüllung der ihnen zugeteilten Aufgabe ihres Amtes enthoben worden sind<sup>243</sup> – ein Schicksal, das die Götter nun entsprechend teilen werden.<sup>244</sup>

Vers 8 bildet den Abschlussvers und impliziert wiederum einen Sprecherwechsel, da Gott (Elohim) nun selbst angesprochen wird. Bei dem Sprecher handelt es sich um den gleichen wie in den Versen 1 und 5 (s. o.).<sup>245</sup> Inhaltlich ist er stark mit den anderen Versen verwoben (Wiederaufnahme des Terminus  $\text{אַלֹּהִים}$  im Singular, des  $\text{אֲשַׁפֵּט}$ -Motivs sowie der Rede vom Erbe [als  $\text{נַחֲלָה}$ ] in Anlehnung an die  $\text{אֲשַׁפֵּט}$ -Rede), was erneut für die Einheit des Psalms spricht.<sup>246</sup> Kolon 8a setzt direkt mit der

---

mentliche‘ Literatur, griechische, kanaanäische und mesopotamische Mythologie) verstanden werden, was anhand der einschlägigen Texte im Hinblick auf Kolon 7b aber nochmals genauer zu prüfen wäre. Vgl. dazu auch die konzise Darstellung bei ACKERMAN, *Exegetical study* 402–42, sowie ausführlich MORGENSTERN, *Mythological background* 76–114.

<sup>240</sup> Vgl. ACKERMAN, ebd. 400 Anm. 745.

<sup>241</sup> Darauf aufmerksam macht auch LORETZ, *Psalmstudien* 264. Zum Motiv der gefallenen Engel, welches hier nicht weiter betrachtet werden kann, vgl. auch ebd. 270 Anm. 68.

<sup>242</sup> Vgl. u. a. Dan 10,13; 12,1. Möglicherweise sogar als Bezeichnung für Gott(!) in Dan 8,25. Vgl. HALAT<sup>3</sup>,  $\text{אַנְגֵּלִים}$  1260.

<sup>243</sup> Vgl. teilw. HOSSFELD/ZENGER, *Psalmen* 490.

<sup>244</sup> Möglicherweise ist an dieser Stelle auch versteckt auf das Fallen der Frevler aus den Versen 2 und 4 angespielt (Wortspiel  $\text{אַנְגֵּלִים}$  –  $\text{אַנְגֵּלִים}$ ).

<sup>245</sup> Gegen JÜNGLING, *Tod der Götter* 77, der aber die inhaltliche Zugehörigkeit von Vers 8 zum Gesamtcorpus konzidiert.

<sup>246</sup> ACKERMAN, *Exegetical study* 441: „Verse 8 is an integral part of Psalm 82.“ Häu-

## Auslegungsfragen

Anrede an Gott mittels zweier betont gesetzter Imperative ein,<sup>247</sup> die auf verschiedenen Verständnisebenen operieren. Zunächst lässt sich das „Stehe auf“ (קִיּוּמָה) und „Richte“ (שִׁפְטָה) im Sinne der Szenerie als Aufruf zum Ausüben des Richteramtes<sup>248</sup> JHWHs in Bezug auf die Erde auffassen, nachdem er ja bereits in der Versammlung Els/Gottes (s. o.) die anderen Götter gerichtet hat. Übersetzt man שִׁפְטָה an dieser Stelle mit „Richte“, dann liegt der Fokus sicherlich auf der Durchsetzung von Recht und Gerechtigkeit in der Welt (analog zu Kol. 3a), da die anderen Götter ja gerade dazu nicht in der Lage waren. Infolgedessen scheint der betonte Imperativ קִיּוּמָה an dieser Stelle eher im Sinne einer Aufforderung zur Tat zu verstehen zu sein,<sup>249</sup> wie es auch andere Stellen im Alten Testament nahelegen.<sup>250</sup> Die umfassende Aufforderung an JHWH, Recht und Gerechtigkeit in der Welt durchzusetzen (d. h. zu richten), kommt nun aber einer Aufforderung zum Herrschen über die Erde nahe, so dass שִׁפְטָה an dieser Stelle auch mit „Regiere“ übersetzt werden könnte.<sup>251</sup> Schließlich formuliert Kolon 8b abschließend eine universalistische Perspektive im Hinblick auf alle Völker (גוֹיִם; eigtl. sogar mit bestimmtem Artikel) der Erde. Das Verbum נָחַל (im Qal), welches in diesem Zusammenhang wie-

---

fig findet man jedoch den Vers als Glosse (so BRIGGS/BRIGGS, Psalms 217) oder *interpretatio israelitica* gewertet. Vgl. u. a. STENDEBACH, Glaube und Ethos 428 f., sowie LORETZ, Kanaanäische Gottessöhne 588. Vgl. auch Anm. 74 (in diesem Kap.).

<sup>247</sup> Vgl. auch Anm. 49 (in diesem Kap.).

<sup>248</sup> LORETZ, Psalmstudien 265: „Aufforderung an den Richter, zur Verkündigung des Prozessurteils aufzustehen.“ Das lässt sich m. E. nur bedingt auf den Psalm applizieren, da das Aufstehen zur Urteilsverkündung implizierte, dass JHWH *eindeutig* der vorsitzende Richter in der שִׁפְטָה-אֵל ist (zur Problematik s. o.), wenn man Loretz' eigene Ausführung zugrundelegt, dass „der Richter bei seiner Amtsführung in der Regel sitzt“ (ebd. 266 Anm. 45).

<sup>249</sup> SEYBOLD, Psalmen 326: „Appell zur Tat“.

<sup>250</sup> Vgl. u. a. Num 10,35; Ps 3,8; 7,7. ACKERMAN, Exegetical study 424–427, untersucht weitere Kontexte für das Verbum קָוַם und sieht daher auch Anklänge an einen Aufruf zum Bereitmachen für die Schlacht (vgl. Ri 18,9).

<sup>251</sup> So ja u. a. auch übersetzt von SEYBOLD, Psalmen 324, HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 480. Ähnlichkeiten zur ugaritischen Literatur zeigt hier ACKERMAN, ebd. 428 f., auf. Die Vorstellung des weltweiten Regierens JHWHs ist zudem ein in den Psalmen geläufiges Motiv. Vgl. bspw. Ps 47, obgleich das Verbum dort nicht begegnet.

## Alttestamentliche Grundlagen und Hintergründe

der begegnet (zupal in seltener Kombination mit der Präposition  $\text{בְּ}$ ),<sup>252</sup> erinnert, in Verbindung mit Vers 6, erneut an die Verteilung der Gebiete der Völker (ebenfalls  $\text{בְּ}$ ) durch den Höchsten (Dtn 32,8). Nun ist es jedoch Gott (JHWH) – im Abschlusskolon über das betonte Personalpronomen ( $\text{אֲנִי}$ ) angesprochen –, der alle Völker als Erbe resp. Eigentum haben wird (bzw. soll)<sup>253</sup> und damit nicht mehr nur an Israel als (sein) Volk ( $\text{עַם}$ ) Besitz hat (Dtn 32,9). Über die Entsprechung „ihr alle“ (6b) und „all den Völkern“ (8b) wird abschließend noch einmal deutlich, dass alle Götter ihrer Verantwortung bezüglich der Völker enthoben sind und dass nun JHWH als *Elohim* für alle Völker an ihre Stelle treten soll.<sup>254</sup>

<sup>252</sup> Wohl i. S. v. „Eigentum haben an“ oder „als Eigentum haben“. Vgl. HALAT<sup>3</sup>,  $\text{לְהַחֲזִיק}$  648. Ungewöhnlich ist zudem, dass es dabei nicht um (ein) Land, sondern um „alle Völker“ geht. Vgl. HOSSFELD/ZENGER, ebd., ferner auch ACKERMAN, ebd. 431–434, der das Verbum im Qal in seiner Verwendungsweise genauer analysiert und für Kolon 8b das Verbum eher i. S. v. „austeilen“/„aufteilen“ gebraucht sieht, was er anhand von drei Stellen im Alten Testament belegt (Num 34,17 f.; Jos 19,49; Ez 47,14). Infolgedessen sei JHWH derjenige, der das Erbe unter ( $\text{בְּ}$  = „among“ [ebd. 433]) den Nationen aufteile. Ferner möchte er aber ebd. 437 f. wegen der sonst gleichen Verwendung des Verbuns im Piel i. S. v. „(das) Erbe austeilten“/„aufteilen“ eine Revokalisation vom Qal zum Piel vornehmen. Aufgrund des Objektbezuges im Piel (Fokus auf das Land) hält er schließlich ebd. 438 f. auch eine (wenn auch weniger wahrscheinliche) Änderung der Vokalisation zum Hifil für möglich, weil dieser immer eine Gruppe von Personen als Objekt bei sich habe (so ja auch in Dtn 32,8). „Thus the *Hifil* stem seems to connote the granting of land to people rather than the actual dividing of the land. The only meaning of the preposition  $\text{בְּ}$  which we can find in the context of verse 8b is ‚among.‘ If this is correct, does one ‚divide‘ inheritances among the nations (Piel), or ‚grant‘ inheritances among the nations (Hifil)? We would lean slightly toward the Piel.“ (ebd. 438 [Hervorhebungen im Original]). Eine Änderung zum Hifil schlägt auch SEYBOLD, ebd., vor. Da der Text mit der Qal-Form dennoch verständlich ist und auch die Textüberlieferung keinen Anhaltspunkt für eine Änderung bietet, wird sie an dieser Stelle beibehalten. Vgl. auch JÜNGLING, Tod der Götter 104 Anm. 98.

<sup>253</sup> Vgl. zur Übersetzungsmöglichkeit bereits Anm. 50 (in diesem Kap.). Von einer Verteilung der Völker *an* Gott (durch den Höchsten) ist jedenfalls explizit keine Rede. Vgl. auch Anm. 222 (in diesem Kap.).

<sup>254</sup> JÜNGLING, Tod der Götter 104, sieht in diesem Zusammenhang Vers 8 deutlich *eschatologisch* ausgerichtet, wovon hier jedoch nicht ausgegangen wird. Zu den Gründen vgl. die nachfolgenden Ausführungen.

## 2.4 Aussage und Sitz im Leben

Nachdem die exegetischen Problemfelder hinreichend aufgezeigt worden sind und sich eine Lektüre des Psalms aufgrund von Inhalt und Stil als literarische Einheit als begründet erwiesen hat, soll an dieser Stelle die durch Übersetzung und Auslegung herausgearbeitete Grundaussage des Psalms kurz zusammenfassend referiert werden. Offenkundig arbeitet der Psalm mit mythologischen Hintergründen<sup>255</sup> (hierarchische Götterversammlung unter ‚Leitung‘ eines ‚Vorsitzenden‘, Zuweisung von Territorien in der Welt an Götter durch einen höchsten Gott, Aufstieg eines Gottes zum Haupt des Götterpantheons), die an dieser Stelle miteinander verwoben<sup>256</sup> und zugleich modifiziert bzw. adaptiert werden.<sup>257</sup> Dennoch ist aufgrund dieses Hintergrundes nicht zwingend eine vorexilische Datierung des Psalms anzunehmen (s. u.), da hier davon ausgegangen wird, dass der Psalm bewusst mit diesen polytheistischen Motiven arbeitet,<sup>258</sup> um die Größe („Suprematie“<sup>259</sup>) des einen Gottes JHWH vor dem Hintergrund der Unfähigkeit der Götter zur Durchsetzung von Gerechtigkeit in der Welt zu unterstreichen.<sup>260</sup> Der Text bedient sich somit kanaänischer Deutemuster, um vor deren Hintergrund die alleinige Geschichts-

<sup>255</sup> Vgl. HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 481, sowie auch ausführlich MORGENSTERN, Mythological background.

<sup>256</sup> SCHLISSKE, Gottessöhne 38: „Ps 82 verarbeitet also recht verschiedene mythische Traditionen. Der eigentliche Mythos, wie ihn Israels Umwelt erzählt haben mag, läßt sich wohl nicht mehr wiederherstellen.“

<sup>257</sup> JÜNGLING, Tod der Götter 105: „Wir stehen einem bewußt gestalteten Gedicht gegenüber. ... Das heißt aber, daß man dem Dichter eines solchen Psalms etwas zutrauen darf. Man muß damit rechnen, daß er über geläufige, normale, von der Tradition vorgegebene Aussagen inhaltlich etwas Neues zu sagen hat.“

<sup>258</sup> Ebd. 44: „Der Psalm steht also in der Auseinandersetzung mit dem Polytheismus Kanaans. Er verwendet mythische Vorstellungen, gerade um den Mythos der Umwelt anzugreifen. Die Aufnahme des Mythischen erscheint notwendig, da vermutlich in Teilen des Volkes das mythische Denken eine gewisse Rolle spielte, wenn sich auch nichts Näheres über einen Zusammenhang von polytheistischen Anschauungen und den sozialen Verhältnissen in Israel aus dem Psalm erheben läßt.“

<sup>259</sup> ZENGER, Psalm 82 im Kontext 290.

<sup>260</sup> Dazu pathetisch SEYBOLD, Psalmen 326: „Die Weltkrise als Ordnungs- und Rechtskrise ist die Stunde des Monotheismus.“

## Alttestamentliche Grundlagen und Hintergründe

mächtigkeit<sup>261</sup> dieses einen Gottes zu plausibilisieren.<sup>262</sup> Sprachlich spiegelt sich diese monotheisierende Tendenz auch in der beobachteten Verwendung des absoluten Gebrauchs des Elohim-Terminus wider.<sup>263</sup> Ps 82 adaptiert die mythischen Vorstellungen insofern, als nach Lektüre des Schlussverses deutlich wird, dass JHWH der alleinige Richter der Erde ist, der Eigentum an allen Völkern hat (haben wird), so dass die ‚positiven Statuszuschreibungen‘ an die Götter Eljon und El (u. U. hintergründig auch Baal) nun implizit auf JHWH übertragen werden<sup>264</sup> und der Mythos damit abgelöst ist.<sup>265</sup> Dennoch nimmt der Text in dieser Hinsicht keine expliziten Identifikationen vor, sondern arbeitet anscheinend bewusst mit inhaltlichen ‚Leerstellen‘, die auch nicht zu harmonisieren sind. Rein formal ist eine Unterscheidung zwischen Eljon, El und Elohim<sup>266</sup> (JHWH) in diesem Text also sicher möglich, doch merkt man dem Text an, dass er diesen Kategorien, sofern sie denn einmal Gültigkeit hatten, nicht mehr streng gehorcht und sich von ihnen löst. Schließlich geht es in der Szenerie des Psalms ja auch nicht darum, dass JHWH nun die Rolle Els (oder Eljons) an der Spitze des Pantheons übernimmt,<sup>267</sup> sondern der

<sup>261</sup> Vgl. für diese Wesensbestimmung des Gottes Israels auch LORETZ, *Mythische Götterrebellion* 405: „Auch Ps 82 bringt die biblische Lehre zu Gehör, daß allein das Wirken der einzig wahren Gottheit, das mit Jahwe erkennbar wurde, das Fundament jeder Gerechtigkeit ist.“

<sup>262</sup> MILLARD, *Komposition 97* (mit Blick auf NIEHR, *Höchster Gott*): „Der Psalm bewegt sich damit auf einen Monotheismus zu.“

<sup>263</sup> HOSSFELD/ZENGER, *Psalmen 32*: „Die Bevorzugung von ‚Elohim‘ setzt eine Gravitation zum Monotheismus voraus, bei dem der Gattungsname zum Eigennamen werden kann.“

<sup>264</sup> Was auch in dem Sinne gemeint ist, dass diese *nomina propria* zu *appellativa* JHWHs werden. Vgl. SCHLISSKE, *Gottessöhne* 34.

<sup>265</sup> Ebd. 45: „Was der Mythos einst positiv von El, vielleicht auch Eljon und Baal zu sagen hatte, kommt eigentlich Jahwe zu. ... Die Ansprüche mythischer Mächte werden zugunsten der alleinigen Ansprüche Jahwes verdrängt.“

<sup>266</sup> Wobei eine etwaige Unterscheidbarkeit zwischen El und Eljon noch einer genaueren Untersuchung bedürfte.

<sup>267</sup> Vgl. HOSSFELD/ZENGER, *Psalmen 486*. Im Sinne dieser Kategorien (‚Ablösung an der Spitze‘) denkt bspw. LORETZ, *Psalmstudien 276*, obgleich sein Fazit die monotheisierende Tendenz des Psalms hervorhebt: „Die in Ps 82 vorliegende Beschreibung Jahwes inmitten seines himmlischen Hofstaates von ehemals kanaanäischen Göttersöhnen ..., die zu seinen Engeln geworden sind, spiegelt die bereits durch die zeitlich früher anzusiedelnde außerbiblische Formel ‚Jahwe

## Aussage und Sitz im Leben

Fokus liegt eindeutig auf dem *Tod* der Götter und somit auf dem völligen Wegfall gängiger (mythischer) Kategorien. Insofern hat die Rede von einem monotheistisch (und nicht etwa henotheistisch oder monolatratisch) ausgerichteten Psalm ihre volle Berechtigung, obgleich seine polytheistischen Züge, die dazu in Kontrast (nicht Widerspruch) stehen,<sup>268</sup> nicht wegdiskutiert werden können.<sup>269</sup>

Die Datierungsversuche dieses Psalms sind weit gestreut, denn sie „umfassen ... die unglaubliche Zeitspanne von 1000 Jahren“<sup>270</sup> und spiegeln damit die Umstrittenheit dieses Textes wider. Das aufgezeigte kanaänäische Kolorit kann auf ein hohes Textalter schließen lassen,<sup>271</sup> wovon an dieser Stelle aber nicht ausgegangen wird, zumal nicht im Hinblick auf den ganzen Psalm. Vielmehr zeigt die bewusst gestaltete Textkomposition auch Nähe zu Teilen des ‚Moseliedes‘ (Dtn 32)<sup>272</sup> und zur prophetischen Gerichtsrede eines ‚Deuterocesaja‘<sup>273</sup> (Ohnmächtigkeit und Nichtigkeit der anderen Götter, alleinige Geschichtsmächtigkeit JHWHs), so dass wohl von einer früh-nachexilischen Da-

---

und seine Aschera‘ bezeugte Herrschaft Jahwes und *vollständige* Depotenziierung Els bzw. Elyons *monotheistisch* verstärkt wider.“ (Hervorhebungen CGU).

<sup>268</sup> LORETZ, Kanaanäische Gottessöhne 588: „Der alttestamentliche Monotheismus sollte als Kontrast- oder Gegensatzmonotheismus beschrieben werden.“

<sup>269</sup> SCHENKER, *Monothéisme israélite* 445, findet diesen (in 1.1 als ‚amphibolisch‘ bezeichneten) Charakter von Texten nicht nur an dieser Stelle im Alten Testament: „Cette conception à la fois monothéiste et polythéiste est présent [sic!] clairement en Dtn 32,8 f., Mi 4,5 et dans le Ps 82, mais aussi en d’autres passages ...“

<sup>270</sup> DIEZ, *Forschungsgeschichte* 64, der einen Überblick über die zeitlichen Einordnungen des Psalms in einschlägigen Kommentaren und Beiträgen des 19., 20. und beginnenden 21. Jh.s vermittelt. Vgl. insbes. seine zusammenfassende tabellarische Übersicht ebd. 64–67.

<sup>271</sup> Ein Beispiel für eine frühe Deutung in die Königszeit ist SIQUEIRA, *Salmo 16*: „O Salmo 82 certamente pertence à época de Salomão (X. Século a. C.), um período muito conturbado na história de Israel.“

<sup>272</sup> Dessen Datierung allerdings wiederum sehr umstritten ist. Mehrheitlich wird aber von einer spätexilischen oder früh-nachexilischen Entstehung ausgegangen. Vgl. BRAULIK, *Geburt des Monotheismus* 154 f. Wegen des ‚rahmenden‘ Charakters des Liedes ist auch literarisch gesehen eine ‚späte‘ Entstehung wahrscheinlicher.

<sup>273</sup> Vgl. Anm. 130 (in diesem Kap.). Im Unterschied zu Dtn 32 kann die Datierung der ‚deuterocesajanischen‘ Texte als exilisch oder früh-nachexilisch als sicherer gelten. Vgl. BERGES, *Jesaja 43–45*. Selbstverständlich bedürften die reklamierten Parallelen zu Dtn und Jes an dieser Stelle einer eingehenderen textlichen Untersuchung, auf die hier verzichtet werden muss.

## Alttestamentliche Grundlagen und Hintergründe

tierung auszugehen ist.<sup>274</sup> Ob und inwieweit sein *Sitz im Leben* dabei im exilisch-nachexilischen Kult (i. S. einer „liturgical function“<sup>275</sup>) zu verorten ist, ist strittig. Es ist wohl eher an eine Verwendung im Rahmen ‚privater‘ Gebete zu denken, die den einzelnen Beter an einer „liturgische[n]‘ Gemeinschaft der Psalmbeter“<sup>276</sup> teilhaben ließ. Inhaltlich gesehen *verarbeitet* der Psalm dabei aber offenbar die (gewiss älteren) Erfahrungen Israels mit seinen umgebenden Religionen, insbesondere die der Katastrophe der Jahre 587/586 v. Chr., die ja nicht nur als eine politische, sondern auch gerade als eine religiöse und soziale<sup>277</sup> zu gelten hat.<sup>278</sup> Als theologische Auseinandersetzungsliteratur<sup>279</sup> möchte der Psalm hier eine (auf die Gegenwart bezogene und somit eher nicht eschatologisch ausgerichtete) Antwort geben: Die anderen Religionen mögen zwar politische Macht haben, aber ihre Götter sind keine wahren Götter, sondern sie sind nichts und nichtig.<sup>280</sup> Nur JHWH allein ist wahrer אֱלֹהִים, da er die bedrohten *personae miserae* – im Horizont der Asaf-Psalmen ein Hinweis auf die „Notsituation des exilischen Volkes“<sup>281</sup> – aus der Hand der Frevler retten kann.

### 2.5 Zwischenbilanz (i)

Eine Grenze der hier erörterten Auslegung muss sicher darin gesehen werden, dass die Einbettung des Psalms in den Gesamtkontext der Asaf-Psalmen nicht ausreichend Berücksichtigung finden konnte. Dieses wäre freilich nötig, wenn man das Textcorpus als Komposition betrachtet, in

<sup>274</sup> Zudem sind darüber hinaus noch die Bezüge zur gesamten Sammlung der Asaf-Psalmen zu nennen, die hier leider nicht untersucht werden konnten. Vgl. HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 485.

<sup>275</sup> PARKER, *Reign of God* 558. Vgl. zur Frage auch JÜNGLING, *Tod der Götter* 78–80.

<sup>276</sup> ZENGER, *Psalter* 48.

<sup>277</sup> Vgl. daher auch die Möglichkeit, hinter den Versen 3 und 4 „die Angehörigen der religiösen Unterschichtskreise im *nachexilischen* Juda“ (WANKE, *Jahwe* 450 [Hervorhebung CGU]) zu sehen.

<sup>278</sup> Diese dem Psalm offensichtlich inhärenten Motive politischer und sozialer Umwälzungen möchte WEBER, *Werkbuch* 74, aber nicht zwingend im Hinblick auf die Katastrophe der Zerstörung Jerusalems 586 v. Chr. verstehen, sondern sieht darin bereits den Fall des Nordreiches 722 v. Chr. widerspiegelt.

<sup>279</sup> ZENGER, *Psalm 82 im Kontext* 280, spricht von „poetischer Grundlagenreflexion“.

<sup>280</sup> Vgl. HOSSFELD/ZENGER, *Psalmen* 490.

<sup>281</sup> ZENGER, *Psalm 82 im Kontext* 289.

## Zwischenbilanz (i)

dem Ps 82 als vorletzter Psalm der Asaf-Sammlung begegnet.<sup>282</sup> Des Weiteren ist die Auslegung insofern als ‚selektiv‘ einzustufen, als sie auf Götter hin erfolgte (weshalb der Psalm damit im Monotheismuskurs [s. o.] auch seine Berechtigung zu haben scheint). Dies geschah unter der gut begründeten Prämisse, dass mit Elohim im Alten Testament immer auf Gott oder (fremde) Götter Bezug genommen wird.<sup>283</sup> Lediglich ein Vers (Ps 45,7) erweist sich im Alten Testament als Beleg dafür, dass ein Mensch, der König, als Gott (אלהים) angesprochen werden konnte.<sup>284</sup> Zudem erscheinen die in Vers 7 getroffenen Vergleiche nur dann sinnvoll, wenn es sich bei den Elohim (Plural) gerade nicht um Menschen handelt. Dennoch ist diese religionsgeschichtliche Deutekategorie vom Tod der Götter<sup>285</sup> keineswegs unumstritten, da ihr in der Forschung mindestens die der Menschen (menschliche Richter<sup>286</sup> oder [Fremd]herrscher<sup>287</sup>) als Alternative zur Seite gestellt wird. Daneben finden sich ferner auch Interpretationsansätze,<sup>288</sup> die gerade die genannte Alternative

<sup>282</sup> Einige inhaltliche Aussagen von Ps 82, wie die einer universalen Herrschaft JHWHs, würden damit nochmal eine klarere Kontur bekommen, wie MILLARD, Komposition 99, im Hinblick auf den Abschlusspsalm 83 formuliert: „Das Ergebnis, auf das Ps 82 zusteuert, die Etablierung Gottes als höchster Richter, findet sich noch nicht in Ps 82 selbst, sondern in aller Deutlichkeit erst im Erkenntnissatz am Schluß der gesamten Psalmgruppe von Asaphpsalmen (Ps 83,19).“

<sup>283</sup> Vgl. Anm. 34 (in diesem Kap.).

<sup>284</sup> Zur Prüfung der Argumente mit Blick auf Ex 18,12–27; 21,6; 22,7; Dtn 1,9–18; Ps 45,7 vgl. JÜNGLING, Tod der Götter 24–37.

<sup>285</sup> Vgl. HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 481 f.

<sup>286</sup> Beispielhaft FABRY, Kanaanäische Richter 147: „Somit ist Ps 82 ein ultimativer und prophetischer Angriff gegen die kanaanäischen Beamten in Verwaltung und Rechtsprechung im 8. Jahrhundert v. Chr., die in Ps 82 als ‚Söhne des Eljon‘, als ‚Elohim‘ und als ‚Fürsten‘ bezeichnet werden.“ Dass die Verse 2 bis 4 möglicherweise ursprünglich einer Ausführung über das Richteramt entstammen (vgl. LORETZ, Psalmstudien 270), ist sicherlich möglich, dennoch wird eine etwaige dort geäußerte „Sozialkritik“ (NIEHR, Götter oder Menschen 97) klar in eine Kritik an Götter gewendet.

<sup>287</sup> Beispielhaft BRIGGS/BRIGGS, Psalms 215: „They [*sc.* the gods; CGU] are not wicked rulers in Israel ... . But they are wicked governors of the nations holding Israel in subjection ... .“ (Hervorhebungen CGU).

<sup>288</sup> So u. a. ZAKOVITCH, Psalm 82 and Biblical Exegesis 228: „It seems that the psalm seeks to arrive at an exegetical compromise: well aware, on the one hand, of the early exegetical interpretation ... that the sons of אלהים are none other than

## Alttestamentliche Grundlagen und Hintergründe

zwischen beiden Kategorien als eine „falsche“<sup>289</sup> abweisen oder bei einer Deutung auf himmlische Wesen<sup>290</sup> hin in dem Psalm Engel angesprochen sehen.<sup>291</sup>

Die genannten Interpretationsvorschläge (Menschen, Engel) können und sollen hier jedoch nicht einer eingehenderen Betrachtung unterzogen werden,<sup>292</sup> finden aber gerade im Hinblick auf die noch zu thematisierenden jüdischen und christlichen Deutungen des Psalms an dieser Stelle bereits Erwähnung. Insbesondere die alternative Deutung der Götter auf menschliche Richter im Volk Israel wird – das sei an dieser Stelle bereits vorweggenommen – bei der Behandlung der Psalmkommentare

---

judges (mortal judges), but at the same time wishing to acknowledge the other, polytheistic tradition, whereby the (sons of) אֱלֹהִים are divine beings and not mortal men.“ Ferner auch NIEHR, Götter oder Menschen 98: „Die vieldiskutierte Frage, ob in Ps 82 Götter oder Menschen angesprochen sind, ist dahingehend zu entscheiden, daß beide Gruppen gemeint sind. Dies beruht auf dem in Analogie zur Welt konzipierten Pantheon, so daß sich im menschlichen Handeln das Handeln der Götter zeigt.“

<sup>289</sup> NIEHR, ebd. 97.

<sup>290</sup> Neben anderen JÜNGLING, Tod der Götter 69: „Für die Auslegung von Ps 82 ergibt sich ..., daß unter ‚Gottesversammlung‘ (עֲדַת־אֱלֹהִים) und ‚Göttern‘ (אֱלֹהִים) *himmlische Wesen* und nicht menschliche Richter zu verstehen sind.“ (Hervorhebungen im Original).

<sup>291</sup> Näherhin wäre in diesem Zusammenhang der interessanten Frage nach dem Aufkommen von Engelwesen im jüdischen Denken nachzugehen, die SCHENKER, Monothéisme israélite 448, im Kontext des klassischen Deuteschemas von Monotheismus und Polytheismus wie folgt verortet: „Ainsi, le monothéisme et le polythéisme ont-ils coexisté dans l’histoire de la religion israélite dès l’époque monarchique et jusqu’après l’exil, le panthéon des dieux se transformant alors en une cour céleste formée par les ‚ordres des anges‘.“ (Hervorhebungen CGU). ACKERMAN, Exegetical study 383, sieht für eine derartige ‚Engellehre‘ gar einen Anhaltspunkt in Ps 82, wenn er notiert: „The judgment in Psalm 82 is not wiping out all celestial beings apart from Yahweh. Does not our suggestion help to explain the fact that in Judaism, even into the New Testament period, there was a rigorous monotheism which at the same time permitted angelology to flourish?“ Im Kontext der Monotheismusthematik widmet sich diesem Thema ausführlich STUCKENBRUCK, ‚Angels‘ and ‚God‘.

<sup>292</sup> Im Hinblick auf Menschen untersucht von JÜNGLING, Tod der Götter 24–37. Hinsichtlich der himmlischen Wesen (Götter, Engel) mit Parallelen in der ugaitischen Literatur vgl. ebd. 38–69.

## Zwischenbilanz (i)

ausgewählter Autoren der Alten Kirche erneut begegnen.<sup>293</sup> Daher ist es an dieser Stelle auch nicht notwendig, sämtliche Deutungen des Psalms zu referieren, da diese gerade im Zentrum der anschließenden Kapitel stehen werden. Für den Skopos dieser Studie kann das erarbeitete Verständnis des Psalms (Tod der *Götter*), welches als ‚Kontrastfolie‘ für die im Folgenden näher zu analysierenden Auslegungsmodelle dienen soll, daher als hinreichend angesehen werden.

---

<sup>293</sup> S. u. Abschnitt 4.2.2. Vgl. jedoch auch bereits 4.2.1.2.3 für ein frühchristliches Beispiel außerhalb der Kommentare.

### 3 Frühjüdische Verwendungen

Nachdem die textlichen Grundlagen eingehend erörtert worden sind, kann nun – in Anlehnung an das einleitende Zitat (s. o. Kap. 2) – danach gefragt werden, welche Art von „Früchten“ auf dem „Acker“ von Ps 82 zu ernten sind. Neben christlichen „Früchten“ (3.1) sind dabei auch explizit jüdische (3.2) von Interesse. Im nächsten Schritt stehen diese nun mit dem Septuagintatext des Psalms (der als wichtigster ‚Referenztext‘ frühchristlicher Autoren gelten kann), dessen Analyse primär unter dem Aspekt etwaiger Bedeutungsnuancierungen gegenüber MT erfolgen wird, sowie mit dem Qumrandokument 11QMelchisedek im Fokus der Untersuchung. Ein Antwortversuch im Hinblick auf die Frage nach diesen beiden ersten Verwendungen des Psalms wird abschließend (3.3) erfolgen.

#### 3.1 Septuaginta<sup>1</sup>

Was ist *die* Septuaginta? Gab es *den* griechischen Text? *Welche Personen* haben *welche Texte* der hebräischen Bibel *wann* und *warum* in die griechische Sprache übersetzt und *was genau* ist bei dieser Übersetzung des ‚Urtextes‘ philologisch und inhaltlich berücksichtigt worden und *was gerade nicht?* – Fragen, die wohl treffend das Alltagsgeschäft eines Septuagintaforschers wiedergeben und die bei einer Behandlung der Übersetzung von Ps 82 sicher auch zu berücksichtigen wären, beschäftigte sich diese Studie primär mit Fragen zum allgemeinen Entstehungshintergrund der LXX (insbes. des Psalmbuches). Sie kann und wird auf diesen Fragenpool jedoch nicht explizit eingehen, da das an anderer Stelle bereits hinlänglich geschieht.<sup>2</sup> Zudem muss sie es auch nicht, weil es ihr konkret um die Frage nach der Rezeption von Ps 82 geht. Nichtsdestoweniger wird die vorliegende Studie der oben angedeuteten Problematik

<sup>1</sup> Vgl. für die Notierung der Psalmen im Folgenden bereits Anm. 1 (Kap. 1).

<sup>2</sup> Vgl. u. a. SIEGERT, Septuaginta, insbes. 306–324 (Psalmen).

## Septuaginta

ken zwar eingedenk bleiben – in Kenntnis nämlich, dass es *die* Septuaginta<sup>3</sup> und ebenso *den* Septuagintapsalter<sup>4</sup> ohnehin nie gab, dass LXX.Gö ein (zu einem gewissen Grade hypothetischer) Rekonstruktionsversuch ist, den es kritisch zu verwenden gilt,<sup>5</sup> dass die Frage nach den konkreten Beweggründen<sup>6</sup> und den genauen Entstehungsorten<sup>7</sup> der griechischen Übersetzung(en) mannigfaltig und umstritten sind, dass LXX kein rein übersetzender Text ist<sup>8</sup> und dass die Frage nach der ‚Identität‘ der Übersetzer wohl nicht redlich zu beantworten sein wird<sup>9</sup> –, aber dennoch wird sie der Einfachheit halber bei der folgenden Analyse von Ps 82 von *dem* Übersetzer der LXX sprechen.

<sup>3</sup> Vgl. Tov, Reflections 3 f.

<sup>4</sup> CORDES, Septuaginta-Psalter 58 f.: „Von daher ist der Begriff Septuaginta-Psalter nicht für einen eindeutig vorhandenen, klar umrissenen Einzeltext zu gebrauchen, sondern immer nur im übergreifenden Sinn. Es gibt den Septuaginta-Psalter nur in einer sehr breiten, nicht einheitlichen Überlieferung.“

<sup>5</sup> Ebd. 58: „Die Arbeiten von Alfred Rahlfs [im Hinblick auf den Psalmband von LXX.Gö; CGU] sind sicherlich grundlegend und unersetzlich . . . . Dennoch können seine Erträge nach siebzig Jahren weitergehender Forschung nicht einfach unhinterfragt übernommen werden. . . . Es kann immer nur neu an jeder einzelnen Stelle überlegt werden, welche Lesart für den Urtext des griechischen Psalters plausibler ist. Diesen Urtext gesichert und handfest herausarbeiten zu wollen, bleibt ein utopisches Ziel.“

<sup>6</sup> Vgl. SCHENKER, Übersetzung der Tora 23 f., der ebd. 26 f. sogar vorschlägt, den Grund für die Übersetzungsleistung in der Tora selbst in Dtn 4,5–8 zu sehen (Kenntnisnahme aller Völker der Welt von der Tora).

<sup>7</sup> Tov, Reflections 22: „We should not think of the translation as an organized project, but probably more in terms of individual translations carried out without planning in Palestine and also in Egypt.“

<sup>8</sup> SIEGERT, Septuaginta 311, schon mit Blick auf die Psalmen: „Der Septuaginta-Psalter ist reich an behutsamen ‚Interpretamenten‘, die jedoch nie den Charakter von Glossen oder Erweiterungen haben, sondern den einer interpretierenden Wortwahl.“

<sup>9</sup> RÖSEL, Schreiber 92: „Wer waren die Septuaginta-Übersetzer? Wie und wo haben sie die Sprachen gelernt? Hatten sie Hilfsmittel? Waren sie institutionell angebunden? Wenn ja, wo? Eine verantwortbare Antwort auf diese Frage muss lauten: Wir wissen es nicht.“

## Frühjüdische Verwendungen

## 3.1.1 Psalm 82 in griechischer Übersetzung

Einleitend soll zunächst auf den griechischen ‚Originaltext‘ eingegangen werden, wobei als Grundlage die Textversion nach LXX.Gö.Ps<sup>3</sup> dient,<sup>10</sup> die hier mit paralleler Arbeitsübersetzung wiedergegeben ist.<sup>11</sup> Die Behandlung textkritischer Fragen beschränkt sich erneut auf diejenigen Fälle, in denen markante, für die Auslegung interessante Abweichungen geboten werden und geschieht an dieser Stelle – in Vorausschau auf Kapitel 4 – unter besonderer Berücksichtigung abweichender Lesarten frühchristlicher Autoren.<sup>12</sup>

<sup>1a</sup> ψαλμὸς τῷ Ασάφ.

Ein Psalm, dem Asaf<sup>13</sup> (= Ein Psalm von Asaf).

<sup>10</sup> Obgleich es sich um die dritte Auflage von 1979 handelt, ist der Psalmband der Göttinger Ausgabe gegenüber der ersten aus dem Jahre 1931 unverändert. Infolgedessen sind u. U. relevante Lesarten aus den seit dieser Zeit entdeckten Papyri, die den entsprechenden Ps 82 als Text wiedergeben, zu ergänzen (s. u.). Vgl. auch PIETERSMA, *Critical text* 28. Zur Frage eines etwaigen Anachronismus vgl. an dieser Stelle Anm. 143 (Kap. 4).

<sup>11</sup> Für die Charakteristika der Übersetzung und weitere technische Hinweise s. o. (Abschn. 2.2).

<sup>12</sup> Für das Variantenspektrum der anderen Übersetzungen und Handschriften vgl. LXX.Gö.Ps<sup>3</sup>, *apparatus criticus* 223 f.

<sup>13</sup> Fasst man das Hebräische אֲשַׁף as Verfasserangabe (*lamed auctoris*) auf (vgl. aber auch Anm. 33 [Kap. 2]), dann versucht LXX an dieser Stelle wohl diesen Sachverhalt durch einen *dativus auctoris* wiederzugeben, was die geklammerte Übersetzung an dieser Stelle auch deutlich werden lassen soll. Dieses Phänomen ist für alle Asaf-Psalmen (Ps 50.73–83) zu beobachten und bedeutet, sofern man diese Auffassung i. S. eines Dativs teilt, eine Verengung des Bedeutungsspektrums der hebräischen Präpositionalkonstruktion. Denkbar wäre ebenfalls, dass der Dativ im Sinne einer Widmung aufgefasst wurde, was sich in der Tat dann am besten mit „für Asaf“ übersetzen ließe. Dies wird hier jedoch für unwahrscheinlich gehalten. Im Bereich der Davidpsalmen ist demgegenüber sowohl eine Wiedergabe durch einen Genitiv (Ps 17.26–28.37.132; vgl. CORDES, *Asafpsalmen* 36) als auch durch einen Dativ zu beobachten (vgl. RÖSEL, *Psalmenüberschriften* 128 Anm. 18). Zur Analyse der Überschriften innerhalb der Davidpsalmen vgl. auch DORIVAL, *Psalmenüberschriften* 479 f. Im Rahmen der Psalmauslegungen bei den hier ausgewählten Autoren finden sich Überlegungen

## Septuaginta

<sup>1b</sup> ὁ θεὸς ἔστη ἐν συναγωγῇ θεῶν,

Gott hat sich hingestellt/trat auf<sup>14</sup> in einer/der Versammlung von Göttern/der Götter,

<sup>1c</sup> ἐν μέσῳ δὲ θεοὺς διακρίνει

in (der)<sup>15</sup> Mitte aber richtet er (die) Götter (= hält er über [die] Götter Gericht).

<sup>2a</sup> ἕως πότε κρίνετε ἀδικίαν

„Bis wann richtet ihr Unrecht (= sprecht ihr Unrecht)

<sup>2b</sup> καὶ πρόσωπα ἁμαρτωλῶν λαμβάνετε; διάψαλμα.

und nehmt (die) Gesichter von (den) Sündern an (= bevorzugt [die] Sünder)?<sup>16</sup> – Zwischenspiel.<sup>17</sup>

<sup>3a</sup> κρίνατε ὀρφανὸν καὶ πτωχόν,

Richtet (über den)<sup>18</sup> Waisen und (über den) Armen (= [über den] Waisen und [den] Armen spricht Recht),

<sup>3b</sup> ταπεινὸν καὶ πένητα δικαιοῦσατε.

(dem) Niedrigen und (dem) Bedürftigen verhilft zum Recht/zur Gerechtigkeit;

---

zur Unterscheidung zwischen dativischer und genitivischer Angabe in den Psalmüberschriften bspw. bei Augustinus (vgl. Anm. 685 [Kap. 4]).

<sup>14</sup> Das Griechische hat hier die Wiedergabe durch einen Aorist gewählt, der an dieser Stelle wohl in einem komplexiv-konstatierenden Sinne zu verstehen ist und i. d. R. perfektisch übersetzt wird. Die Wiedergabe durch „hat sich hingestellt“ erfolgt dann im Sinne eines direkten Mediums. LXX.Dt<sup>2</sup>, 836, hat das Präteritum zur Übersetzung genommen („trat ... auf“), dem im Folgenden (vgl. insbes. auch Kap. 4) der Vorzug gegeben wird. Resultativ (i. S. v. „steht“) lässt sich an dieser Stelle wohl nicht übersetzen, da man dafür im Griechischen eher perfektisches ἔστηκε[ν] erwarten würde.

<sup>15</sup> LXX.Dt<sup>2</sup>, 836, übersetzt hier wohl *ad sensum*: „in (ihrer) Mitte“.

<sup>16</sup> LXX hat hier offenkundig versucht, die hebräische Wendung מִן הַשָּׂדֵה נִשְׂאֵם nachzunehmen. LXX.Dt<sup>2</sup> übersetzt dies ebd. leicht abschwächend mit „nimmt auf die Sünder Rücksicht“.

<sup>17</sup> Griechisch διάψαλμα steht in den Psalmen für das hebräische הַלְלוּ und wird mitunter auch abweichend von MT hinzugefügt (so bspw. in Ps 49LXX). Vgl. auch CORDES, Asafpsalmen 37.

<sup>18</sup> Wie im Hebräischen stehen die Objekte in den Versen 3 und 4 jeweils ohne einen bestimmten Artikel. Fasst man diese als Kollektiva auf, dann kann die Wiedergabe im Deutschen mit bestimmtem Artikel erfolgen.

## Frühjüdische Verwendungen

- 4<sup>a</sup> ἐξέλεσθε πένητα καὶ πτωχόν,  
befreit (den) Bedürftigen und (den) Armen,<sup>19</sup>
- 4<sup>b</sup> ἐκ χειρὸς ἀμαρτωλοῦ ῥύσασθε.  
aus (der) Hand (des) Sünders (er)rettet (sie/ihn)<sup>20!</sup>“
- 5<sup>a</sup> οὐκ ἔγνωσαν οὐδὲ συνῆκαν,  
Nicht (= nichts) haben sie erkannt und nicht (= nichts) haben sie verstanden,
- 5<sup>b</sup> ἐν σκότει διαπορεύονται.  
in Dunkelheit gehen sie (ihren Weg) hindurch;
- 5<sup>c</sup> σαλευθήσονται πάντα τὰ θεμέλια τῆς γῆς.  
Es werden bewegt werden (= es werden wanken) all die Grundfesten der Erde.
- 6<sup>a</sup> ἐγὼ εἶπα θεοὶ ἐστε  
„Ich habe gesagt: Götter seid ihr (zwar)
- 6<sup>b</sup> καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες.  
und Söhne (des) Höchsten alle;
- 7<sup>a</sup> ὑμεῖς δὲ ὡς ἄνθρωποι ἀποθνήσκετε  
ihr aber, wie Menschen sterbt ihr
- 7<sup>b</sup> καὶ ὡς εἷς τῶν ἀρχόντων πίπτετε.  
und wie einer der Herrschenden fällt ihr.“

<sup>19</sup> Zur Unterscheidbarkeit der Bezeichnungen hinsichtlich der *personae miserae* vgl. die Ausführungen unten.

<sup>20</sup> Im Deutschen legt sich die Ergänzung eines Personalpronomens nahe, das im Griechischen fehlt. Ein alleiniger Bezug auf πτωχόν ist zwar nicht ausgeschlossen, aber insbesondere die Kommaabtrennung sowie der inhaltliche Bezug auf alle der in Vers 4 benannten Gruppen lassen die pluralische Ergänzung wahrscheinlicher sein. Entsprechende Ergänzungen mit αὐτόν oder αὐτούς finden sich auch in einigen Handschriften (vgl. LXX.Gö.Ps<sup>3</sup>, *apparatus criticus* 223), die pluralische Ergänzung auch im Papyrus Chester Beatty XIII (vgl. PIE<sup>PapChB</sup>, 29). LXX.Dt<sup>2</sup>, 836, bietet an dieser Stelle (wohl in Anlehnung an das hebräische männliche Personalpronomen als Suffix): „errettet (ihn)“. CORDES, Asafpsalmen 200, übersetzt ebenfalls mittels pluralischer Ergänzung mit „rettet sie“. Schließlich könnte man auch einen intransitiven Gebrauch des Verbums im Griechischen vermuten, der auch im Deutschen entsprechend wiedergegeben werden könnte. Da 4b aber als Abschluss der Verse 3 und 4a fungiert, legt sich inhaltlich wohl ein Bezug auf die zuvor genannten Gruppen nahe, der die Ergänzung eines Personalpronomens rechtfertigt.

## Septuaginta

<sup>8a</sup> ἀνάστα, ὁ θεός, κρῖνον τὴν γῆν,

Stehe auf,<sup>21</sup> Gott,<sup>22</sup> richte<sup>23</sup> (über) die Erde (= spreche Recht [über] die Erde),

<sup>8b</sup> ὅτι σὺ κατακληρονομήσεις ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν.

denn Du wirst Erbesitz erhalten<sup>24</sup> an/bei all den Völkern.

## 3.1.2 Vergleich mit der hebräischen Fassung

Für die Interpretation des griechischen Textes soll im Folgenden auf eine detaillierte versweise Auslegung des Psalms selbst sowie auf Ausführungen zu Aufbau und Struktur – wie es ja bereits am hebräischen Text vorgenommen wurde – verzichtet werden, auch wenn damit eine methodische Einengung hinsichtlich der Einordnung des Psalms innerhalb des Kontextes der Asaf-Psalmen verbunden ist.<sup>25</sup> Fokussiert werden sollen im Folgenden vielmehr sprachliche Auffälligkeiten im Vergleich zu MT sowie damit verbundene inhaltliche Verschiebungen, die das eigene Profil des Septuagintatextes von Ps 82 gegenüber seiner ‚Vorlage‘ deutli-

<sup>21</sup> Betont als Imperativ Aorist die Unmittelbarkeit des Geschehens, zu dem aufgefordert wird.

<sup>22</sup> Hier lässt sich der bestimmte Artikel im Griechischen schlechterdings nicht ins Deutsche übertragen.

<sup>23</sup> Vgl. zum Imperativ auch Anm. 21 (in diesem Kap.).

<sup>24</sup> Grundbedeutung: „durch Los empfangen“. Dem (auch außerhalb der LXX belegten) Verbum *κληρονομέω* kommt im Pentateuch eine besondere Bedeutung zu: im Kontext der Bundesthematik innerhalb der Patriarchenerzählungen bezüglich leiblicher oder designierter Erben bzw. im Kontext der Landverheißung im Sinne von „in Besitz nehmen“. Ferner kann es auch den Aspekt der konkreten Landaufteilung in den Büchern Num, Dtn und Jos bezeichnen. Bei *κατακληρονομέω* handelt es sich demgegenüber wohl um einen (nur in der LXX und im Barnabasbrief [vgl. LSJ<sup>9</sup>, *κατακληρονομέω* 894] belegten) Neologismus, der jedoch ebenfalls im Zusammenhang der Landnahme begegnet. Vgl. ΒΑΥΚΣ, Land erben 519. Zur Verbindung mit ἐν an dieser Stelle vgl. Anm. 82 (in diesem Kap.).

<sup>25</sup> Dieses Zugeständnis galt es ja bereits bei der Bearbeitung des hebräischen Texts zu machen, um die Frage nach den Deutungen von Ps 82 einigermaßen handhabbar zu gestalten. Dennoch erwähnte (griechische) Stichwortverbindungen zu anderen Psalmen sind hier demzufolge als Nebenprodukte der Textanalyse zu werten.

## Frühjüdische Verwendungen

cher hervortreten lassen sollen. Die in dieser Studie vorherrschende Frage nach dem Umgang mit dem Text von Ps 82 soll daher gerade in diese Richtung für die LXX ihre Beantwortung finden.

Vers 1<sup>26</sup> leitet den Psalm mit einer Überschrift ein, die auch MT bietet.<sup>27</sup> Wie bereits bei der Auslegung des hebräischen Textes angemerkt, sticht LXX in Vers 1 mit der Wiedergabe der לַאֱלֹהִים durch συναγωγή θεῶν hervor. *Crux interpretum* ist dabei die Frage, ob LXX hier eine von MT abweichende Vorlage verwendet hat.<sup>28</sup> Da nämlich die Formulierung in MT unnatürlich sei – sie ist, wie oben gesehen, singular in der Hebräischen Bibel – und sie ferner eine theologisch klarere Aussage als LXX (Gott als einer unter mehreren Teilnehmern) zum Ausdruck bringe, müsse συναγωγή θεῶν als die ursprünglichere Lesart angesehen werden,<sup>29</sup> die wegen ihrer Missverständlichkeit durch eine spätere MT-Tradition geändert worden sei.<sup>30</sup> Den Grund für die Wahl des Plurals der LXX könnte man aber gerade auch in der bewussten Auseinandersetzung mit der Vorstellung vom olympischen Götterpantheon sehen, mit der der

<sup>26</sup> Vgl. zu Vers 1 inbes. SALTERS, Psalm, der in seiner Untersuchung zusätzlich die Versionen nach Aquila, Symmachus, der Peschitta und der Vulgata sowie die Version des Hieronymus vergleichend heranzieht.

<sup>27</sup> Vgl. auch Anm. 13 (in diesem Kap.). Mitunter begegnet aber auch das Phänomen, dass LXX bei den Überschriften im Vergleich zu MT Zusätze aufweist (bspw. Ps 26LXX). Vgl. dazu STICHEL, Herkunft.

<sup>28</sup> CORDES, Asafpsalmen 206, weiterführend: „Ist es wahrscheinlicher, dass ein ursprünglicher Plural durch einen Singular ausgetaucht wurde oder umgekehrt?“

<sup>29</sup> Vgl. SCHENKER, Götter und Engel 191.

<sup>30</sup> So zumindest die gängige Argumentation an dieser Stelle. Vgl. CORDES, Asafpsalmen 207. SCHENKER, ebd., sieht in MT daher eine „theologische Korrektur“ gegenüber LXX. Seine Argumentation, die hier im Wesentlichen vorgetragen wurde, beruht allerdings auf der Annahme einer elohistischen Redaktion des Psalmbuches (zur Kritik daran s. o.), so dass Ps 82,1 ursprünglich gelautet haben müsste: „JHWH steht in der Versammlung Els.“ Diese Formulierung spiegele demnach religionsgeschichtlich diejenige alte Phase wider, in der JHWH und El noch nicht miteinander identifiziert worden seien. Dass aber sei gerade inhaltlich unmöglich, denn wie könne JHWH als einer unter gleichrangigen Göttern in den Gegenwart des El, der identisch mit Eljon sei, die Söhne des Höchsten zum Tode verurteilen. Ein derartiges Urteil sei nur im Munde des höchsten Gottes denkbar, weshalb in Vers 1 ursprünglich auch bereits von Göttern die Rede gewesen sein müsse. Vgl. ebd. 189f.

## Septuaginta

Übersetzer wahrscheinlich vertraut gewesen ist.<sup>31</sup> Die ferner unten noch zu zeigende Beobachtung, dass bei der Übersetzung von Ps 82 relativ frei mit der Wiedergabe von singularischen und pluralischen Ausdrücken aus MT verfahren wird, spräche dann ebenfalls eher für den ursprünglichen Singular, so dass MT nicht nachträglich aufgrund des Plurals der LXX zu korrigieren ist. Des Weiteren fällt in Vers 1 im Vergleich zu MT auf, dass Gott direkt als ὁ θεός eingeführt wird (ebenso in Kol. 8a), da sich der bestimmte Artikel im Hebräischen nicht findet. Angesichts des im Psalm ‚inszenierten‘ Todes der Götter mag man hier zwar nur schwerlich an einen Zufall denken wollen, doch hat man der Eigenheiten des griechischen Sprachstils ebenfalls eingedenk zu sein (artikelloses θεός ist grundsätzlich eher selten verwendet). Eine deutliche Depotenzierung oder Marginalisierung der Götter *kann* hier daher bereits angesprochen sein: Nur JHWH ist ὁ θεός, der in einer Versammlung von θεοί über θεοί richtet. Blickt man auf die Wiedergabe der hebräischen Verbalaspekte durch das Tempussystem, dann konstatiert man einen Wechsel vom Aorist<sup>32</sup> zum Präsens,<sup>33</sup> der sich so verstehen lässt, dass der Fokus an dieser Stelle auf das *gegenwärtige* Richten bzw. Gerichthalten über die Götter gelegt wird.<sup>34</sup> Das Hebräische בְּקִרְבֵּי אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט (vgl. Kol. 1c) ist daher durch das Griechische ἐν μέσῳ δὲ θεοῦ διακρίνει wiedergegeben. Dabei fällt auf, dass die Partikel δέ im Hebräischen keine Entsprechung hat<sup>35</sup> und hier möglicherweise aus stilistischen Gründen eingefügt wurde.<sup>36</sup> Interessanter erscheint allerdings die Tatsache, dass

<sup>31</sup> Vgl. SALTERS, Psalm 239, der dahinter daher eine liberale Strömung des Judentums vermutet, was aber aus guten (inhaltlichen) Gründen (Tod der Götter) als unwahrscheinlich gelten kann. Vgl. CORDES, ebd.

<sup>32</sup> Vgl. zum Verständnis schon Anm. 14 (in diesem Kap.).

<sup>33</sup> Zum Vergleich: MT hat in 1b ein Partizip und in 1c ein Imperfekt. Vgl. auch Anm. 35 (Kap. 2).

<sup>34</sup> CORDES, Asafpsalmen 203: „Der Text selbst vollzieht das göttliche Gericht in wörtlicher Rede.“

<sup>35</sup> Mit BONS, Septuaginta-Psalter 468, ist nämlich allgemein Folgendes festzustellen: „Der LXX-Psalter bietet in der Regel eine Übersetzung, die vom hebräischen Konsonantentext nur wenig abweicht, was Wortarten, Wortfolge und Syntax angeht.“

<sup>36</sup> Sie lässt sich am Besten wohl im Sinne einer näheren Erklärung der Situation auffassen bzw. kann alternativ auch lediglich als Übergangspartikel fungieren. Ein adversatives Verständnis legt sich hier jedenfalls nicht nahe.

## Frühjüdische Verwendungen

der Übersetzer die hebräische *constructus*-Form durch eine Akkusativverbindung ausgedrückt hat, so dass Gott nun nicht mehr „inmitten von Göttern richtet“ (MT), sondern „in der Mitte über Götter richtet“ bzw. „Gericht hält“ (LXX). Diese Wiedergabe ist insofern ungewöhnlich, als der Übersetzer die hebräische Konstruktion  $\text{בְּקִרְבָּן}$  eigentlich einzuordnen wusste und sie daher i. d. R. auch mit  $\acute{\epsilon}\nu \mu\acute{\epsilon}\sigma\omega$  plus Genitiv<sup>37</sup> und nicht als Absolutum überträgt.<sup>38</sup> Demzufolge kann für diese ungewöhnliche Wiedergabe von MT nur eine bewusste Klarstellung von Seiten des Übersetzers verantwortlich gemacht werden, die dahingehend zu verstehen ist, dass es nicht um irgendein Richten oder Gerichthalten geht, sondern um ein bestimmtes, nämlich über Götter. Ähnlich verhält es sich in diesem Zusammenhang mit der Übertragung des hebräischen Polysems  $\text{שָׁפַט}$ , welches ja durchgängig im Psalm begegnet, durch  $\delta\iota\alpha\kappa\rho\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$  („richten“/„urteilen“/„eine Sache zur Entscheidung bringen“),<sup>39</sup> da ansonsten nur  $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$  begegnet.<sup>40</sup> Der Einsatz dieser differenzierenden Wortwahl, mit der sich im übrigen auch eine Stichwortverbindung zu Ps 49,4LXX ergibt, kann demnach nur auf Ebene der LXX nachvollzogen werden.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Bspw. Ps 47,10LXX. Für alle weiteren Belege vgl. CORDES, Asafpsalmen 208 Anm. 15.

<sup>38</sup> SALTERS, Psalm 227: „The form  $\text{בְּקִרְבָּן}$  does not exist in the Old Testament in the absolute ...“

<sup>39</sup> Vgl. auch LEH,  $\delta\iota\alpha\kappa\rho\acute{\iota}\nu\omega$  139. Die Grundbedeutung „unterscheiden“/„aussondern“ (im Sinne eines Separierens einer Sache oder Person von einer anderen [vgl. auch LSJ<sup>9</sup>,  $\delta\iota\alpha\kappa\rho\acute{\iota}\nu\omega$  399], mglw. auch i. S. eines Scheidens zwischen ‚gut‘ und ‚böse‘ bzw. zwischen ‚richtig‘ und ‚falsch‘) schwingt dabei sicher noch mit. Auch wenn es sich ursprünglich wohl ‚nur‘ um feine Bedeutungsnuancen ( $\delta\iota\alpha\kappa\rho\acute{\iota}\nu\omega$  drückt über das Präfix eher ein ‚durch und durch‘ [also eine größere Vollständigkeit der Handlung sowohl des Trennens wie des Beurteilens] aus und es verstärkt als ‚auseinander‘ die beiden Seiten des Trennens und des Beurteilens gehandelt haben dürfte (vgl. auch LSJ<sup>9</sup>,  $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\omega$  996, ebenfalls mit den Bedeutungen ‚to separate‘/‚to distinguish‘; interessanterweise führt LEH,  $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\omega$  355, diese Bedeutung für LXX nicht auf), so fällt doch auf, dass einige lateinische Autoren an dieser Stelle nicht *iudicare* bzw. *diudicare* bieten, sondern *discernere*. Vgl. zu den entsprechenden Belegen die Ausführungen in Abschnitt 4.2 sowie ferner die in Anm. 4 (Vorwort) erwähnte Tabelle.

<sup>40</sup> Technisch ausgedrückt:  $\text{שָׁפַט}$  wird in Ps 81LXX nicht konkordant übersetzt.

<sup>41</sup> Vgl. CORDES, Asafpsalmen 208.

## Septuaginta

Vers 2 leitet wie in MT die anklagende Gottesrede ein und wählt bei der Wiedergabe der hebräischen Imperfektform das Präsens (κρίνετε), obschon eine futurische Übersetzung ebenfalls in Frage käme.<sup>42</sup> Der Vorwurf an die Götter, ungerecht zu richten,<sup>43</sup> hat somit bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt (bezüglich der Rede im Psalm) seine Gültigkeit, findet jedoch, mit Blick auf das Ende des Psalms, auch *jetzt* sein Ende.<sup>44</sup> Die Formulierung „Gesichter nehmen/ergreifen“ ahmt hier offenbar die hebräische Wendung nach<sup>45</sup> und wäre demnach ein Beleg für einen Semitismus.<sup>46</sup>

Die Verse 3 und 4 formulieren analog zu MT inhaltlich das (eingeforderte) gerechte Richten. Bei der Übertragung der Imperative hat LXX durchgehend das Aoristtempus gewählt, wohingegen MT hier ja in den Binjanim variierte (Qal, Hifil, Piel, Hifil). Nun könnte man dem Übersetzer natürlich vorwerfen, dass er die unterschiedlichen Aspekte der hebräischen Imperative nicht erkannt hat, wenn er sie jeweils durch einen Imperativ Aorist wiedergibt. Dennoch kann der umgekehrte Fall als mindestens genauso wahrscheinlich gelten: Gerade weil er sich über die Differenzierung im Hebräischen klar war (Kausativ- und Intensivform),<sup>47</sup> hat er für eine *adäquate* Übertragung in das griechische Tem-

<sup>42</sup> Vgl. auch Anm. 48 (Kap. 2). Zudem hätte die Wendung ἕως πότε im Vergleich zu anderen Psalmtexten (u. a. Ps 73,10LXX) eher ein Futur erwarten lassen. Für weitere Belege vgl. CORDES, ebd. 209.

<sup>43</sup> Eigentlich: „Ungerechtigkeit“/„Unrecht zu richten“. Über das hier verwendete Stichwort ἀδικία ergibt sich innerhalb des Asaf-Corpus' zudem noch eine Stichwortverbindung zu den Ps 72,6–8LXX und 74,6LXX, in denen das Verhalten von Frevlern beschrieben wird. Vgl. CORDES, ebd. 203. Das Lexem begegnet im ganzen Psalmbuch insgesamt an 28 Stellen.

<sup>44</sup> Möglicherweise hat sich der Übersetzer aus dem Grunde gegen eine futurische Übersetzung der Frage entschieden.

<sup>45</sup> Vgl. bereits Anm. 16 (in diesem Kap.). πρόσωπον begegnet auch sonst in feststehenden Ausdrücken (u. a. Lev 19,15; Dtn 5,4). Vgl. für weitere Belege LEH, πρόσωπον 530 f.

<sup>46</sup> Insofern kann BONIS, Septuaginta-Psalter 452, hier als treffend gelten: „Wer den Übersetzungsvorgang aus der Perspektive des hebräischen Psalmtextes betrachtet, konstatiert geradezu in jedem Vers, dass die Elemente der Ausgangssprache ein Äquivalent in der Zielsprache erhalten.“ Über die Deutung dieses Befundes ist damit aber noch nichts gesagt.

<sup>47</sup> Vgl. dazu wiederholend Anm. 40–42 (Kap. 2).

## Frühjüdische Verwendungen

pussytem bewusst die Aoristform statt des Präsens gewählt,<sup>48</sup> wobei der Modus Imperativ ja in allen Fällen erkannt worden ist.<sup>49</sup> Richtet man dann einmal den Fokus auf die griechischen Lexeme, stößt man zunächst erneut auf *κρίνειν*, was an dieser Stelle wohl nicht primär den Vorgang des Richtens an sich meint, sondern eher das konkrete Eintreten für Recht und Gerechtigkeit. Diese Verwendung deckt sich wiederum mit dem Befund, der im Hebräischen für *צדק* an dieser Stelle gemacht wurde,<sup>50</sup> obgleich damit im Griechischen das allgemeine Bedeutungsspektrum von *κρίνειν* eigentlich überschritten ist und sich eher eine synonyme Verwendung zu *δικαιοῦν* vorliegt.<sup>51</sup> Die Aufforderung zum Befreien aus der Hand *der* Sünder wird in der LXX zum Befreien aus der Hand *des* Sünders, was die These stützt, dass der Übersetzer bei der Wiedergabe von singularischen oder pluralischen Ausdrücken aus dem Hebräischen durchaus frei verfährt.<sup>52</sup> Ungeachtet dieser Numerusvarianz wird aber die Stichwortverbindung zu Kolon 2a durch den Einsatz des gleichen Lexems wie im Hebräischen beibehalten.

Aufschlussreich ist in den Versen 3 und 4 die Benennung der unterschiedlichen Armengruppen, die an dieser Stelle jeweils als kollektive Singulare eingeführt werden. LXX hält sich an dieser Stelle nicht an die hebräische Wortabfolge (der „Waise“ in 3a findet sich in MT am Ende des Kolons) und bildet zudem eigene Stichwortverbindungen: Während MT lediglich einen Parallelismus durch *לָחַד* („Geringer“) in den Kola 3a und 4a aufweist (jeweils vorangestellt), bildet LXX in den beiden Versen über die Begriffe *πτωχός* („arm“; eigtl. „bettelarm“ [Kol. 3a und 4a, jeweils ans Ende gestellt]) und *πένης* („bedürftig“/„arm“ [Kol. 3b und 4a, Stellung am Ende und am Anfang])<sup>53</sup> eine doppelt parallele Struktur, die eine

<sup>48</sup> Vgl. Anm. 21 (in diesem Kap.).

<sup>49</sup> Ferner wurde die Stellung der Imperative wie im Hebräischen beibehalten (Kola 3a und 4a: jeweils am Anfang; demgegenüber 3b und 4b: jeweils am Ende).

<sup>50</sup> Vgl. Anm. 146f. (Kap. 2).

<sup>51</sup> Damit wäre innerhalb des Psalms ein Kontrast zur *ἀδικία* (Kolon 2a) hergestellt. Vgl. CORDES, Asafpsalmen 204.

<sup>52</sup> Vgl. ebd. 207.

<sup>53</sup> Vgl. für beide auch LSJ<sup>9</sup>, *πένης* 1359, *πτωχός* 1550. Der Unterschied lässt sich mit HAUCK, *πτωχός* 886f., wie folgt zusammenfassen: „Während *πένης* den bezeichnet, der wegen Mangels an Besitz sich durch eigene Arbeit erhalten muß, drückt *πτωχός* die völlige Mittellosigkeit aus, die den Armen zwingt, bittweise

## Septuaginta

chiastische Stellung der beiden Begriffe zur Folge hat. LXX überträgt das erste לַדָּ (Kol. 3a) mit ὀρφανός („Waise“; hebr. eigtl. אִתָּן) und wählt beim zweiten (Kol. 4a) πένης. Das Griechische πτωχός steht jeweils am Ende der Kola 3a und 4a sowohl für אִתָּן („Waise“) als auch für יְיָצִי („Bedürftiger“). Schließlich findet sich erneut πένης in Kolon 3b, in diesem Falle jedoch für עָרֵב („Armer“). Das hebräische עָרֵב („Elender“) schließlich entspricht an dieser Stelle dem griechischen ταπεινός („Niedriger“). Es ist offenkundig, dass die Bezeichnungen für die *personae miserae* gegenüber MT variieren. Fasst man dabei nur einmal das gängige Begriffspaar πτωχός καὶ πένης ins Auge, so findet sich in der LXX πένης in den meisten Fällen für das Hebräische יְיָצִי und πτωχός i. d. R. für עָרֵב.<sup>54</sup> Dass sich die Wörter jedoch nicht einhellig auf diese hebräischen Äquivalente, die selbst ja bereits in ihrer Bedeutung ineinanderübergehen, zurückführen lassen, ist Kennzeichen für den besonderen Sprachgebrauch der LXX an dieser Stelle, bei dem die ursprünglichen Bedeutungsinhalte von πτωχός und πένης verwischen.<sup>55</sup> Auffällig ist jedoch, dass sich hier analog zu MT ein bewusstes Aufbrechen (in Kol. 4a ja sogar in umgekehrter Reihenfolge) der gewohnten Formel der Armentheologie (πτωχός καὶ πένης) findet.<sup>56</sup> Im Hinblick auf die Zitation von Ps 82 bei den für diese Studie ausgewählten Autoren sei in diesem Zusammenhang noch kurz auf Tertullian verwiesen,<sup>57</sup> der (bzw. dessen Psalmtext) πτωχός (Kola 3a und 4a) nicht mit *egenus*<sup>58</sup> wiedergibt, sondern das Adjektiv *mendicus*<sup>59</sup>

---

fremde Hilfe in Anspruch zu nehmen.“ Beide Termini nehmen demzufolge deutlich „die äußerliche, materielle Armut in den Blick“ (GZELLA, Wiege 37).

<sup>54</sup> Vgl. HAUCK, πένης 38 f., sowie BÄMMEL, πτωχός 888.

<sup>55</sup> Vgl. HAUCK, ebd. 39.

<sup>56</sup> Vgl. auch CORDES, Asafpsalmen 208.

<sup>57</sup> Vgl. dazu en détail auch die entsprechenden Ausführungen in Kapitel 4.

<sup>58</sup> So u. a. Aug., in Ps 81,2 f. LXX en. (CCL 39<sup>2</sup>, 1137 f.): ‚*Judicate ergo pupillo et egeno; humilem et pauperem iustificare*‘. Ebenso Hier., de Ps 81,3 f. LXX tr. (CCL 78, 84), der die Reihenfolge allerdings vertauscht: ‚*Judicate egeno et pupillo, humilem et pauperem iustificare*‘.

<sup>59</sup> Tert., marc. IV 14,3 (CCL 1, 574): ‚*Judicate pupillo et mendico et humilem et pauperem iuste tractate, liberate pauperem, et mendicum de manu peccatoris eruite*‘. Auffällig ist, dass Tertullian *mendicus* an dieser Stelle offenbar zu Kolon 4b gezogen hat. Möglicherweise hat er auch auf eine griechische ‚Vorlage‘ zurückgegriffen, in der dies bereits notiert war. Wahrscheinlich wollte man so den Bezug des Befehls („rettet“) auf eine Personengruppe klarer hervortreten lassen

## Frühjüdische Verwendungen

verwendet und damit offenkundig das Bild eines Bettlers als Vergleichsgröße wählt, welches ursprünglich ja auch bei  $\pi\tau\omega\chi\acute{o}\varsigma$  im Hintergrund steht.<sup>60</sup>

Vers 5 bildet einen sich auf die Götter beziehenden Sprecherkommentar und zeichnet sich im Vergleich zu MT (durchgängig Imperfekt bis auf perfektisches  $\text{עִרַי}$  [„erkennen“] in 5a) durch die Verwendung der griechischen Tempora Aorist, Präsens und Futur aus. Der Sprecher führt demnach die gegenwärtige Lage der Götter (Umhergehen in Dunkelheit) auf ein Nichterkennen und Nichtverstehen in der Vergangenheit zurück und zeigt ferner die *künftigen* („kosmischen“) Konsequenzen ihrer Unfähigkeit, auf gerechte Weise zu richten und somit für die *personae miserae* einzutreten, auf.<sup>61</sup>

Schließlich leiten die Verse 6 und 7 zur Gottesrede über, obgleich  $\epsilon\tilde{\iota}\pi\alpha$ <sup>62</sup> ansonsten in den Asaf-Psalmen die Selbstzitate des Sprechers (resp. des Beters) einleitet (72,13LXX; 74,5LXX; 76,11LXX).<sup>63</sup> Nähme man das hier einmal an, hätte man den ungewöhnlichen und inhaltlich nicht nachvollziehbaren Sachverhalt zu erklären, dass der Tod der Götter von einem Menschen verkündet werden würde. LXX übersetzt mit  $\epsilon\tilde{\iota}\gamma\omega\epsilon\tilde{\iota}\pi\alpha$  das hebräische Perfekt und verortet die Rede (oder Meinung) damit eindeutig in die Vergangenheit (etwa im Sinne von: „einmal habe ich gesagt/gedacht“). Die Bedeutungsvarianz, die MT an dieser Stelle noch beim Perfekt bieten kann (Perfekt der Koinzidenz oder als Redeeröff-

---

(vgl. auch Anm. 20 [in diesem Kap.]). Nachweisen lässt sich dieser Bezug nämlich auch bei dem von Justin zitierten Psalmtext (vgl. Just., dial. 124,2 ([244 GOODSPEED])).

<sup>60</sup> Vgl. bspw. LSJ<sup>9</sup>,  $\pi\tau\omega\chi\acute{o}\varsigma$  1550.

<sup>61</sup> Vgl. CORDES, Asafpsalmen 210. Die sehr ungewöhnliche Wiedergabe des Imperfektes in 5a durch den Aorist lässt sich vielleicht so erklären, dass der Übersetzer in 5a zwar die erste Verbform als Perfekt erkannt hat, aber wegen der Verwendung der verschiedenen Zeitstufen in diesem Vers in Kolon 5a einheitlich ein Perfekt lesen wollte.

<sup>62</sup> Eine eher seltener gebrauchte Form des starken Aorist, der statt der Imperfektendungen die des schwachen Aorist aufweist.

<sup>63</sup> Vgl. CORDES, Asafpsalmen 201 f. Das Phänomen ist aber keinesfalls auf die Asaf-Komposition beschränkt, wie die Psalmen 54,7LXX, 40,5LXX und 38,2LXX zeigen.

## Septuaginta

nung),<sup>64</sup> ist durch die Aoristform nicht mehr gegeben.<sup>65</sup> Des Weiteren lassen sich auf Ebene der LXX zwei weitere Belege für die „Söhne des Höchsten“ feststellen,<sup>66</sup> wohingegen MT ja eine singuläre Wendung bietet.<sup>67</sup> Interessanterweise steht der entsprechende Beleg im Sirachbuch im Kontext einer Mahnung zu gerechtem Verhalten gegenüber Witwen und Waisen. Im Hinblick auf den siebten Vers ist auffällig, dass die Verkündigung des Todes der Götter im Präsens und nicht – wie vom Hebräischen her naheliegender – im Futur erfolgt,<sup>68</sup> so dass damit nicht mehr eine *Vorhersage* intendiert ist, sondern eine sich auf den gegenwärtigen Zeitpunkt beziehende *Feststellung*. Demgemäß wäre den Göttern das Sterben wie ein Mensch (im Griechischen hingegen pluralisch [ὡς ἄνθρωποι]) bereits schon (aus ihnen selbst heraus) zu eigen, so dass es sich auch gar nicht um wirkliche Götter handeln kann. Infolgedessen verkäme die eigentliche Gerichtsszenarie streng genommen zu einer ‚Farce‘, da die Sterblichkeit der Götter eigentlich keines Urteils mehr bedürfte, sondern lediglich nur noch eines Konstatierens. Justin<sup>69</sup> und Clemens<sup>70</sup> bezeugen an dieser Stelle zwei ähnliche Lesarten („siehe aber“ sowie „siehe nun“/„also“), die jeweils das (betonte) Personalpronomen ὑμεῖς am Beginn von Kolon 7a auslassen, jedoch beide eher als sekundär einzustufen sind.<sup>71</sup> Eine demgegenüber inhaltlich verblüffende Lesart findet sich im

<sup>64</sup> Vgl. Anm. 46 (Kap. 2) und 197 (ebd.).

<sup>65</sup> Vgl. CORDES, Asafpsalmen 208 f.

<sup>66</sup> Est 8,12 sowie Sir 4,10 (dort jedoch „Sohn eines/des Höchsten“ [υἱὸς ὑψίστου]).

<sup>67</sup> Vgl. bereits Anm. 198 (Kap. 2).

<sup>68</sup> Vgl. auch Anm. 48 (Kap. 2). Auffällig ist in diesem Zusammenhang jedoch, dass sich bei lateinischen (christlichen) Autoren, die diesen Vers zitieren, i. d. R. immer ein Futur (*moriemini, cadetis*) findet. Vgl. zur Übersicht auch die in Anm. 4 (Vorwort) erwähnte Tabelle.

<sup>69</sup> Just., dial. 124,3 (244 f. GOODSPEED): Ἴδου δὴ ὡς ἄνθρωποι ἀποθνήσκετε, καὶ ὡς εἶς τῶν ἀρχόντων πίπτετε.

<sup>70</sup> Clem., str. II 20,125 (GCS Clem. Alex. 2<sup>4</sup>, 181): Ἴδου δὲ ὡς ἄνθρωποι ἀποθνήσκετε.

<sup>71</sup> Vgl. CORDES, Asafpsalmen 200. Just., dial. 124,2 (244 GOODSPEED), bietet bei der Zitation des ganzen Psalms jedoch auch die Lesart des (heutigen) LXX-Textes, allerdings mit singularischem ὡς ἄνθρωπος (mglw. im Kodex R [Veronensis] bezeugt [so HAEUSER, BKV<sup>2</sup> I 33, 203 Anm. 3]; LXX.Gö.Ps<sup>3</sup>, *apparatus criticus* 224, hat diese Lesart jedoch nicht vermerkt). Zur Diskussion s. u. 4.2.1.1.1.

## Frühjüdische Verwendungen

Papyrus Bodmer XXIV,<sup>72</sup> die gerade vom Nicht-sterben-Müssen der Göttersöhne spricht, was aber wohl als rhetorische Frage aufzufassen ist.<sup>73</sup> Um den Gegensatz zwischen der Zuschreibung als θεοί sowie υἱοὶ ὑψίστου und dem Sterben ὡς ἄνθρωποι zu unterstreichen,<sup>74</sup> hat das Griechische am Beginn von Kolon 7a bewusst die Formulierung ὑμεῖς δέ gewählt. Mit dem Einsatz der (betonten) Personalpronomen weist LXX hier nämlich einen Wortüberschuss im Vergleich zu MT auf,<sup>75</sup> der die Anrede lediglich über die Verbform regelt, was LXX freilich auch hätte machen können. Klarheit bekommt man hinsichtlich dieses Zusatzes, wenn man einmal die Wiedergabe des hebräischen יְהוָה durch δέ beachtet: Während der hebräische Ausdruck sowohl eine Deutung in einem adversativen als auch in einem confirmierenden Sinne zulässt,<sup>76</sup> lenkt das Griechische hier das Verständnis klar in die adversative Richtung, und das mit deutlichem Ziel: „Ihr aber gerade, Götter, über die an dieser Stelle Gericht gehalten wird, seid keine Götter und Söhne des Höchsten!“ Schließlich ergibt sich auf der Ebene der LXX durch den Vergleich mit dem „Fallen wie einer der Herrschenden“<sup>77</sup> eine Stichwortverbindung zu Ps 82,12LXX, wo ebenfalls von einer Entmachtung bzw. Depotenzierung von (kanaanäischen) Herrschern (ἄρχοντες) die Rede ist. Offenbar fun-

<sup>72</sup> KT<sup>PapB</sup>, 168: Ἰδ[οὺ] μὴ ὥσει ἄνθρωποι ἀποθνήσκετε.

<sup>73</sup> Vgl. CORDES, Asafpsalmen 200 Anm. 1. Wegen der Parallelität zu Kolon 7b (dort nämlich kein zweites μὴ) erscheint m. E. im Papyrus Bodmer das rhetorische Verständnis zwingend.

<sup>74</sup> Vermutlich hat LXX deswegen bei dem Vergleich die Pluralform „wie Menschen“ gewählt, zumal der parallele Vergleich in Kolon 7b auch im Plural steht („wie einer der Herrschenden“). Das stützt erneut die oben bereits formulierte These, dass hier bei der Wiedergabe der hebräischen Termini im Hinblick auf den Numerus relativ frei verfahren wird. Möglicherweise hat LXX das hebräische יְהוָה aber auch als einen kollektiven Singular aufgefasst und ihn daher pluralisch übersetzt.

<sup>75</sup> Dass ferner gerade bei der Anrede als θεοί sowie υἱοὶ ὑψίστου das betonte Personalpronomen im Griechischen nicht gesetzt wird, obgleich es im Hebräischen vorhanden ist (einmal als eigenständiges Pronomen [6a] und einmal als Suffix [6b]), verstärkt diesen Kontrast und kann nur mit Mühe als Zufall eingestuft werden.

<sup>76</sup> Vgl. bereits Anm. 194 (Kap. 2).

<sup>77</sup> Kolon 7b. Der bestimmte Artikel im Hebräischen ist hier ebenfalls wiedergegeben.

## Septuaginta

giert dieser Bezug hier „als Folie für die Vorstellung des Todes der Götter“<sup>78</sup>.

Abschließend wechselt Vers 8 wieder in die Perspektive des Sprechers zurück, der sich hier wie in MT mit einem Aufruf an Gott richtet. Die betonten hebräischen Imperative überträgt der Übersetzer jeweils mit Aorist, um damit erneut auf die Dringlichkeit der Handlung hinzuweisen, zu der er Gott an dieser Stelle auffordert.<sup>79</sup> Analog zu MT stellt auch LXX an dieser Stelle über den zweiten Imperativ eine Stichwortverbindung zu den Kola 1c (dort ja variiert), 2a und 3a her. Nach dem Richten über die Götter fordert der Sprecher Gott angesichts der Unfähigkeit der Götter und der ihnen anzulastenden unerträglichen Situation (V. 3 f.) zum Richten über die ganze Erde auf (bestimmter Artikel wie im Hebräischen), was sicherlich wieder (über das Bedeutungsspektrum des Griechischen hinausgehend [vgl. Kol. 3a]) im Sinne von „Durchsetzen von Recht/Gerechtigkeit“ zu verstehen ist. Dabei versteht LXX den hebräischen  $\text{ִׁן}$ -Satz in 8b offenbar als Begründung ( $\text{־ִטִּי}$ ) und wählt für die Wiedergabe des Imperfektes hier ein Futur.<sup>80</sup> Gottes<sup>81</sup> Erhalten des Erbbesitzes ( $\text{κατακληρονομέω}$ )<sup>82</sup> an allen Völkern ( $\text{ἔθνος}$  übersetzt dabei treffend das Hebräische  $\text{ִׁן}$ ) wird demnach eindeutig als etwas Zukünftiges verstanden und spiegelt demnach innerhalb des Textes eine Spannung zwischen der Nichtigkeit der Götter einerseits und dem Erlangen des Erbbesitzes des wahren Gottes bei allen Völkern der Welt andererseits wider. Ob man darin eine eschatologische Hoffnung ausgedrückt

<sup>78</sup> CORDES, Asafpsalmen 205.

<sup>79</sup> Vgl. wiederholend Anm. 21 (in diesem Kap.).

<sup>80</sup> Vgl. für die möglichen Übersetzungen des Hebräischen Anm. 50 (Kap. 2).

<sup>81</sup> Der hier wie im Hebräischen mit dem betonten Personalpronomen angesprochen wird.

<sup>82</sup> Vgl. LEH,  $\text{κατακληρονομέω}$  315: „to become heir and owner“/„to receive a possession among“/„to give as inheritance to sb“. In (eher ungewöhnlicher; vgl. LSJ<sup>9</sup>,  $\text{κατακληρονομέω}$  894) Verbindung mit der Präposition  $\text{ἐν}$  und einer *Sache* als Dativobjekt legt sich hier eher die Übersetzung „to receive a possession among“ (deutsch: „[Erb]besitz erhalten in/bei“; im Folgenden als Übersetzung gewählt) nahe. Vgl. bereits für die Diskussion um das hebräische  $\text{ִׁן}$  Anm. 252 (Kap. 2).

## Frühjüdische Verwendungen

sehen möchte,<sup>83</sup> muss offen bleiben.<sup>84</sup> Erwähnt sei an dieser Stelle noch, dass Papyrus Bodmer eine Lesart („du wirst in allen Völker völlig zerstören“<sup>85</sup>) bietet, die das Motiv des Erbbesitzes Gottes, welches für die Asaf-Psalmen von zentraler Bedeutung ist, durch die Vorstellung vom Krieg Gottes gegen die Völker ablöst und (ähnlich) bei Cyprian<sup>86</sup> und Augustinus<sup>87</sup> belegt ist.<sup>88</sup> Interessanterweise begegnet das an jener Stelle im Papyrus verwendete ἐξολεθρεύω („ausrotten“/„völlig vernichten“) wiederum in den Versen 5 und 11 von Ps 82LXX (Abschluss der Asaf-Komposition).

### 3.2 Qumran

#### 3.2.1 Der Textbefund in 11QMelchisedek

Rezeptionsgeschichtlich interessant ist, dass man bei den (wieder)gefundenen Texten der Qumrangemeinde ebenfalls auf Zitate von Ps 82 stößt, die sich jedoch auf die Verse 1 und 2 (je nur einmal zitiert) beschränken.<sup>89</sup> Sie finden sich in einem Dokument, welches mehrfach den Namen

<sup>83</sup> Vgl. JÜNGLING, Tod der Götter 103.

<sup>84</sup> Vgl. CORDES, Asafpsalmen 206. Sie wurde hier jedoch bereits bei der Behandlung des hebräischen Textes (s. o.) als eher unwahrscheinlich eingestuft.

<sup>85</sup> KT<sup>PapB</sup>, 168: Ἐξολεθρεύσεις ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν. Diese Lesart findet sich auch im Sinaiticus. Vgl. LXX.Gö.Ps<sup>3</sup>, *apparatus criticus* 224.

<sup>86</sup> Cypr., quir. II 28 (CCL 3, 67): ‚*Exsurge, Deus, iudica terram, quoniam tu exterminabis in omnibus gentibus.*‘ Die Vorstellung ist demnach leicht abgewandelt, da mit *exterminare* nicht ein „Zerstören“ der Völker, aber ein „Ausweisen“/„Fortjagen“/„Vertreiben“ gemeint ist. Die Verbindung aus *exterminare* und der Präposition *in*, die wahrscheinlich durch die griechische ‚Vorlage‘ bedingt ist, findet sich ansonsten nicht belegt, so dass zu einem gewissen Grade unklar bleibt, wie hier genau zu übersetzen ist, da eigentlich noch ein direktes Objekt zu erwarten wäre.

<sup>87</sup> Aug., in Ps 81,8LXX en. (CCL 39<sup>2</sup>, 1140): ‚*Quoniam tu disperdes in omnibus gentibus.*‘ Ebd. notiert Augustinus aber, dass einige Codices auch eine andere Lesart bezeugen (die dem LXX-Text entspricht): *Nec praetereundum, quod nonnulli codices habent: ‚Quoniam tu haereditabis in omnibus gentibus‘ ...*

<sup>88</sup> Vgl. CORDES, Asafpsalmen 201.

<sup>89</sup> Das Dokument 11QMelchisedek stellt damit die einzige außerchristliche Refe-

## Qumran

Melchisedek erwähnt und daher das Sigel „11QMelchisedek“ (bzw. „11Q13“<sup>90</sup>) bekommen hat. Dabei handelt es sich, jedenfalls was die nichtbiblischen Texte aus Qumran betrifft, wohl um die einzigen Belege dieses Psalms innerhalb des gesamten qumranischen Schriftencorpus.<sup>91</sup> Vom eigentlichen Manuskript sind ursprünglich 15 Fragmente erhalten,<sup>92</sup> die man verschiedentlich zusammenzufügen versucht hat, so dass aus zehn Fragmenten zwei aufeinander folgende Kolumnen (Kol. 2 f.)

---

renz des Psalms dar, der sich diese Studie im Rahmen eines eigenständigen Abschnitts widmet. Beiträge aus *Targum* und *Midrasch* können leider nicht oder nur marginal zur Sprache kommen.

<sup>90</sup> = Textnummer 13 aus der Höhle 11. Im Folgenden sei das Dokument abgekürzt mit „11QMelch“ zitiert. Für den vollständigen Beleg wird zudem noch die Angabe der Kolumne sowie die der Zeile jeweils mit arabischen Ziffern notiert (Bsp.: 11QMelch 2,1 = 11QMelchisedek, zweite Kolumne, erste Zeile). Bei der Kolumnenangabe stößt man in der Literatur bisweilen auch auf römische Ziffern.

<sup>91</sup> Vgl. III 177 MAIER sowie VANDERKAM/FLINT, Meaning 433. Daher wohl findet sich bei GLESSMER, Liste, auch kein Eintrag zu Ps 82. In den biblischen Texten vom Toten Meer, die Teile der hebräischen Bibel oder Abschnitte aus biblischen Büchern wiedergeben, findet sich der gesamte Psalm noch ein weiteres Mal in einer der beiden in Masada gefundenen Psalmrollen (Sigel: „MasPs<sup>ac</sup>“). Vgl. auch VANDERKAM/FLINT, ebd. 420. Die Handschrift MasPs<sup>a</sup> ist dabei insofern von Bedeutung, als sie der erste Beleg für die in Qumran sonst nicht bezeugten Ps 81–85 ist. Vgl. dazu auch FABRY, Psalter in Qumran 143. Zu den nichtbiblischen Belegen sei noch hinzugefügt: Möglicherweise finden sich noch in den *Hodayot* zwei Anspielungen auf Ps 82,3 (1QH<sup>a</sup> 10,36 [par. 4QH<sup>b</sup> 3,3] und 1QH<sup>a</sup> 13,16), da nur dort die Wendung עני ורש („Elender und Armer“) begegnet, die in MT ebenfalls singular ist (s. o.). Es erscheint aber fraglich, ob die beiden Termini als echte Anspielung gelten können. Ich danke Herrn Dipl.-Theol. Matthias Weigold (Institut für Judaistik der Universität Wien, Projekt „The Meaning of Ancient Jewish Quotations and Allusions for the Textual History of the Hebrew Bible“) für diesen Hinweis.

<sup>92</sup> VAN DER WOUDE, Melchisedek 355, spricht ca. 30 Jahre vorher noch ein wenig undifferenziert von „13 Bruchstücken“, STEUDEL, Melchizedek 536, in der aktuellen EnDSS von „fourteen fragments“. Bei der Nummerierung unterscheidet man offensichtlich aber grundsätzlich eine Anzahl von 15 Fragmenten, die sich wiederum teilweise so zuordnen lassen, dass man gegenwärtig nur noch (mit Hilfe von Buchstaben) bis zehn durchnummeriert. Vgl. dazu die Tabelle bei GARCÍA MARTÍNEZ/TICHELAAAR/VAN DER WOUDE, DJD 23, 222, sowie die Fotografien der Textstücke ebd. im Anhang unter „Plate XXVII“.



## Qumran

<sup>3</sup> [דבר השמטה] שמוט כול בעל משה יד אשר יש[ה] ברעהו לוא יגוש את רעהו ואת אחיו כיא קרא] שמטה

[der Sachverhalt des Erlassjahres:] Ein Erlassen eines jeden Gläubigers seines Darlehens, das er gewährt hat [seinem Nachbarn. Nicht soll er seinen Nachbarn und seinen Bruder bedrängen, denn es ist ausgerufen] ein Erlassjahr

<sup>4</sup> לא[ל פשרו] לאחרית הימים על השבויים אשר [ ] ואשר  
für Go[tt. “ (Dtn 15,2) Seine Deutung] bezieht sich auf das Ende der Tage, auf die Gefangenen, von denen gilt, dass [...] und von denen gilt, dass  
<sup>5</sup> מוֹרֵי־הַמָּוֶה הַחֲבָאֵי וְסֹתֵר [ו] וּמַנְחֵלֶת מַלְכֵי צַדִּיק כִּי א [ו] וְהַמָּוֶה נֶחֱלָת מַלְכֵי צַדִּיק  
אשר

ihre Lehrer<sup>99</sup> versteckt und verborgen waren, und aus dem Erbteil des Melchisedek, den[n ...] und sie sind das Erb[teil des Melchise]dek, welcher

<sup>6</sup> וְיָשִׁיבֵמָּה אֱלֹהֵי־הַמָּוֶה וְקָרָא לְהַמָּוֶה דְּרוּר לְעֹזֹב לְהַמָּוֶה [מִשָּׂא] כֹּל עֹוֹנוֹתֵיהֶמָּה ו[כֵן יְהִי] הָהָדָר הַזֶּה

sie zu ihnen zurückbringen wird. Und er ruft für sie die Freilassung aus, um ihnen [die Last] aller ihrer Verschuldungen nachzulassen. Und dies [also wird geschehen]

<sup>7</sup> בַּשְּׁבִיעֵ הַיּוֹבֵל הָרִאשׁוֹן אַחֲרֵ תְשׁוּעָה הַיּוֹבֵלִים וּיּוֹם הַכַּפֹּרִים הָרִשׁוֹן הָאֵלֶּה  
סוף [ה] יו[ב] בל העשירי

in der ersten Woche des Jubeljahres nach neu[n] Jubeljahre. Und der Ta[g der Versöhnung]en is[t] das E[nde des] zehnten [Jo]beljahres,

<sup>8</sup> לְכַפֵּר בּוֹ עַל כּוֹל בְּנֵי [אֹר] ו[אֲנָשֵׁי] [נֹרֵל מַלְכֵי] צַדִּיק [ ] עַל־[הֵם] הָהָת [לפ]י [כ]ול [עש] ותמה כיא

um in ihm zu entsühnen alle die Söhne des [Lichts und die] Männ[er des] Loses des Mel[chi]sedek [...] über sie [...] ge[mä]ß a[ll] ihren [Tate]n, denn

<sup>9</sup> הוּאֵה הַקֵּץ לְשַׁנַּת הַרְצוֹן לְמַלְכֵי צַדִּיק וּלְצַבֵּי [אִיו ע] הֵם קְדוּשֵׁי אֵל לְמַמְשֵׁלֶת מִשְׁפַּט כֹּאשֶׁר כָּתוּב

es ist die Zeit für das Jahr des Wohlgefallens für Melchisedek und für [seine] Heer[scharen, die Nati]on [der] Heiligen Gottes, zu einer Herrschaft von Recht, wie es geschrieben ist

<sup>99</sup> I 362 MAIER übersetzt hier mit „Rebellen“.

## Frühjüdische Verwendungen

10 עליו בשירי דויד אשר אמר אלהים [נצב בעדת אל] בקורב אלהים ישפוט  
ועליו אמר [ו]עליה [ה]

über ihn in den Liedern Davids, der gesagt hat: „Elohim/Der Göttliche [st]eht in der Gem[einde Gottes]; inmitten von Elohim<sup>100</sup>/Göttlichen richtet er (= spricht er Recht).“

(Ps 82,1) Und über ihn he[ißt es: „Und] über [sie<sup>101</sup>]

11 למרום שובה אל ידין עמים ואשר א[מר עד מתי ת]שפוטו עוול לפני רשע[ים]  
תשא[ו] ס[לה]

kehre zurück zur Höhe! Gott richtet/wird richten<sup>102</sup> Völker.“ (Ps 7,8 f.)

Und wenn es he[ißt: „Bis wann wollt ihr] Unrecht richten und das Angesicht von Frevl[e]rn er[heben] (= Frevl[e]r be[vorzugen])? [Se]lah.“

(Ps 82,2)

12 פשרו על בליעל ועל רוחי גורלו אשר [ים בסון[רם] ה מחוקי אל ל[הרשיע]  
Die Interpretation davon betrifft Belial und die Geister seines Loses, di[e] rebellierten durch [ihr] Ab[weichen] von den Vorschriften<sup>103</sup> Gottes, um [Frevl zu verursachen].

13 ומלכי צדק יקום נקם משפטי א[ל] וביום ההואה יצי[ל]מה מיד [בליעל ומיד כול  
רוחי גורלו]

Und Melchisedek vollzieht die Rache der Gerichte Got[tes und an diesem Tag r]et[tet er sie aus der Hand von] Belial und aus der Hand aller G[eister seines Loses.]

14 ובעזרו כול אלי [הצדק וה]ואה א[שר] כול בני אל והפ] [ ]

Und zu seiner Hilfe sind alle Götter/Göttlichen [des Rechts]<sup>104</sup> bereit; [und e]r ist es, d[er ] alle Söhne Gottes, und er wird [...]

<sup>100</sup> Hier als Plural.

<sup>101</sup> Das feminine Enklitikum ה bezieht sich an dieser Stelle auf die עדת אל, die der Verfasser anscheinend mit der עדת לאמים („Versammlung der Völker“) aus Ps 7,8 identifiziert. Vgl. auch GARCÍA MARTÍNEZ/ TIGCHELAAR/VAN DER WOUDE, DJD 23, 231.

<sup>102</sup> Hier liegt jedoch die Wurzel דין („Recht schaffen“/„Recht durchsetzen“//„Gericht halten“) im Vergleich zu 2,10 שפט („schlichten“/„richten“/„entscheiden“// „anklagen“) vor. Letztere auch i. S. v. „regieren“/„herrschen“ (vgl. HALAT<sup>3</sup>, שפט 1499).

<sup>103</sup> I. S. v. „Regel“/„Gebot“//„Gewohnheit“.

<sup>104</sup> Da der Text hier eine Lücke hat, kann man die Ergänzung nur vermuten. VAN DER WOUDE, Melchisedek 365, ergänzt עולמים („lange Zeiten“/„Ewigkeiten“) und begründet das durch ein „angelological vocabulary“. Er übersetzt daher den gesamten Terminus mit „ewige Engel“ (ebd. 359 [Hervorhebung im Origin-

## Qumran

15 הוואת הוואה יום ה[שלום א]שר אמר[ ] ביד ישע]יה הנביא אשר אמר[ ] מה[ ] נאו  
ebendiese. Das ist der Tag des [Friedens, von de]m gesagt [... durch  
Jes]aja, den Propheten, der sprach: „[Wie] schön

16 על הרים רגל[ ]י[ ] מבש[ ]ר[ ]ם[ ] שמיע שלום מב[ ]שר טוב משמיע ישוע[ ] ה[ ] א[ ]ומר לציין  
[מלך] אלוהיך

sind die Füße eines Frieden [ver]kündenden Bot[en] auf den Bergen, ei-  
nes Bo[ten von Gutem, der verkündet He[il], indem er zu Zion sagt: Dein  
Elohim/Göttlicher [ist König].“ (Jes 52,7)

17 פשרו ההלימ[ ]המה[ ]הנביאי[ ]ם[ ]המה א[ ] מ[ ] לכול[ ]ו[ ]  
Seine Deutung: Die Berge [sind] die Prophet[en]; sie [...] in Bezug auf  
alles [...]

18 והמבשר הו[ ]אה[ ]משיח הרו[ ]ח[ ] כאשר אמר דנ[ ]יאל עליו עד משיח נגיד שבועים  
שבעה ומבשר[ ]

Und der Bote i[st] der Gesalbte des Geis[tes], [über den] Dan[iel] gesagt  
hat: „Bis zum gesalbten Fürsten sind es sieben Wochen.“ (Dan 9,25) Und  
Bote von]

19 טוב משמי[ ]ע ישועה[ ]הוואה הכתוב עליו אשר [ ]  
Gutem, verkündi[gend Hilfe], das ist es, was über ihn geschrieben ist, von  
dem [...]

20 לנח[ ]ם[ ]ה[ ]אבלים פשרו[ ]ל[ ]ה[ ]שכילמה בכול קצי הע[ ]ולם[ ]  
„um zu trös[ten] [Trauernde“ (Jes 61,2). Seine Deutung:] Sie zu [un]ter-  
richten in allen Zeiten der W[elt]

21 באמת למ[ ] מ[ ] א[ ]  
in Wahrheit zu [...]

22 [ ] הוסרה מבליעל ותש[ ]וב [ ] נק[ ]  
[...] wurde sie entfernt von Belial und kehrt zur[ück, um ...]

23 [ ] במשפט[ ]י[ ] אל כאשר כתוב עליו[ ] אומר לצי[ ]ין מלך אלוהיך [צי[ ]ין ה[ ]יאה]  
[...] in den Gericht[en] Gottes, wie geschrieben ist über ihn: „[Er sagt  
zu Zi]on: Dein Elohim/Göttlicher ist König.“ (Jes 52,7) [Zi]on i[st]

nal)). Der an dieser Stelle wiedergegebene Text ergänzt hier im Sinne einer An-  
spielung auf Jes 61,3 (vgl. GARCÍA MARTÍNEZ/TIGCHELAAR/ders., DJD 23,  
225.232), wo aber eigentlich von den אילי הצדק („Terebinthen“/„Eichen der Ge-  
rechtigkeit“) die Rede ist. Möglicherweise soll einfach klargestellt werden, dass  
es sich bei den hier erwähnten אלי (einzige Pluralform in dieser Kolumne unter  
den neun Belegen) auf jeden Fall nicht um mehrere Götter (אל wird exklusiv nur  
für JHWH verwendet) handelt, sondern um himmlische Wesen, was eine Deu-  
tung auf Engel nahelegen würde.

## Frühjüdische Verwendungen

24 [עדת כול בני הצדק המה] מקימו [י] הברית הסרים מלכת [בד] ר'ך העם ואל[ו] ה'ך  
הואה

[die Versammlung von allen Söhnen des Rechts, die] den Bund errichten, die abweichen von dem Wandeln [auf dem W]eg des Volkes. Und „Dein El[o]him/Göttlicher“ ist

25 [מלכי צדק אשר יצי]ל[מה מו]ך בליעל ואשר אמר והעברתמה שו[פ]ר  
ב[כול] [א]ר'ך

[... Melchisedek, der sie rett]en [wird aus der Han]d Belials. Und wenn es heißt: „Und lasst hindurchschallen ein Schofarho[rn] im ganzen [La]nde [...“].

## 3.2.2 Psalm 82 im eschatologischen Kontext: אֱלֹהִים als Engel

Ohne zu stark auf Details der Übersetzung und auf sicherlich zu diskutierende Textrekonstruktionen<sup>105</sup> zu rekurrieren, soll der Fokus peu à peu auf die Frage nach dem hier gebotenen Verständnis des Psalms resp. seiner beiden Einzelverse gelegt werden:<sup>106</sup> Die Zitation erfolgt im Kontext einer eschatologischen Beschreibung über das „Ende der Tage“<sup>107</sup> im „zehnten [Jo]beljahr“<sup>108</sup>, dem letzten Jubiläum einer insgesamt auf 490 Jahre kalkulierten Endzeit.<sup>109</sup> Dieser Zeitraum wird durch thematische

<sup>105</sup> Vgl. dazu en détail den *apparatus criticus* bei GARCÍA MARTÍNEZ/TICHELAAR/VAN DER WOUDE, ebd. 226–229.

<sup>106</sup> Als Entstehungszeit des Dokuments wird die Zeitspanne zwischen 75 und 50 v. Chr. angenommen. Vgl. ebd. 223. FABRY, Psalter in Qumran 146, dehnt die Zeitspanne sogar bis 25 v. Chr. aus. Eine sehr frühe zeitliche Einordnung möchte hingegen BEUTLER, Argumentation 106, vornehmen (2. Jh. v. Chr.).

<sup>107</sup> 2,4: אהרית הימים. Da die Qumrantexte im Unterschied zu MT nicht (nachträglich) vokalisiert wurden, erfolgt die Wiedergabe der hebräischen Termini in diesem Abschnitt ebenfalls unvokalisiert.

<sup>108</sup> 2,7: ס[ו]ך [ה]י[ו]ן בל העשירי.

<sup>109</sup> Die Berechnung beruht im Wesentlichen auf den 70 Jahrwochen zu je sieben Jahren aus Dan 9,24–27 (es ergibt sich demnach eine Zeitspanne von zehn Jubiläen [10 × 49]), die in dem hier betrachteten Textabschnitt auch selbst zitiert wird. Bei dem Daniel-Zitat handelt es sich, nebenbei bemerkt, wohl um „the oldest known explicit citation from the *Book of Daniel*“ (STEUDEL, Melchizedek 536 [Hervorhebungen im Original]).

## Qumran

*Pescharim*<sup>110</sup> (oder besser: *Midraschim*<sup>111</sup>) zu Versen aus den Büchern Levitikus, Deuteronomium, Jesaja und dem Buch der Psalmen näher beschrieben, die mit einer ‚Schrifteinleitungsformel‘<sup>112</sup> eingeführt werden.<sup>113</sup> Eine zentrale Rolle scheint in diesem Ereigniszusammenhang die Person Melchisedeks zu spielen, dem dieses Dokument seine Bezeichnung verdankt. Sein Name wird allein in dieser zweiten Kolumne von 11QMelch sechsmal erwähnt, wohingegen er in der Hebräischen Bibel nur an zwei Stellen auftritt: Gen 14,18–20 sowie Ps 110. Prominent ist sein Name hingegen im Hebräerbrief,<sup>114</sup> dem einzigen neutestamentlichen Text, der ihn erwähnt.<sup>115</sup> Gemäß der Genesis-Stelle war Melchisedek „König von Salem“<sup>116</sup> und „Priester des höchsten Gottes“<sup>117</sup>, der Ab-

<sup>110</sup> BERRIN, *Pescharim* 644: „A type of biblical interpretation found in the Qumran scrolls in which selected biblical texts are applied to the contemporary sectarian setting by means of various literary devices, the word *pesher* (pl. *pescharim*) may refer either to the employment of the technique itself or to a genre comprised of a series of such interpretations.“ (Hervorhebungen im Original).

<sup>111</sup> Während GARCÍA MARTÍNEZ/TIGCHELAAR/VAN DER WOUDE, DJD 23, 222, hier ebenfalls von „thematic *pescharim*“ (Hervorhebung im Original) sprechen, möchten VANDERKAM/FLINT, *Meaning* 223, lieber abschwächend von „thematic *commentaries*“ (Hervorhebung CGU) reden, weil es sich nicht, wie bei einem *Pescher* üblich, um einen kontinuierlichen Kommentar zu einem Schrifttext handle. Ich folge in der Frage der Zuordnung, sofern man sie denn vornehmen möchte, COLLINS, *Eschatology* 257, der von 11QMelch ebenfalls als Beispiel für „*midrashic texts*“ (Hervorhebung CGU) spricht. Auf diesen Punkt wird gegen Ende noch einmal begründend einzugehen sein (s. u.). Zur Abgrenzung zu den *Pescharim* vgl. auch FRAADE, *Midrashim* 549–551.

<sup>112</sup> In den meisten Fällen וְאִשֵּׁר אָמַר. Vgl. VAN DER WOUDE, Melchisedek 360. Hier aber durchaus auch variiert (2,18) oder elliptisch (2,2.10). Zu klären wäre dann aber noch, wer oder was genau als Subjekt zu אָמַר in Frage kommt: Gott, die Schrift, Mose (bei einem Zitat aus der Tora), ein Prophet (bei Zitaten aus prophetischen Büchern) oder David (bei Psalmziten)? Zur Diskussion vgl. ebd. 360 f.

<sup>113</sup> Darüber hinaus kann es natürlich noch weitere *Schriftanspielungen* geben, die hier aber nicht näher ausgewiesen sind.

<sup>114</sup> Hebr 5,6.10; 6,20; 7,1.10 f.15.17 (explizite Nennungen des Eigennamens).

<sup>115</sup> Zu weiteren Belegen in den Apokryphen (des Alten Testaments), bei Philo, Josephus, in gnostischen Texten, in den *Targumim* und in rabbinischer Literatur vgl. STEUDEL, Melchizedek 535–537.

<sup>116</sup> מְלִיִּךְ שָׁלֵם. Die spätere Tradition verband Salem dann mit Jerusalem.

<sup>117</sup> כֹּהֵן לְאֵלֵי עֵלְיוֹן.

## Frühjüdische Verwendungen

ram segnete, nachdem dieser über Kedor-Laomer gesiegt hatte.<sup>118</sup> Ps 110 betont – ohne dass hier in eine nähere exegetische Diskussion eingestiegen werden soll – offensichtlich diese priesterliche Dimension (des Königtums) im Rahmen eines Schwures JHWHs, der in Vers 4 zitiert wird: „Du (bist) Priester in Ewigkeit gemäß der Weise (des) Melchisedek.“<sup>119</sup> Aufgenommen ist dieses Motiv wiederum im Hebräerbrief in den Kapiteln 5 bis 7, die Christus als Hohenpriester kennzeichnen, indem er u. a. mit Melchisedek in Verbindung gesetzt wird.<sup>120</sup>

Nimmt man nur einmal die Aussagen des vorliegenden Dokuments in Augenschein,<sup>121</sup> wird deutlich, dass Melchisedek irgendeine Art von eschatologischer Retterfunktion zu eigen ist.<sup>122</sup> Aussagen zu seinen etwaigen (hohen)priesterlichen Eigenschaften, wie sie im Alten und Neuen Testament belegt sind, finden sich zumindest in diesem Dokument nicht.<sup>123</sup> Da er die endzeitliche Rache Gottes gegenüber Belial und dessen Geistern ausführt (2,13),<sup>124</sup> agiert Melchisedek somit in einem göttlichen Auftrag, bei dem ihm Engel (2,14) als Hilfe zur Seite stehen.<sup>125</sup> Steigt man

<sup>118</sup> Die kurze Abram-Melchisedek-Passage ist dabei eingefügt in die Erzählung über Abrams Treffen mit dem König von Sodom.

<sup>119</sup> אֲתָהּ כֹהֵן לְעוֹלָם עַל־דְּבָרָהּי מִלְכִּי־צֶדֶק.

<sup>120</sup> So z. B. durch die Zitation von Ps 110,4 (korrekter: 109,4LXX) in Hebr 5,6.

<sup>121</sup> Und dabei soll es an dieser Stelle belassen werden. Ich bin mir bewusst, dass der hier angeschnittene eschatologische Themenkomplex in Bezug auf die Qumrangemeinde natürlich umfangreicherer Quellenanalysen bedürfte.

<sup>122</sup> [במה] jeweils in 2,13 und 2,25 in Bezug auf Melchisedek. Vgl. auch 2,6 mit dem Terminus דְּרוּר, der die eschatologische Befreiung meint. Vgl. VAN DER WOUDE, Melchisedek 363. דְּרוּר bezeichnet eigentlich die Freilassung von Sklaven im Sabbatjahr (vgl. HALAT<sup>3</sup>, דְּרוּר<sub>III</sub> 221), doch zeigt bspw. die Übersetzung dieses Begriffs in der LXX mit ἀφεσις an den Stellen Lev 25,10 und Jes 61,1 an, dass zu der Zeit ein sündenvergebender Aspekt zur Wortbedeutung hinzugetreten ist. Textimmanent wird diese Bedeutung auch in 2,6 expliziert, wenn von der Befreiung von Verschuldungen (עוֹנוֹת) die Rede ist.

<sup>123</sup> DE JONGE/ders., 11QMelchizedek 306: „We must conclude that 11QMelch gives no certain references to a (high-)priesthood of Melchizedek. He is so much ‚God’s warrior‘ that his priestly activities remain completely in the shadow.“

<sup>124</sup> יָקוּם נִקְמָם מִשְׁפָּטֵי אֱלֹהִים.

<sup>125</sup> Zur Diskussion um die [הַצֶּדֶק] אֱלֹהִים in 2,14 vgl. auch Anm. 104 (in diesem Kap.). Bei den אֱלֹהִים in der gleichen Zeile ist der Bezug wegen des Textverlustes nicht mehr klar. Inhaltlich könnte eine Nähe zu den אֱלֹהִים bestehen, so dass hier auch Engelwesen bezeichnet würden.

## Qumran

im Rahmen dieser ‚Angelologie‘ nun einmal näher in die Terminologie ein, landet man unweigerlich bei der für die Gesamtuntersuchung relevanten Frage nach der Deutung des Psalmzitats. Aus eben diesem Grunde soll sich die nun anschließende Diskussion in erster Linie auf die beiden Verszitate konzentrieren, obschon das Dokument an dieser Stelle inhaltlich sicherlich noch weiter zu erörtern wäre.

Folgt man den verschiedenen Schriftziten des Dokuments, fällt auf, dass in den Fällen von Dtn 15,2 und Ps 7,9 das Tetragramm jeweils mit der Bezeichnung אֱלֹהִים wiedergegeben ist.<sup>126</sup> Infolgedessen werden mit hoher Wahrscheinlichkeit auch die übrigen אֱלֹהִים-Belege, die sich nicht in einem Zitat finden, auf JHWH verweisen.<sup>127</sup> Damit ist automatisch die Frage nach der Abgrenzung zu אֱלֹהִים gestellt, gerade weil beide Begriffe in 2,10 im Zitat von Ps 82,1 gleichzeitig anzutreffen sind.<sup>128</sup> *Crux interpretum* ist gerade die Frage nach dem Bezug von עֲלֵיוֹ, welches das Zitat in 2,10 einleitet und einen Hinweis auf die Bedeutung des (in dieser Kolumne) ersten אֱלֹהִים-Belegs geben könnte. Inhaltlich verwoben ist diese Frage nämlich im Hinblick auf die Eschatologie der Qumran-gemeinde mit dem ungelösten Problem,

„whether the one who announces the release in the first week of the tenth jubilee ... is identical with Melchizedek, who will bring about the release at the end of the tenth jubilee ..., or whether they are two distinct figures.“<sup>129</sup>

Das Subjekt der Verbformen in 2,6 kann man zwar in der Person des Melchisedek sehen, dennoch ist diese Deutung wegen der Textlücke am Ende von 2,5, auf die sich wiederum die Relativpartikel אשר bezieht, nicht

<sup>126</sup> Der Vorgang der Vermeidung des Tetragramms stellt für die Qumrantexte keine Seltenheit dar. Vgl. RÖSEL, Names of God 601.

<sup>127</sup> Dieser Terminus war auch in anderen Texten (im Sinne eines Appellativums) das am meisten gebrauchte Substitut für Gott. Vgl. ebd. 602.

<sup>128</sup> Der Terminus begegnet hier insgesamt fünfmal (2,10.16.23 f.), jedoch immer nur im Rahmen der Schriftzitate. I 362 f. MAIER übersetzt die singularischen אֱלֹהִים-Belege konsequent mit „Gott“ und den einzigen pluralischen Beleg in 2,10 mit „inmitten Göttlicher“. DE JONGE/VAN DER WOUDE, 11QMelchizedek 303, bieten für אֱלֹהִים sowohl im Singular als auch im Plural „the heavenly one(s)“ und GARCÍA MARTÍNEZ/TIGCHELAAR/VAN DER WOUDE, DJD 23, 229 f., übersetzen „God“, wobei sie das erste אֱלֹהִים in 2,10 unübersetzt lassen.

<sup>129</sup> STEUDEL, Melchizedek 536.

## Frühjüdische Verwendungen

ganz sauber. Wäre diese Deutung beim ersten Verbum<sup>130</sup> zumindest noch denkbar, so kommt man beim zweiten<sup>131</sup> hingegen nicht an der Frage vorbei, ob nicht ein Bezug auf denjenigen möglich wäre, der die Befreiung ankündigt, sie jedoch nicht durchführt. Dafür könnte sprechen, dass die Formulierung וְקָרָא לְהַמְהַר דְּרוּר in 2,6 möglicherweise eher Jes 61,1 entlehnt ist als Lev 25,10,<sup>132</sup> so dass der im Jesaja-Vers auftretende Gesalbte Gottes vom Verfasser hier erstens als Subjekt angesehen und zweitens mit dem (Freuden)boten aus Jes 52,7 identifiziert werden würde.<sup>133</sup> Mit dem Gesalbten als Verkündiger von Gutem und Heil (2,16) wäre dann eher eine prophetische als eine politische Gestalt gemeint,<sup>134</sup> hinter der sich möglicherweise der „Lehrer der Gerechtigkeit“<sup>135</sup> verbergen könnte.<sup>136</sup> Da der Textabschnitt jedoch einleitend noch keine explizite Unterscheidung zwischen einem Gesalbten und Melchisedek trifft, wird man das Subjekt zur Verbform wohl unbestimmt lassen müssen.<sup>137</sup>

Dennoch kann man bei der Frage nach dem Bezug von עָלִיּוּ in 2,10 zu einer Antwort kommen, die mit Melchisedek eine hohe Wahrscheinlichkeit für sich verbuchen kann. Grammatikalisch ist diese Relation unproblematisch, da Melchisedek ein männlicher Personennamenname ist, der durch das enklitische Personalpronomen וְ der 3. Person Singular Masku-

<sup>130</sup> יְשִׁיבָמָה.

<sup>131</sup> קָרָא.

<sup>132</sup> וְקָרָאֵם bezieht sich in der Levitikusstelle zudem (als Aufforderung) auf mehrere Personen (2. Person Plural), wohingegen bei Jesaja der Gesalbte als Einzelperson seinen göttlichen Auftrag kundtut. קָרָא in 2,6 ist ebenfalls deutlich 3. Person Singular.

<sup>133</sup> Vgl. zudem 2,18: [וְהוּמְבָשֶׁר הוּא] מְשִׁיחַ הָרוּחַ (Identitätsaussage mit Bezug auf Danielstelle).

<sup>134</sup> Vgl. auch VAN DER WOUDE, Melchisedek 367, mit dem weitergehenden Hinweis auf die Mehrdeutigkeit des Messiasbegriffs auch in neutestamentlicher Zeit.

<sup>135</sup> I. d. R. מוֹרֵה הַצְּדִק. Vgl. ansonsten KNIBB, Teacher of Righteousness 918.

<sup>136</sup> Vgl. STEUDEL, Melchizedek 536. Die grundsätzliche Problematik von 11QMelch ist in der Relation zwischen Botem (מְבָשֶׁר) und Gesalbtem (מְשִׁיחַ) zu sehen, die textimmanent nicht befriedigend zu klären ist. Sie wird hier auch nicht weiter verfolgt werden können. Vgl. dazu u. a. DE JONGE/VAN DER WOUDE, 11QMelchizedek 306–308, mit Hinweisen aus weiteren qumranischen Schriften. Das Interessante ist nämlich, dass, sofern die Lesart in 2,18 korrekt sein sollte, hier erstmals ein Prophet als „Gesalbter“ bezeichnet werden würde.

<sup>137</sup> Vgl. GARCÍA MARTÍNEZ/TIGCHELAAR/VAN DER WOUDE, DJD 23, 231.

## Qumran

linum vertreten werden würde. Ferner spricht inhaltlich dafür, dass mit עליו eine Aussage über denjenigen gemacht werden soll, von dessen „Erbteil“<sup>138</sup> und „Los“<sup>139</sup> bereits die Rede war und für den und dessen „Heer[scharen]“<sup>140</sup> – die „[Nati]on [der] Heiligen Gottes“<sup>141</sup> – es am Ende des zehnten Jubiläums ein „Jahr des Wohlgefallens“<sup>142</sup> gibt. Das Zitat aus Ps 82,1 wird folglich über Melchisedek,<sup>143</sup> dessen Auftreten am Ende der Tage beschrieben wird, ausgesagt.<sup>144</sup> Folglich wird auf ihn Bezug genommen, wenn von dem ersten אלוהים gesprochen wird, welches dann auch mitnichten mit „Gott“ i. S. v. „JHWH“ übersetzt werden kann,<sup>145</sup> da diesem ja ‚exklusiv‘ der Begriff אל vorbehalten ist. Zudem ließe sich dann nur schwer nachvollziehen, weshalb im gleichen Textzusammenhang Gott einmal mit אל und einmal mit אלוהים bezeichnet werden sollte. Ferner ist 2,13 ein Beleg dafür, dass Melchisedek im Auftrag Gottes (אל)

<sup>138</sup> נחלה.

<sup>139</sup> גורל. Natürlich unter der Prämisse, dass man die Rekonstruktion des Namens als Melchisedek akzeptiert. Die Rede von einem Erbe (jedoch in Bezug auf Gott) scheint in den Qumrantexten geläufig zu sein. Vgl. VAN DER WOUDE, Melchisedek 364.

<sup>140</sup> צב[אי].

<sup>141</sup> אל. „Heilige Gottes“ spielt dabei sehr wahrscheinlich auf Engel an und wird in den meisten Fällen durch die Terminologie in anderen Dokumenten bestätigt. Vgl. MACH, Angels 24–27. Melchisedek wird mit diesen folglich in enger Verbindung gesehen, da es sich bei den „Heer[scharen]“ ja um *seine* handelt.

<sup>142</sup> שנת הרצון.

<sup>143</sup> GARCÍA MARTÍNEZ/TIGCHELAAR/VAN DER WOUDE, DJD 23, 231, halten gar einen Bezug zu משפט für möglich, was jedoch nicht einleuchtet, da dann ein feminines Enklitikum bei der Präposition על zu erwarten sein müsste. Eher wäre dann noch ein Bezug auf מושלה in dem Satzteil denkbar, wenn man dahinter das maskuline Substantiv משל („Herrschaft“) vermutet. Damit bekäme man aber wiederum das Problem, dass das Zitat im Hinblick auf dieses Abstraktum ausgesagt würde, was in dem Kontext als unwahrscheinlich gelten kann, da der Bezug auf eine Person näherliegt.

<sup>144</sup> Folglich bezieht sich rein logisch das zweite עליו am Ende von 2,10, welches Ps 7,8f. einleitet, auch auf ihn.

<sup>145</sup> Es zeigt sich also im Vergleich zu MT (s.o. 2.2) eine deutliche Bedeutungsver-schiebung.

## Frühjüdische Verwendungen

handelt, so dass ebenfalls nicht behauptet werden kann, dass Gott und Melchisedek hier identisch seien.<sup>146</sup>

Wie ist אֱלֹהִים nun aber zu deuten, wenn eine Qualifizierung als „Gott“ ausscheidet? Ein möglicher Hinweis wäre mit großer Wahrscheinlichkeit in 2,24f. zu erwarten gewesen, da hier offenkundig eine Deutung von אֱלֹהִים[ן] gegeben werden sollte, die wohl im Hinblick auf Melchisedek geschrieben wurde.<sup>147</sup> Dass es sich bei ihm um eine irdische Gestalt handelt, scheint nicht nur wegen des eschatologischen Diskurses wenig wahrscheinlich, sondern auch aufgrund der Melchisedek zugeschriebenen ‚Handlung‘: Stehend in der Versammlung Gottes<sup>148</sup> richtet er als Elohim inmitten von Elohim (2,10), die des unrechten Richtens und des Begünstigens von Frevlern bezichtigt werden (2,11). Die beiden Verszitate aus Ps 82, das sei hier kurz eingeschoben, können dabei – natürlich nur hinsichtlich des (in Teilen rekonstruierten) Konsonantentextes – als (nahezu) identisch mit MT gelten.<sup>149</sup> Demzufolge ist die Textwiedergabe, wenn man MT – und davon wird hier ausgegangen – als Basis ansieht,<sup>150</sup> in diesem Falle als äußerst zuverlässig zu charakterisieren.<sup>151</sup> Da dem-

<sup>146</sup> Vgl. VAN DER WOUDE, Melchisedek 368.

<sup>147</sup> Vgl. ebd. 366 sowie GARCÍA MARTÍNEZ/TIGCHELAAR/ders., DJD 23, 233, die die Rekonstruktion des Namens „Melchisedek“ wenigstens für plausibel halten, ob schon die Interpretation von אֱלֹהִים[ן] (textlich) verloren ist.

<sup>148</sup> Unter El wird hier daher wohl eindeutig (der Gott) JHWH verstanden.

<sup>149</sup> Abgesehen von den Fällen, in denen von *scriptio plena* auszugehen ist, finden sich geringe Abweichungen gegenüber MT in folgenden zwei Fällen: beim Substantiv עוֹלָם (2,11; Ps 82,2) sowie bei der Wendung בְּקִרְבֵּנוֹ (2,10; Ps 82,1). Man wird an diesen Stellen jedoch wohl von orthographischen Varianten ausgehen dürfen. Vgl. dazu auch FLINT, Variant Readings 349.

<sup>150</sup> Zur komplexen Frage der Textentwicklung der Hebräischen Bibel und ihrem Verhältnis insbesondere zu den (biblischen) Texten aus Qumran vgl. VANDERKAM/FLINT, Meaning 103–153, bes. 140–153.

<sup>151</sup> MT ist natürlich in seiner (vokalisierten) Form eine Arbeit der Masoreten aus der Zeit des Mittelalters (hier: ca. 700–1000 n. Chr.), die bspw. im ältesten (bis vor seiner Zerstörung im Jahre 1947) vollständigen Manuskript der Hebräischen Bibel, dem Codex Aleppo (ca. 925/930 n. Chr.), erhalten ist. BHS<sup>5</sup> beruht hingegen auf dem (ebenfalls vollständigen) Codex Leningradensis (B 19<sup>A</sup>; ca. 1008 n. Chr.). Somit bestätigt streng genommen der protomasoretische Qumrantext die sehr gute Qualität der Textüberlieferung der Hebräischen Bibel, so dass man korrekterweise sagen müsste, dass Ps 82,1 f.MT als (nahezu) identisch mit seiner Zitation in 11QMelch 2,10f. anzusehen ist.

## Qumran

nach keine Veränderungen auf der reinen Textebene (Auslassungen, Umstellungen u. Ä.) festzustellen sind, ist nun nach möglichen Abweichungen inhaltlicher Art zu fragen, wobei der Terminus אֱלֹהִים eine zentrale Rolle zu spielen scheint. Dieser bildete ja bereits in der obigen Übersetzung der zweiten Kolumne von 11QMelch (insbesondere im Rahmen des Psalmzitats in 2,10) einen ‚neuralgischen Punkt‘. Im Übrigen kann die Übersetzung (wie auch die des zweiten Verszitats selbst [2,11]) des Terminus אֱלֹהִים aber als unproblematisch gelten, sofern man selbstverständlich die vorgeschlagene Textrekonstruktion akzeptiert.

Der Einschub zum Verhältnis des protomasoretischen Qumrandokuments zu MT wirft die Interpretationsfrage folglich auf die inhaltliche Ebene zurück, die hier letztlich über eine adäquate Übersetzung von אֱלֹהִים entscheiden muss. Dass Ps 82 mit zwei (vollständigen) Versen dabei nur sehr ‚selektiv‘ rezipiert wird, weist erstens auf die Art und Weise hin, wie mit ihm als Text umgegangen wird, und ist zweitens ein typisches Kennzeichen für den ‚midraschartigen‘ Text 11QMelch selbst. Unproblematischer wäre es dabei wohl, wenn man von einem (wie auch immer gearteten) ‚schriftauslegenden‘ Text sprechen würde, da die Frage nach der Zuordnung zu einer bestimmten Textsorte hier immer ein Stück unscharf bleiben wird. Das bezeugen bereits die unterschiedlichen Zuschreibungen in der Sekundärliteratur.<sup>152</sup> Letztlich ist eine derartige ‚literarische Kategorisierung‘ auch nur bedingt hilfreich, da sie in Reinform ohnehin fast nie anzutreffen sind. 11QMelch verhält sich hier nicht anders, um es an den Zitaten aus Ps 82 zu verdeutlichen: Im Rahmen eines Themas (Vorstellung vom zehnten Jubiläum/‚Eschatologie‘) wird ein Schrifttext (neben anderen) zitiert, der dann i. S. einer „hidden message“<sup>153</sup> auf die (zukünftige) Situation der eigenen Gruppe gedeutet wird (Befreiung derjenigen, die zum Los des Melchisedek gehören). Insofern könnte tatsächlich von einem (thematischen) *Pescher* die Rede sein.<sup>154</sup> Demgegenüber könnte eingewendet werden, dass es sich ja gerade nicht

<sup>152</sup> Vgl. Anm. 110f. (in diesem Kap.). Dem Themenkomplex der qumranischen Schriftinterpretation ist ohnehin eine gewisse Unübersichtlichkeit nicht abzusprechen, wie BERNSTEIN, *Interpretation* 377, bemerkt: „Classifying the types of biblical interpretation that are found at Qumran is more difficult than [sic!] surveying its genres or describing its methodologies.“

<sup>153</sup> Ebd. 378.

<sup>154</sup> Vgl. ebd. 379f. Der *terminus technicus* פֶּשֶׁר begegnet in 2,12 zumindest ebenfalls,

## Frühjüdische Verwendungen

um einen kontinuierlichen Kommentar zu mehreren Passagen desselben biblischen Buches handelt, wie es z. B. im *Pescher* zum Buch der Psalmen klassisch der Fall ist.<sup>155</sup> In dieser Hinsicht läge dann wiederum eine Zuordnung zu den *Midraschim* im allgemeinen Sinne einer ‚aktualisierend-interpretierenden‘ Schriftauslegung unter Bezugnahme auf verschiedene Bücher der Hebräischen Bibel näher.<sup>156</sup>

Vor dem Hintergrund dieser ‚kategorialen‘ Überlegungen erscheinen nun aber gerade zwei inhaltliche Überlegungen wahrscheinlich: Zunächst deuten die *pescherartigen* Elemente des Dokuments auf eine spezielle Deutung des אֱלֹהִים-Terminus als (himmlisches) Engelwesen hin, die damit eindeutig von MT abweicht.<sup>157</sup> Sodann muss davon ausgegangen werden, dass die Verse 1 und 2 bewusst für diesen Zusammenhang ausgewählt wurden, so dass hier nicht mit einem unterschweligen ‚Mithören‘ des ganzen Psalms zu rechnen ist.<sup>158</sup> Melchisedek wird als eschatologische Retterfigur skizziert, die diejenigen, die zu seinem Los gehören, vor Belial und dessen Geistern rettet. Dass Melchisedek dabei im Auftrag Gottes handelt, wird in 2,13 explizit benannt, wenn er die „Gerichte Got[tes]“ vollzieht. Im Rahmen des Zitats von Ps 82,1 in 2,10, welches ihn als einen in der Versammlung „Gottes“ (אֱלֹהִים) Stehenden vorstellt, der inmitten anderer „Göttlicher“ (אֱלֹהִים) richtet, mag man eine derartige Beauftragung durch Gott dann rückblickend höchstens angedeutet sehen.<sup>159</sup> Diesen „Göttlichen“ wird (wie in MT) der Vorwurf des ungerechten Richtens verbunden mit dem der Begünstigung von Frevlern gemacht (2,11), wobei abschließend sogar das Pausenzeichen des Psalmverses mitzitiert wird. Das mag Zufall sein, doch könnte man darin

---

ist hier aber mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht als Hinweis auf den entsprechenden literarischen Typus zu verstehen.

<sup>155</sup> Vgl. ders., *Pesher Psalms*. Insgesamt hat man 17 oder 18 *Pesharim* zu Propheten und Psalmen identifizieren können. Übersicht bei VANDERKAM/FLINT, *Meaning* 222.

<sup>156</sup> Vgl. FRAADE, *Midrashim* 549.

<sup>157</sup> Vgl. bereits Anm. 145 (in diesem Kap.).

<sup>158</sup> Dieser Problematik wird insbesondere im Kontext des Johannesevangeliums (s. 4.1.3) nachzugehen sein.

<sup>159</sup> Aus der *constructus*-Form ע[ה]ר[ת] ist nämlich zunächst einmal nur eine Bestimmung des Ortes abzuleiten. Beim Bezugswort אֱלֹהִים handelt es sich an dieser Stelle ja streng genommen um eine Rekonstruktion.

## Qumran

auch einen Hinweis dafür sehen, dass diese durch den Psalm insinuierte innere Zäsur<sup>160</sup> hier bewusst verstärkend aufgenommen wird, um dadurch seine Bedeutung innerhalb des eschatologischen Kontextes besser hervortreten zu lassen. Offenkundig geht es bei dem Vorwurf an die **אלוהים** nämlich nicht – so ja Ps 82,3 f. – um eine Aufforderung zur Hinwendung an Elende und Schwache, um diese aus ihren ungerechten Verhältnissen zu befreien,<sup>161</sup> sondern um die Charakterisierung derjenigen, die zu Belial gehören,<sup>162</sup> als ‚böse‘, da sie von den Vorschriften Gottes abgewichen sind, um Frevel<sup>163</sup> zu verursachen (2,12). Der Text bietet demzufolge bezüglich des zweiten Verszitats aus Ps 82 eine explizite Deutung.<sup>164</sup> Diese lässt ferner deutlich werden, dass der Fragevorwurf – in Abgrenzung zur oben erläuterten Deutung im Psalm selbst – eher eine rhetorische Sinnspitze trägt. Aufgrund des *endzeitlichen* Diskurses muss doch die Frage „Wie lange noch?“ obsolet erscheinen. Zudem scheint der inhaltliche Vorwurf des Sprechens von Unrecht<sup>165</sup> und des Bevorzugens Gottloser eher auf das Faktum des Abweichens von einer festgelegten Ordnung<sup>166</sup> abzielen, das den ‚Grundcharakter‘ von Belials<sup>167</sup> Handeln in dieser Welt kennzeichnet. Dieses wiederum deckt sich inhaltlich mit der Aussage von Ps 82,2, da dort Recht nicht nur in Unrecht verkehrt wird, sondern das Unrecht sogar als Recht ausgegeben wird – ein Zeichen

<sup>160</sup> Sie wird an dieser Stelle im Psalm heute i. d. R. als deplatziert angehen. Vgl. bereits Anm. 128 (Kap. 2).

<sup>161</sup> Um Befreiung geht es im Kontext von 11QMelch zwar auch, aber auf der *eschatologischen* Ebene in einem doppelten Sinne: Befreiung von Verschuldungen verbunden mit einer Befreiung von der Herrschaft Belials.

<sup>162</sup> In 2,12 wird dieser Bezug klar hergestellt: **ועל רוחי גורליו פשרו על בליעל ועל רשע**.

<sup>163</sup> Hier wohl als (kausativer) Hifil abgeleitet von der Wurzel **רשע** bedeutet es auch „sich schuldig machen“ oder „schuldvoll handeln“. Vgl. HALAT<sup>3</sup>, **רשע** 1207 f.

<sup>164</sup> **פשרו** („die Deutung davon“). Beim ersten Zitat erweist sich die Deutung nämlich zunächst als nicht offensichtlich, weil es den Bezug von **עליו** zu klären gilt (s. o.).

<sup>165</sup> **שפוטו עוול**.

<sup>166</sup> **חוק** (vgl. Anm. 103 [in diesem Kap.]).

<sup>167</sup> Nicht ganz klar ist jedoch, ob es sich bei Belial um ein *nomen proprium* oder *abstractum* handelt, wie bereits Dtn 13,14 zeigt. Der Terminus impliziert aber in jedem Fall eine Relation mit Bösem, Widerständischem, Verruchtem, Sündigem. Vgl. MACH, Demons 189–192, sowie JÜNGLING, Tod der Götter 15.

## Frühjüdische Verwendungen

also für frevelhaftes Handeln.<sup>168</sup> Dass es sich nun bei den אֱלֹהִים (2,10) ebenfalls um Engelwesen handelt, ist, wie im Falle Melchisedeks, sicherlich nicht mit letzter Gewissheit aus dem Dokument 11QMelch allein zu erschließen. Zu einem gewissen Grade kann ferner nicht ausgeschlossen werden, dass der Verfasser des Dokuments Melchisedek als ein Engelwesen dargestellt wissen wollte, weil *er* ihn als ein derartiges Wesen aufgefasst hat.<sup>169</sup> Dennoch bringt seine Rolle als Widersacher Belials eine Qualität im Sinne eines Engels mit sich, die dadurch unterstrichen wird, dass ihm „Göttliche des Rechts“ (2,14) zur Seite stehen und er in Begleitung engelgleicher Heerscharen auftritt (2,9).<sup>170</sup> Ferner ist ihm eine Rückkehr in den Himmel<sup>171</sup> unterstellt (2,10 f.), eine Vorstellung, die sich nach spätjüdischer Auffassung auch auf einen Engel beziehen konnte.<sup>172</sup>

## 3.3 Zwischenbilanz (ii)

Wie nun also wurde in den beiden untersuchten Beispielen mit Ps 82 umgegangen? Vergegenwärtigt man sich dafür im Hinblick auf die Rezeption durch die LXX noch einmal die Vorgehensweise, so kam es bei

<sup>168</sup> Das Verbum שפט (vgl. auch Anm. 102 [in diesem Kap.]) mag *hier* daher mit „(be)herrschen“ i. S. v. „über jemanden/etwas entscheiden“ treffender übersetzt sein, wenn man von Belial (und seinem Einfluss) als dem Inbegriff der Herrschaft des Bösen für die Qumrangemeinde ausgeht.

<sup>169</sup> Die Möglichkeit eines gewissen Zirkelschlusses gilt es an dieser Stelle folglich zu beachten. Vgl. auch VAN DER WOUDE, Melchisedek 367.

<sup>170</sup> Vgl. bereits Anm. 140 f. (in diesem Kap.). Die jeweiligen Bezeichnungen, zu denen auch die „Söhne Gottes“ zählen (2,14), zu den Melchisedek in irgendeinem – der Text ist hier teilweise verloren – Zusammenhang steht, deuten dabei stark auf Engel-Assoziationen hin. Des Weiteren deutet die Rede von den Geistern (רוּחַ) in den Qumrantexten (hier in 2,12 f.) eine Bedeutungsverschiebung zu „Engel“ an. Vgl. MACH, Angels 24–27, zum letzten Aspekt insbes. ebd. 25.

<sup>171</sup> מְרוֹם meint eigentlich „Höhe“, ist hier aber sicherlich im Sinne von „Himmel“ aufzufassen. Vgl. auch HALAT<sup>3</sup>, מְרוֹם 598 f.

<sup>172</sup> Vgl. VAN DER WOUDE, Melchisedek 368. Dass Melchisedek in der Beschreibung ferner sehr stark der Figur des Erzengels Michael ähnelt, kann hier nicht weiter thematisiert werden. Vgl. dazu ebd. 369–373. Melchisedeks Darstellung als ein (priesterlicher) Engel findet sich darüber hinaus noch in anderen Textfragmenten. Zu den Belegen vgl. ATTRIDGE, Scrolls 220 Anm. 71.

## Zwischenbilanz (ii)

ihr insbesondere auf die wichtigsten Verschiebungen im Vergleich zum hebräischen Text an, aufgrund derer Überlegungen zum allgemeinen Entstehungshintergrund und zur Übersetzungsweise der Septuaginta an dieser Stelle ja entfallen konnten. Ps 81LXX lässt sich mit Recht als eine wortgetreue Übersetzung des entsprechenden hebräischen Textes bezeichnen,<sup>173</sup> die gleichwohl eigene Akzente setzt<sup>174</sup> und auch setzen muss, da hier ein Text in eine völlig andere Sprach- und Denkwelt transferiert wird. Das Setzen eigener Schwerpunkte ist ein damit verbundener unausweichlicher Vorgang und wird zugleich immer Ansatzpunkt bleiben für die im Hinblick auf die LXX *in extenso* geführte Debatte, ob und wenn ja, inwieweit ihr griechischer Text (im Vergleich zum hebräischen) bereits ein interpretierender, Exegese betreibender ist.<sup>175</sup> Ohne diese Frage jedoch für Ps 81LXX en détail beantworten zu wollen, strebt dieses Fazit im Folgenden eine Beschreibung der beobachtbaren Textveränderungen an, die auch inhaltlich gedeutet werden sollen.<sup>176</sup>

Wenn Ps 81LXX problemlos – entgegen einer sonst vorzufindenden „monotheisierenden Tendenz“<sup>177</sup> der Septuaginta – von einer „Versammlung von Göttern“ spricht, dann kann und darf man dahinter eine gezielt

<sup>173</sup> Dieses ‚lokale‘ Ergebnis deckt sich mit dem, welches die Forschung der vergangenen Jahre ‚global‘ für die LXX nachweisen konnte: „Es ist allgemeiner und deutlicher ins Bewusstsein gerückt, dass die Mehrzahl der griechischen Übersetzer ihre Vorlage genau so übertrugen, wie sie sie lasen, ohne sie literarisch, d.h. inhaltlich zu verändern. Ausnahmen sind Ijob [sic!] und Proverbien.“ (SCHENKER, *Hebraica veritas* 426).

<sup>174</sup> Ob man das dann als einen „neuen“ (ZENGER, *Übersetzungstechniken* 523) Text bezeichnen kann, wird wohl immer eine Streitfrage bleiben. Man merkt der gewählten Terminologie zumindest an, dass sich eine derartige Frage weder einfach mit „Ja“ noch mit „Nein“ beantworten lässt.

<sup>175</sup> Vgl. VAN DER KOOIJ, *Exegese im LXX-Psalter* 368.

<sup>176</sup> Vgl. auch AUSTERMANN, *Thesen* 383, der den Septuaginta-Psalter insgesamt als einen „übersetzenden Text“ in Abgrenzung zu einem „Auslegungstext“ (dazu zählt er bspw. die *Midraschim* und *Targumim*) einstuft. Grundsätzlich ist bei einer solchen Einteilung jedoch immer zu beachten, dass es sich bei einer Übersetzung immer auch um die kleinste Form einer Auslegung bzw. Interpretation handelt.

<sup>177</sup> CORDES, *Asafpsalmen* 206. Ferner ebd. 239 resümierend: „Der Tempel, die Tora und das *monotheistische Bekenntnis* zu JHWH sind die drei Größen, die in den griechischen Asaf-Psalmen als identitätsstiftende Bezugspunkte der alexandrinischen Juden und Jüdinnen deutlich werden.“ (Hervorhebungen CGU).

## Frühjüdische Verwendungen

te Verwendung des Plurals vermuten, die man jedoch nicht zwangsläufig als die ursprünglichere Lesart im Vergleich zu MT annehmen muss, zumal der Übersetzer in Ps 81LXX durchaus frei und nicht einheitlich bei der Wiedergabe singularischer und pluralischer hebräischer Termini verfährt (Kola 4b und 7a), ohne dass man auch dort sofort die ursprünglichere Lesart im Vergleich zu MT vermuten würde. Vielmehr wird hier der aus der Perspektive Israels wahrgenommene Polytheismus der Völker bewusst in Szene gesetzt, um ihn gerade im Rahmen einer Gerichtsszenenerie *ad absurdum* zu führen.<sup>178</sup> Dies wird sprachlich durch die Wechsel im Tempussystem des Griechischen (Präsens in Kol. 1c, Durchlauf durch die Tempora in Vers 5, Präsens in Vers 7, Imperative Aorist in den Versen 3, 4 und 8) und durch eine ‚vereindeutigende‘ Wiedergabe des hebräischen Textes (Akkusativkonstruktion in Kol. 1c, Verwendung des bestimmten Artikels für Gott in den Kola 1b und 8a, Auslassung betonter Personalpronomina in den Kola 6a und b sowie Hinzufügung in Kol. 7a) deutlich. Infolgedessen stellt sich für LXX die Frage, ob mit den „Göttern“ auch wirklich Götter gemeint sind oder vielleicht doch eher menschliche Richter,<sup>179</sup> überhaupt nicht, da der Skopos von Ps 81LXX sprachlich nur dann zu rechtfertigen ist, wenn θεοί sich auch auf tatsächliche Götter bezieht.<sup>180</sup> Deren angekündigtes Sterben in Kolon 7a wird durch LXX im Sinne einer Feststellung (Präsens) wiedergegeben, so dass die Sterblichkeit der Götter eigentlich eine ihnen bereits ‚inhärente‘ Eigenschaft ist, derzufolge ihre Existenz *als Götter* nur eine scheinbare sein kann. Sprachliche Variationen im Vergleich zu MT ließen sich ferner bei den Bezeichnungen der Armengruppen (V. 3f.) und, was bedeutender erscheint, bei der Übertragung des hebräischen Verbums שפשׁ durch διακρίνειν (Kol. 1c) beobachten. Ps 81LXX erhält damit in seiner Auseinandersetzung mit dem hellenistischen Götterpantheon eigene feine Sinnspitzen gegenüber MT, so dass man den Text sicher *auch* als ‚neu‘ bezeichnen könnte. Der Grundduktus von Ps 81LXX ist aber selbst-

<sup>178</sup> Ebd. 203: „Der Psalm hat keine Probleme, von Göttern zu reden, weil er im Laufe des Textes deren Sterblichkeit und Wirkungslosigkeit erweist.“

<sup>179</sup> Für MT war diese Deutungsweise theoretisch ja vertretbar, obgleich sich die oben dargelegte Auslegung klar für eine Deutung auf Götter ausgesprochen hat.

<sup>180</sup> Vgl. CORDES, Asafpsalmen 209.

## Zwischenbilanz (ii)

redend der gleiche wie in Ps 82MT (Gerichtsszenerie, Tod der Götter etc.) und insofern liefert LXX hier tatsächlich ‚nur‘ eine Übersetzung.<sup>181</sup>

Im Hinblick auf die qumranische Rezeption muss ein Fazit natürlich anders ausfallen, da es sich bei 11QMelch nicht um einen übersetzenden, sondern einen dezidiert auslegenden Text handelt, bei dem sich *in puncto* Schriftverwendung hinsichtlich Ps 82 Folgendes konstatieren lässt: Der Psalm wird in Auszügen von zwei aufeinanderfolgenden Versen (nahezu) ohne Variation des Textes zitiert. Die Psalmübersetzung bietet mit Ausnahme des אֱלֹהִים-Terminus keine Auffälligkeiten, welcher an dieser Stelle jedoch nur aufgrund des Kontextes in seiner Bedeutung als „Engel“ erfasst werden kann. Der Text von 11QMelch bleibt zwar in Teilen eine hypothetische Konstruktion, aber der vom Verfasser präsentierte ‚Endzeitverlauf‘ ist dem Grunde nach verständlich.<sup>182</sup> Die beiden Verszitate werden nahezu vollständig aus ihrem originären Kontext gelöst, da Ps 82 ja in erster Linie gerade keinen eschatologischen Diskurs führt.<sup>183</sup> Dementsprechend frei geht der Verfasser mit dem Schrifttext um, den er – von der Literalebene abstrahierend – auf die eigene Situation hin deutet. Die Szenerie der Versammlung Gottes des Psalms dient nunmehr dazu, die eschatologische Sonderrolle Melchisedeks zu unterstreichen, der die Gemeinde von Belial und dessen Geistern (2,12f.) befreit.<sup>184</sup> Somit weicht

<sup>181</sup> Im Rahmen einer eingehenderen Betrachtung der Komposition von Ps 81LXX wäre an dieser Stelle sicherlich noch die Frage nach seiner inhaltlichen und sprachlichen Einbettung in den Kontext der Asaf-Psalmen der Septuaginta zu untersuchen. Ebd. 30: „Da davon auszugehen ist, dass der Übersetzer die Angaben zum Verfasser durchaus wahr- und ernstgenommen hat, kann damit gerechnet werden, dass er diese Texte als zusammenhängende Gruppe ansah und entsprechend übersetzte.“ Vgl. auch ebd. 34, wo Cordes ihr methodisches Vorgehen in Bezug auf die Asaf-Komposition nochmals zusammenfasst. Bezüglich der Frage nach der Rezeption von Ps 81LXX mag der hier gewählte Ansatz jedoch als hinreichend erscheinen.

<sup>182</sup> Eine andere Schwierigkeit liegt zudem darin begründet, dass die Ausführungen zu den endzeitlichen Vorstellungen in Qumran in keinem systematischen ‚Eschatologie-Diskurs‘, sondern in einer Vielzahl verschiedener Dokumente anzutreffen sind, die darüber hinaus in ihrer Gesamtheit nicht kohärent sind. Vgl. COLLINS, *Eschatology* 260.

<sup>183</sup> Vgl. dagegen aber auch Anm. 254 (Kap. 2), jedoch mit Blick auf Vers 8.

<sup>184</sup> Daher ist ihm möglicherweise sogar eine Stellung *über* den anderen Engelwesen zu bescheinigen. Vgl. JÜNGLING, *Tod der Götter* 14.

## Frühjüdische Verwendungen

der Aspekt des Richtens in dieser Auslegung dem der Befreiung von einer Macht, die als ‚böse‘ zu qualifizieren ist, da sie die Vorschriften Gottes pervertiert. Gerade dieser letzte Aspekt wird durch eine Aspektverschiebung in der Auslegung von Ps 82,2 gewonnen, dessen anklagende Frage nicht mehr bisheriges und künftiges Handeln der אֱלֹהִים in den Blick nehmen will, sondern als Nachweis der Frevelhaftigkeit dient. Dass der ‚Verfasser‘ („the midrashist“<sup>185</sup>) dabei womöglich auch eine ‚autoritative‘ Interpretation des Psalms (im Rahmen seiner beiden Verse) vorlegen wollte, ist insofern wahrscheinlich, als er – analog zu einem *Pescher* – eine sehr spezielle Deutung der Verszitate bietet, die er in einem Fall sogar ausdrücklich mit Belial verbunden wissen möchte.<sup>186</sup> Es geht ihm also im Rahmen seiner Auslegung von Ps 82 um das Hervorholen einer ihm zugänglichen endzeitlichen Botschaft,<sup>187</sup> die er speziell auf die Qumrangemeinde hin appliziert.<sup>188</sup>

---

<sup>185</sup> ATTRIDGE, *Scrolls* 219.

<sup>186</sup> Interessant wäre an dieser Stelle ein Vergleich mit den eigentlichen *Pescharim* zum Buch der Psalmen, die sich offensichtlich an zwei Stellen ebenfalls auf die Endzeit mit der Befreiung von Belial beziehen. Vgl. BERNSTEIN, *Pesher Psalms* 656.

<sup>187</sup> Die Verfasserfrage bedürfte einer weiteren Untersuchung. Daher wäre es eine zu untersuchende These, ob sich hinter 11QMelch als Verfasser der „Lehrer der Gerechtigkeit“ verbirgt, den man „as the one to whom God made known the true meaning of the words“ (KNIBB, *Teacher of Righteousness* 920) betrachtete.

<sup>188</sup> BERNSTEIN, *Interpretation* 378: „Any attempt to *interpret* the biblical text ... appears to be very secondary to the prophet’s hidden message, which the authors are striving to reveal.“ (Hervorhebung im Original).

## 4 Frühchristliche Rezeptionen

Das vorliegende vierte Kapitel wird sich zunächst der einzigen Zitation von Ps 82 im Neuen Testament im Johannesevangelium widmen (4.1), die zugleich die erste christliche Rezeption dieses Textes überhaupt darstellt. Nach der vorangehenden Analyse des Textes (4.1.1) wird auf den näheren Kontext der johanneischen Passage einzugehen (4.1.2) und schließlich nach der Bedeutung des Psalmzitats zu fragen sein (4.1.3). In einem zweiten größeren Teil (4.2) wird dann die Rezeption des Psalms bei frühchristlichen Autoren im Mittelpunkt der Untersuchung stehen, wobei neben Einzelverszitationen (4.2.1) auch dezidiert kommentierende Schriften (4.2.2) Berücksichtigung finden. Wiederum wird eine Zwischenbilanz (4.3) die Überlegungen zu diesem Kapitel zu bündeln versuchen.

Der Grund für die einleitende Beschäftigung mit dem Johannesevangelium ist nicht allein in der Frage nach der dort dargelegten Rezeption des Psalms zu sehen – was aber fraglos das Hauptmovens ist –, sondern auch in der Beschäftigung mit einer These, die gerade im Kontext patristischer Schriftrezeption nicht selten begegnet und deren Validität in diesem Kapitel im Hinblick auf Ps 82 ebenfalls geprüft werden soll. Sie lautet:

„Bei der Auslegung des Alten Testaments wird eine etwaige Verwendung eines Textes im Neuen Testament von den Kirchenvätern *immer* berücksichtigt und hat *leitende* Funktion für das Verständnis.“<sup>1</sup>

Inwieweit dieses Diktum nun *in concreto* auch hinsichtlich der Auslegung(en) von Ps 82 als zutreffend bezeichnet werden kann, wird natürlich erst nach Bearbeitung der in Frage kommenden Quellen zu beantworten sein. Wie der Psalm im Neuen Testament verwendet wird, ist daher zunächst als Grundlage zu klären. Da der Fokus dabei auf der Frage nach der Rezeption des Psalmtextes an sich liegt, wird es im Folgenden genügen, lediglich den *unmittelbaren* Kontext des Psalmzitats

<sup>1</sup> REEMTS, Schriftauslegung 15 (Hervorhebungen CGU).

## Frühchristliche Rezeptionen

mit in Betracht zu ziehen, der in diesem Sinne über die Verwendung des Psalms ‚entscheidet‘.

#### 4.1 Das Johannesevangelium

Für das Neue Testament gestaltet sich der Zitatbefund, wie bereits erwähnt, sehr übersichtlich und gut handhabbar: Ps 82 begegnet als explizites Zitat<sup>2</sup> lediglich in einem Vers im zehnten Kapitel des Johannesevangeliums, wobei nur Vers 6a zitiert wird.<sup>3</sup> Dass mit der Frage nach der Psalmrezeption im Neuen Testament ein weites Feld eröffnet wird, ist bekannt, denn kein Textcorpus der Hebräischen Bibel wird im Neuen Testament so häufig zitiert wie das Psalmbuch.<sup>4</sup> Das Thema ist insbesondere für das Johannesevangelium verknüpft mit der umfassenderen Fragestellung nach dem alttestamentlichen Hintergrund dieser Schrift.<sup>5</sup> Allein damit wäre diese Studie schon überfrachtet, legte sie nicht den Schwerpunkt auf die Frage nach dem Umgang mit Ps 82 als Schrifttext im Neuen Testament. Zwar will sie die aufgeworfenen Fragehorizonte

<sup>2</sup> Eine *Anspielung* auf Ps 82 findet sich im Neuen Testament nach NA<sup>27</sup>, *loci citati vel allegati* 788, auch nicht, so dass die Zitation in Joh 10 die einzige Form darstellt, wie mit Ps 82 im neutestamentlichen Textcorpus umgegangen wird. Der Einfachheit halber wird im Folgenden auf Schriftstellen innerhalb des Johannesevangeliums nur mittels Kapitel- und Versangaben (also i. d. R. ohne den Zusatz „Joh“) verwiesen.

<sup>3</sup> An dieser Stelle sei noch auf den Sachverhalt hingewiesen, dass Fragen zu Entstehung, Aufbau und Theologie des Johannesevangeliums nicht eigens thematisiert werden, sondern, falls erforderlich, konkret in dem entsprechenden Zusammenhang verwertet werden. Für detailliertere Informationen sind die bekannten Einleitungswerke und Kommentare zu konsultieren. Sollte im Folgenden zudem mitunter von Johannes als Verfasser des Evangeliums die Rede sein, so geschieht das einmal vor dem Hintergrund gängigen Sprachgebrauchs, einmal als Variation in der Redeweise. Eine tatsächliche Verfasserschaft eines (des?) Johannes, die hier ebenfalls nicht Thema sein kann, wird damit nicht unterstellt.

<sup>4</sup> Ca. ein Drittel aller alttestamentlichen Zitate aus und Anspielungen auf Texte(n) des Alten Testaments entstammen den Psalmen. Vgl. LÖNING, Funktion des Psalters 269.

<sup>5</sup> Vgl. dazu global u.a. REIM, Jochanan, hingegen lokal (für Kap. 10) BEUTLER, Hirtenrede.

## Das Johannesevangelium

keinesfalls marginalisieren, ist aber mitunter dazu gedrängt, sofern sie die Zitation von Ps 82 mit dem skizzierten Anliegen konzis darstellen möchte. Einige wenige skizzenhafte Andeutungen sollen hier daher genügen.

Die Frage nach den Funktionen der Psalmzitate im Neuen Testament wäre sicherlich für jede der einzelnen Schriften getrennt zu beantworten. Gleiches gilt hinsichtlich ihrer Zitationstechniken. Charakteristisch ist die Zitation von Psalmen (allgemeiner, obgleich nachstehend nicht zur Diskussion stehend, sollte man besser vom Gebrauch der Psalmen sprechen, um keine der möglichen Verwendungsformen<sup>6</sup> *per definitionem* auszuschließen) bspw. für die Passionsberichte der Evangelien, die in je eigener Weise mit den Psalmen als Schrifttexten *umgehen*. Nimmt man dabei zunächst einmal das Markusevangelium in den Blick, stellt man fest, dass einerseits eine Verwendung der Psalmen als christologische Schriftbeweise keinesfalls einfach vorausgesetzt werden darf, andererseits sich aber ebenso wenig von einer durchgängigen Verwendung als Gebet sprechen lässt.<sup>7</sup> Im Rahmen der Passionsschilderungen wird die spezielle Form der markinischen Schriftverwendung aber gerade insofern offenbar, als sich hier Zitate aus den Psalmen sowohl im Munde des Erzählers (z. B. Mk 15,24) finden als auch von den Erzählfiguren (z. B. Jesus in Mk 14,34) verwendet werden, jedoch in beiden Fällen nie unter Zuhilfenahme einer metasprachlichen Kennzeichnung.<sup>8</sup> Demnach erscheinen bei Markus die Psalmtexte nicht so stark als ein von außen kommendes Schriftencorpus, welches dann formell zitiert würde, sondern eher als eine in den Erzählduktus integrierte Sprache.<sup>9</sup> Untersucht man die Pro-

<sup>6</sup> Vgl. bspw. den Versuch bei KLAUCK, Schriftzitate 143 f., der den Umgang mit der Schrift im Johannesevangelium in insgesamt neun Kategorien zu systematisieren versucht: markierte und unmarkierte Zitate, Anspielungen, Echo, biblische Sprache, Erzählfiguren, allgemeine Aussagen über die Schrift, jüdische Auslegungstraditionen sowie christliche Rezeption.

<sup>7</sup> Vgl. LÖNING, Funktion des Psalters 269 f., der das prominente Beispiel von Ps 22 in der Passion als einzige Ausnahme wertet. Die Verwendung der Psalmen als Gebetstexte sei im ganzen Neuen Testament seiner Meinung nach ohnehin selten.

<sup>8</sup> Im Kontext der Markuspassion finden sich hingegen zwei Beispiele (Mk 12,10 f.36) für eine derartige Kennzeichnung. Vgl. ebd. 271 Anm. 8.

<sup>9</sup> Ebd. 271: „Daß der Psalter in der markinischen Passionsgeschichte formal nicht als ein externer Text zitiert wird, sondern daß seine Sprache (*langue*) in der

## Frühchristliche Rezeptionen

blematik ferner für das lukanische Geschichtswerk, sieht man sich zunächst mit einer oberflächlich wirkenden Schriftargumentation konfrontiert, die bei einer eingehenderen Analyse jedoch ein Grundverständnis der Psalmen als messianische Verheißungstexte offenbart.<sup>10</sup>

Dieser kursorische Überblick soll einer ersten Sensibilisierung für den Gebrauch der Psalmtexte im Neuen Testament dienlich sein, indem er vor einer allzu schnellen und oberflächlichen Deutung der Psalmzitate als bloß argumentative Apologie für die Messianität Jesu warnen möchte. Das bedeutet nicht, dass *vereinzelt* Psalmzitate diesem Zwecke nicht auch dienstbar gemacht werden könnten, dennoch ist i. d. R. wohl von einer umfassenderen Vertrautheit mit der Vorstellungswelt der Psalmen sowohl bei den frühchristlichen Autoren als auch bei ihren Lesern auszugehen, aufgrund derer sie „als Glaubende das Neue mit dem Alten [Testament; CGU] vermitteln“<sup>11</sup>.

Widmet man sich vor dem Hintergrund dieser Überlegungen nun dem Johannesevangelium, stellt man *prima facie* einen breiten Bezug auf das Alte Testament fest, was einen „selbstverständlichen Umgang“<sup>12</sup> mit dessen Texten widerspiegelt, der sich nicht nur beim Autor selbst, sondern auch bei den von ihm dargestellten Personen beobachten lässt. Die angesprochene Thematik ist dabei jedoch als so umfangreich zu

---

markinischen Passionsgeschichte vom Erzähler und seinen Figuren in ihrer Rede (*parole*) aktuell verwendet, geschrieben bzw. gesprochen wird, ist ein Indiz dafür, daß der Autor Markus den Psalter *primär* als Kompendium benutzt, in welchem sich die religiöse *Erfahrung* gesammelt hat und sich artikuliert, aus der er schöpft, wenn er die Geschichte des Leidens Jesu darstellt.“ (Hervorhebungen im Original).

<sup>10</sup> Vgl. ebd. 293. Etwas zurückhaltender, obgleich in die gleiche Richtung weisend, resümiert KOCH, Psalter im Neuen Testament 566, seine Untersuchung: „An wenigen Stellen ... verweist die Verwendung der Psalmen darauf, dass ein dezidiertes Wissen um Zusammenhänge zwischen den verwendeten Psalmen vorliegt ... Lk/Act verwendet die zitierten Psalmen als Hintergrund zur Illustration des Kontextes ... Lk/Act bietet in jedem Fall umfangreiches Material, das eine gute Kenntnis der Psalmen ... voraussetzt. Lk/Act verwendet die Psalmen, um den Erzählfaden bzw. Gedankenfortschritt zu gliedern und zu unterstützen ... Sofern der Verfasser von Lk/Act dies selbst generiert, spiegelt der Umgang mit dem Psalter eine luzide Kenntnis der Tradition.“

<sup>11</sup> LÖNING, ebd. 288.

<sup>12</sup> BITTNER, Jesu Zeichen 227.

## Das Johannesevangelium

kennzeichnen, dass allein hinsichtlich des Schriftgebrauchs (im allgemeinsten Sinne) in der johanneischen Passionsgeschichte „eine eigene Monographie“<sup>13</sup> anzufertigen wäre. Allein die größte Unterscheidung in einen expliziten und nichtexpliziten Schriftgebrauch<sup>14</sup> sieht sich beim Johannesevangelium mit der Schwierigkeit konfrontiert, dass in beiden Fällen nicht immer genau anzugeben ist, auf welche Passage im Alten Testament Bezug genommen wird.<sup>15</sup> Ferner gibt es eine Diskussion darüber, ob Johannes den hebräischen Text des Alten Testaments zitiert, den er (oder seine Quelle) dann direkt übersetzt hätte, oder den griechischen nach einer Septuagintaüberlieferung.<sup>16</sup> Diese Frage wird jedoch auch hier nicht zu beantworten sein, da sie eine globale Analyse des Evangeliums erforderte.<sup>17</sup> Klar erscheint aber, dass die Schrift (ἡ γραφή)<sup>18</sup> im Johannesevangelium einen Hintergrund bildet, vor dem argumentiert wird, und der somit für das Verständnis unabdingbar ist.<sup>19</sup> Die in diesem Zusammenhang formulierte These, dass es dem Verfasser des Evangeliums dabei primär nicht so sehr „um die Geltung der Schrift, sondern um ihr Verständnis und um die rechte Berufung auf sie“<sup>20</sup> geht, kann jedoch nur im Hinblick auf das ganze Johannesevangelium valide geprüft werden, so dass sich aus der Behandlung einer einzelnen Perikope an dieser Stelle keine zuverlässigen Schlüsse ableiten lassen werden.<sup>21</sup>

<sup>13</sup> KLAUCK, Schriftzitate 145.

<sup>14</sup> Oder nach der ebd. 143 f. aufgeführten Nomenklatur: „markierte“ und „unmarkierte“ Zitate (= expliziter Schriftgebrauch) und im Gegensatz dazu sämtliche anderen Formen von Schriftgebrauch wie bspw. „Anspielungen“ (= nichtexpliziter Schriftgebrauch).

<sup>15</sup> Vgl. BEUTLER, Gebrauch 296.

<sup>16</sup> Als dritte Möglichkeit käme als ‚Bezugsquelle‘ noch eine Targumüberlieferung in Betracht. Vgl. ebd.

<sup>17</sup> Obschon sich selbst im Falle des Zitats von Ps 82 in Joh 10 sogar ein kleiner Hinweis auf die wahrscheinlich verwendete ‚Vorlage‘ findet (s. u.).

<sup>18</sup> Stets in der Bedeutung als „Heilige Schrift“, wie BEUTLER, Gebrauch 298, konstatiert.

<sup>19</sup> Vgl. BITTNER, Jesu Zeichen 229. Ob die Texte des Alten Testaments, auf die Johannes sich bezieht, sich zudem als zusammenhängend erweisen, wie BEUTLER, ebd. 297, vermutet, wäre noch eigens zu prüfen.

<sup>20</sup> BITTNER, ebd. 227.

<sup>21</sup> Dass die *Geltung* der Schrift damit sozusagen als indiskutabel erscheint, betont auch BEUTLER, Gebrauch 297, wenn er seine Hypothese dahingehend formu-

## Frühchristliche Rezeptionen

Wie nun dieser Umgang mit (der) Schrift<sup>22</sup> *in concreto* aussehen kann, soll im Folgenden anhand der Verwendung von Ps 82 im Johannes-evangelium nachgezeichnet und zugleich auf Grundlage dieser Beobachtungen ein Antwortversuch auf die Frage nach der ersten frühchristlichen Rezeption dieses Textes unternommen werden.

## 4.1.1 Psalm 82,6a in Johannes 10,34

Der griechische Text von Joh 10,22–39 ist nachstehend nach NA<sup>27</sup> mit paralleler Arbeitsübersetzung segmentiert wiedergegeben.<sup>23</sup> Es wurde

liert, dass Johannes weniger an der Erfüllung einzelner Passagen des Alten Testaments durch Jesus interessiert sei als an einer Erfüllung der Schrift an sich. Hier sollte man mit KLAUCK, Schriftzitate 157, die Redeweise jedoch dahingehend präzisieren, dass im Johannesevangelium insgesamt eine Steigerung im Gebrauch der Schriftzitate gemäß dem Schema „Geschrieben – erfüllt – vollendet“ festzustellen ist (vgl. bspw. in dieser Abfolge: 2,17: ὅτι γεγραμμένον ἐστίν – 12,38: ἵνα ὁ λόγος Ἡσαΐου τοῦ προφήτου πληρωθῆι – 19,28: ἵνα τελειωθῆι ἡ γραφή).

<sup>22</sup> Die Bezeichnung ἡ γραφή wird im Zusammenhang des Zitats dabei auch be-  
gegnet.

<sup>23</sup> Eine exakte, versgenau begründete Perikopenabgrenzung soll an dieser Stelle nicht eigens vorgenommen werden und orientiert sich daher an der einschlägigen Kommentarliteratur. Einige Kommentare ziehen die hintere Abgrenzung der Perikope dabei mitunter erst bei 10,42 (u. a. WENGST, Johannesevangelium 400–412, BECKER, Evangelium nach Johannes 391–397, BARRETT, Evangelium nach Johannes 378–386). Da zwischen 10,39 und 10,40 jedoch ein Ortswechsel Jesu auf die andere Seite des Jordan erfolgt, wird im Rahmen der vorliegenden Studie der Schnitt bereits nach 10,39 gemacht. Vgl. auch THEOBALD, Evangelium nach Johannes 687–704, THYEN, Johannesevangelium 493–505, BROWN, Gospel according to John 401–412, SIEGERT, Evangelium des Johannes 427–429, sowie (außerhalb der Kommentare) McGRATH, John's apologetic christology 117–130, die die gleiche Abgrenzung vorschlagen. SCHNELLE, Evangelium nach Johannes 200–206, wählt zwar die gleiche hintere Abgrenzung, lässt die Perikope jedoch schon in 10,19 beginnen (ebenso wie BULTMANN, Evangelium nach Johannes 272–298 [Beginn in 10,1], und SCHNACKENBURG, Johannesevangelium 387–393 [Beginn in 10,31]), was hier aus Gründen der örtlichen und zeitlichen Einheitlichkeit abgelehnt wird (10,22: zeitlicher Einschnitt durch die Angabe des Tempelweihfestes; 10,23: Aufhalten im Heiligtum in der Halle Salomos). Wie auch immer man hier innerhalb des zehnten Kapitels die

## Das Johannesevangelium

versucht, die griechische Syntax (u. U. zu Ungunsten des Deutschen, wie es bspw. auch in MNT<sup>7</sup> vorgenommen ist) weitestgehend beizubehalten.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Ἐγένετο τότε τὰ ἐγκαίνια ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις,

Damals war das Tempelweihfest in Jerusalem,

χειμῶν ἦν,

(und es) war Winter,

<sup>23</sup> καὶ περιεπάτει ὁ Ἰησοῦς ἐν τῷ ἱερῷ ἐν τῇ στοᾷ τοῦ Σολομῶνος.

und Jesus<sup>25</sup> ging umher im Heiligtum/Tempel in der Halle des Salomo.

<sup>24</sup> ἐκύκλωσαν οὖν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ ἔλεγον αὐτῷ

(Es) umringten ihn nun die Juden und (sie) sagten (zu) ihm:

ἕως πότε τὴν ψυχὴν ἡμῶν αἴρεις;

„Bis wann hältst du unsere Seele (hin)?

εἰ σὺ εἶ ὁ χριστός, εἰπέ ἡμῖν παρρησίᾳ.

Wenn du der Gesalbte bist, sage (es) uns in Offenheit (= frei heraus)!“

<sup>25</sup> ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς

Jesus antwortete ihnen:

εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε

„Ich sprach (zu) euch, und<sup>26</sup> nicht glaubt ihr;

τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς μου ταῦτα

μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ

die Werke, die ich im Namen meines Vaters tue, diese legen

Zeugnis ab über mich;

<sup>26</sup> ἀλλὰ ὑμεῖς οὐ πιστεύετε,

ihr aber, ihr glaubt nicht,

---

Perikopen abgrenzen mag, eine Änderung ihrer *Abfolge*, wie BULTMANN, ebd. 274, vorschlägt („Die ursprüngliche Ordnung des ... Komplexes ist die folgende: 10,22–26.11–13.1–10.14–18.27–39.“), erscheint inhaltlich nicht notwendig. Eine Umstellung der Verse 27–29 erwägt ferner DIETZFELBINGER, Evangelium nach Johannes 337.

<sup>24</sup> Das Zitat aus Ps 82 ist im Text grau hinterlegt.

<sup>25</sup> Im Griechischen durchgängig mit bestimmtem Artikel.

<sup>26</sup> Möglicherweise hier auch in einem adversativen Sinne („aber“). Vgl. für diesen Hinweis auch SCHNACKENBURG, Johannesevangelium 384.

## Frühchristliche Rezeptionen

ὅτι οὐκ ἐστὲ ἐκ τῶν προβάτων τῶν ἐμῶν.  
weil ihr nicht aus meinen<sup>27</sup> Schafen seid (= zu meinen Schafen gehört).

<sup>27</sup> τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μου ἀκούουσιν,  
Meine Schafe hören (auf) meine Stimme,  
καὶ γὰρ γινώσκω αὐτὰ καὶ ἀκολουθοῦσίν μοι,  
und ich kenne sie, und sie folgen mir,

<sup>28</sup> καὶ γὰρ δίδωμι αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον  
und ich gebe ihnen ewiges Leben,  
καὶ οὐ μὴ ἀπόλωνται εἰς τὸν αἰῶνα  
und sie werden in Ewigkeit<sup>28</sup> nicht verloren gehen,  
καὶ οὐχ ἄρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς χειρὸς μου.  
und nicht wird sie irgendjemand aus meiner Hand rauben.

<sup>29</sup> ὁ πατήρ μου

Mein Vater,

ὃ δέδωκέν μοι πάντων μεῖζόν ἐστιν,

was er mir gegeben hat, ist größer als alles,<sup>29</sup>

καὶ οὐδεὶς δύναται ἄρπάξειν ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ πατρὸς.

und niemand kann (es) rauben aus der Hand des Vaters.

<sup>30</sup> ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐσμέν.

Ich und der Vater sind eins.“

<sup>31</sup> Ἐβάστασαν πάλιν λίθους οἱ Ἰουδαῖοι

Wiederum (er)hoben die Juden Steine,

ἵνα λιθάσωσιν αὐτόν.

damit sie ihn steinigten.

<sup>32</sup> ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς

(Es) antwortete ihnen Jesus:

πολλὰ ἔργα καλὰ ἔδειξα ὑμῖν ἐκ τοῦ πατρὸς

„Viele gute Werke habe ich euch gezeigt aus dem (= vom) Vater;

<sup>27</sup> Man beachte die stark betonte Stellung des Possessivpronomens im Griechischen (ebenso im Folgevers).

<sup>28</sup> Die Wendung εἰς τὸν αἰῶνα möchte BARRETT, Evangelium nach Johannes 380, für die Übersetzung des verneinten (οὐ μὴ) Konjunktivs im Aorist gar entfallen lassen, da sie im johanneischen Sprachgebrauch nur eine zusätzliche Verstärkung ausdrücke („Sie werden niemals zugrunde gehen.“).

<sup>29</sup> Zu den textkritischen Alternativen in diesem Versteil vgl. BARRETT, Evangelium nach Johannes 380 f.

## Das Johannesevangelium

διὰ ποῖον αὐτῶν ἔργον ἐμὲ λιθάζετε;

wegen welches Werkes von ihnen steinigt<sup>30</sup> ihr mich?“

<sup>33</sup> ἀπεκρίθησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι

(Es) antworteten ihm die Juden:

περὶ καλοῦ ἔργου οὐ λιθάζομέν σε

„Wegen eines guten Werkes steinigen wir dich nicht,

ἀλλὰ περὶ βλασφημίας,

sondern wegen Lästerung,

καὶ ὅτι σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν.

weil du, obgleich du (ein) Mensch bist, dich selbst zu Gott machst.“

<sup>34</sup> ἀπεκρίθη αὐτοῖς [ὁ] Ἰησοῦς

Jesus antwortete ihnen:

οὐκ ἔστιν γεγραμμένον ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν ὅτι

„Ist nicht geschrieben<sup>31</sup> in eurem Gesetz:

ἐγὼ εἶπα θεοὶ ἐστε;

„Ich habe gesagt:<sup>32</sup> Götter seid ihr“?<sup>33</sup>

<sup>35</sup> εἰ ἐκείνους εἶπεν θεοὺς πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο,

Wenn er jene Götter nannte, an die das Wort Gottes ergangen ist

καὶ οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή,

<sup>30</sup> I. S. v.: „wollt ihr mich steinigen“. *Praesens de conatu*. Vgl. BDR<sup>18</sup> § 319.

<sup>31</sup> Γεγραμμένον ist eigentlich ein Partizip Perfekt Passiv (hier im Neutrum Singular) und in der hier gewählten Formulierung zur Kennzeichnung eines Schriftzitates eher eine johanneisch geprägte Formulierung (vgl. auch 2,17; 6,31.45; 12,14; 15,25) als bspw. die finite Verbform γέγραπται, die eher im Markusevangelium (u. a. in Mk 7,6; 9,12) begegnet. Vgl. auch KLAUCK, Schriftzitate 146. Dennoch begegnet auch γέγραπται im Johannesevangelium einmal im Zusammenhang von Schriftgebrauch (in 8,17), jedoch nicht zur Einleitung einer expliziten Schriftstelle, sondern eher zur Kennzeichnung einer Anspielung. Vgl. auch BEUTLER, Gebrauch 304, der von „Stellen mit Bezug auf Mose oder das Gesetz im allgemeinen“ spricht.

<sup>32</sup> Die finite Verbform εἶπα findet sich im ganzen Johannesevangelium nur an dieser Stelle. Vgl. auch DALY-DENTON, David 167. Vgl. auch Anm. 62 (Kap. 3). Zur Auswertung s. u.

<sup>33</sup> Das Fragezeichen gehört hier nicht zum Zitat (daher im Text auch nicht kursiv gestellt), da es durch den Kontext bedingt ist und im Hebräischen ja ursprünglich keine Frage vorliegt.

## Frühchristliche Rezeptionen

– und nicht kann die Schrift aufgelöst werden –,  
<sup>36</sup> ὃν ὁ πατήρ ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον  
 (den aber,) den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat,  
 ὑμεῖς λέγετε

(von dem) sagt ihr:<sup>34</sup>

ὅτι βλασφημεῖς,  
 ‚Du lästerst!‘

ὅτι εἶπον

weil ich gesagt habe:

υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰμι;  
 ‚Sohn Gottes bin ich‘?

<sup>37</sup> εἰ οὐ ποιῶ τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς μου,  
 Wenn ich die Werke meines Vaters nicht tue,

μὴ πιστεύετε μοι  
 glaubt ihr mir nicht;

<sup>38</sup> εἰ δὲ ποιῶ,

wenn ich (sie) aber tue,  
 καὶ ἐμοὶ μὴ πιστεύητε,  
 auch wenn ihr mir nicht glaubt,

τοῖς ἔργοις πιστεύετε,  
 (so) glaubt den Werken,

ἵνα γνῶτε καὶ γινώσκητε  
 damit ihr erkennt und wisst,<sup>35</sup>

ὅτι ἐν ἐμοὶ ὁ πατήρ καὶ γὰρ ἐν τῷ πατρὶ.

dass in mir der Vater (ist) und ich in dem Vater (bin)!“

<sup>39</sup> Ἐζήτουν [οὖν] αὐτὸν πάλιν πιάσαι,

Sie suchten [nun], ihn wiederum zu ergreifen,

καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τῆς χειρὸς αὐτῶν.

aber er entkam aus ihrer Hand (= aber er entkam ihnen).

Das Zitat aus Ps 82 (ἐγὼ εἶπα θεοὶ ἐστε) findet sich in Vers 34 und kann als „markiertes“<sup>36</sup> ‚exaktes‘ LXX-Zitat qualifiziert werden.<sup>37</sup> Zutref-

<sup>34</sup> I. S. v.: „Wie könnt ihr von dem, welchen der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat, sagen ...?“

<sup>35</sup> Ingressiver Aorist und duratives Präsens.

<sup>36</sup> KLAUCK, Schriftzitate 143.

## Das Johannesevangelium

fender müsste man jedoch sagen, dass in Joh 10,34 (NA<sup>27</sup>) Ps 81,6a (LXX. Gö.Ps<sup>3</sup> bzw. LXX.Ra<sup>2</sup>) korrekt zitiert ist.<sup>38</sup> Was nämlich die genaue ‚Textvorlage‘ des Verfassers war, kann allein daraus ohnehin nicht gesagt werden. Zudem müsste gerade im Hinblick auf das Johannesevangelium, worauf schon verwiesen wurde, die Frage diskutiert werden, ob der Verfasser überhaupt auf einen griechischen Text zurückgreift. Entscheidet man sich an dieser Stelle für eine griechische ‚Vorlage‘, muss man der Problematik verschiedener Texttypen der Septuaginta zur Zeit der Entstehung des Evangeliums eingedenk sein, was natürlich auf die Psalmen im Besonderen zutrifft.<sup>39</sup> Dass Johannes jedoch in diesem konkreten Falle auf einen griechischen Psalmtext zurückgegriffen hat und keine eigene Übersetzung des hebräischen Texts bietet, kann als wahrscheinlich gelten,<sup>40</sup> da er bei der Zitation auf die (selteneren) Aoristform εἶπα zurückgreift,<sup>41</sup> die auch in der Septuaginta begegnet. Ansonsten findet εἶπα bei Johannes nämlich keine Verwendung,<sup>42</sup> zumal er im gleichen Perikopenabschnitt (10,25) das üblichere εἶπον verwendet. Des Weiteren erweist sich das Zitat als fest eingebunden in den Kontext<sup>43</sup> und kann nur schwerlich als redaktioneller Zusatz gelten.<sup>44</sup> Textkritisch sind im Hinblick auf Vers 10,34, der das Psalmzitat enthält, noch zwei Lesarten der Erwähnung wert, da sie den Blick bereits auf mögliche Verständnis-

<sup>37</sup> So auch in NA<sup>27</sup>, *apparatus fontium* 284, ausgewiesen. Vgl. auch RÜSEN-WEINHOLD, *Septuagintapsalter* 296.

<sup>38</sup> Wenn daher im Folgenden von einem LXX-Zitat gesprochen wird, so ist das streng genommen in genau dieser Relation zu verstehen.

<sup>39</sup> Vgl. das Fazit bei RÜSEN-WEINHOLD, *Textformen* 82: „Zur Zeit des Neuen Testaments existierten also einzelne griechische Psalmen in verschiedenen Textformen. ... Wir können also vor der Zeit des Neuen Testaments mit mindestens drei verschiedenen Textformen der griechischen Psalmen rechnen.“

<sup>40</sup> BEUTLER, *Gebrauch* 300, formuliert sogar stärker: „Eine unmittelbare Übersetzung aus dem Hebräischen kann hier ausgeschlossen werden ...“

<sup>41</sup> Vgl. bereits Anm. 32 (in diesem Kap.).

<sup>42</sup> Vgl. BEUTLER, *Gebrauch* 300. Die seltenere Form findet sich bei Johannes allerdings nur in der ersten Person Singular nicht. Vgl. nämlich bspw. 1,25.38; 2,18.20; 3,26; 4,52; 6,60; 7,52.

<sup>43</sup> Vgl. dazu auch die Auslegung im Folgenden.

<sup>44</sup> Mit dem Gros der Kommentare gegen BULTMANN, *Evangelium nach Johannes* 297, BECKER, *Evangelium nach Johannes* 393.

## Frühchristliche Rezeptionen

schwierigkeiten richten.<sup>45</sup> Papyrus 45 bietet in 10,34 nämlich eine (wenn auch als unsicher einzustufende) Lesart, die die Rede von der Schrift mit der vom Gesetz verbindet: Οὐκ ἔστιν γεγραμμένον ἐν τῇ γραφῇ ἐν τῷ νόμῳ. Als Grund für diesen Zusatz kann man den Sachverhalt vermuten, dass hier offenbar die Rede vom „Gesetz“ als Einleitung für ein Schriftzitat aus den Psalmen synonym zur Rede von der „Schrift“ verstanden werden soll,<sup>46</sup> was der erklärende Zusatz dann nur noch einmal explizieren würde.<sup>47</sup> Ferner ist anzumerken, dass das Personalpronomen ὑμῶν nicht in allen Handschriften<sup>48</sup> sowie ebenfalls nicht bei Cyprian<sup>49</sup> und Eusebius<sup>50</sup> anzutreffen ist. Möglicherweise wurde an dieser Stelle die Redeweise von „eurem Gesetz“ als unnatürlich und zu ablehnend gegenüber den Juden empfunden, denen Jesus ja selbst angehörte, so dass sie später gestrichen wurde.<sup>51</sup>

<sup>45</sup> Vgl. en détail NA<sup>27</sup>, *apparatus criticus* 284.

<sup>46</sup> Bestätigend THYEN, *Johannesevangelium* 501: „[Es; CGU] wird ... deutlich daß es sich nicht etwa um einen Irrtum unseres Erzählers handelt, sondern daß hier νόμος als *pars pro toto* die gesamte ‚heilige Schrift‘ der Juden bezeichnet ...“ (Hervorhebungen im Original). WENGST, *Johannesevangelium* 407 f. Anm. 414, spricht hingegen von „polemischer Entgegensetzung“.

<sup>47</sup> Dass ein Sprachgebrauch in diesem Sinne dann natürlich auch ohne den Zusatz zu unterstellen ist, erscheint offensichtlich, zumal die Terminologie innerhalb des Evangeliums auch sonst begegnet (vgl. bspw. 12,34 [kein explizites Zitat] sowie 15,25 [explizites Zitat]) und auch Paulus mit ihr vertraut ist (vgl. 1 Kor 14,21). Für Belege außerhalb der neutestamentlichen Schriften vgl. auch SIEGERT, *Evangelium des Johannes* 429. Gewöhnlich wird darin ein rabbinischer Sprachgebrauch gesehen. Vgl. BARRETT, *Evangelium nach Johannes* 383, sowie SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* 389 Anm. 4.

<sup>48</sup> U. a. fehlt es in P<sup>45</sup>, **κ\***, D, **Θ**.

<sup>49</sup> Cypr., *Quir. II* 6 (CCL 3, 38): *Non est scriptum in lege, quoniam ego dixi: ‚dii estis‘?*

<sup>50</sup> Eus., in Ps 81,2f.LXX comm. (PG 23, 985A): Εἰ δὲ λέγοι ὁ Σωτήρ, ὅτι, Οὐκ ἔστι γεγραμμένον ἐν τῷ νόμῳ; μὴ θαυμάσης. Allerdings zitiert Eusebius ebd. die fast vollständige Passage 10,33–36 mit dem Personalpronomen. Daher ist die Angabe bei SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* 389 Anm. 3, mindestens ungenau, wenn er notiert, dass das Personalpronomen auch bei Eusebius fehle. Ob es darüber hinaus bei weiteren Autoren (Tertullian, Hilarius) fehlt, wie SCHNACKENBURG, ebd., angibt, wäre im Rahmen einer eigenen Untersuchung über die Rezeption dieses *johanneischen* Passus zu prüfen.

<sup>51</sup> Vgl. auch BARRETT, *Evangelium nach Johannes* 383. Dennoch ließe sich daraus

## Das Johannesevangelium

Ein erster Zugang zu der im Text (freilich durch den Verfasser) dargestellten Szenerie zeigt, dass sich das Zitat am Beginn einer längeren Replik Jesu (10,34–38) gegenüber den Juden findet, die den Entschluss gefasst haben, Jesus zu steinigen.<sup>52</sup> Hinter der Redeweise οἱ Ἰουδαῖοι, die allein in dieser Perikope dreimal begegnet (10,24.31.33),<sup>53</sup> darf man im Rahmen dieser und anderer Auseinandersetzungen zwischen Jesus und den Juden (insbesondere in den Kap. 5–10) sicherlich eine bewusste dramaturgische Stilisierung vermuten, die hier aber nur am Rande von Interesse ist.<sup>54</sup> Zeitlich und örtlich gesehen verortet die Perikope das Geschehen am so genannten Fest der Tempelweihe (τὰ ἐγκαίνια)<sup>55</sup> in Jerusalem, welches an die Tempelweihe durch Judas Maccabaeus am 25. Kislev (Nov./Dez.) des Jahres 165 v. Chr. erinnert und von dem in den Schriften des Neuen Testaments nur an dieser Stelle die Rede ist.<sup>56</sup> In Jerusalem befindet Jesus sich nun im Tempel, den er gemäß 8,59 nach dem Laubhüttenfest wieder verlassen hatte.<sup>57</sup> Im Rahmen der Perikopen-

---

selbst unter Beibehaltung des Personalpronomens eine *ablehnende* Haltung Jesu gegenüber dem Gesetz nicht zwingend ableiten, möglicherweise jedoch eine *distanzierende*. Zur Auslegung s. u.

<sup>52</sup> Zu den Gründen später in 4.1.2.

<sup>53</sup> Im gesamten Evangelium des Johannes begegnet diese generalisierende Bezeichnung ca. 70-mal und steht damit in keiner Relation zu den Belegen bei den Synoptikern (je ca. fünfmal), die zudem noch eine klarere Differenzierung des damaligen Judentums in einzelne Gruppierungen erkennen lassen, die im Johannesevangelium aufgehoben scheint. Vgl. FREY, Bild 36.

<sup>54</sup> Demgegenüber fehlt die Bezeichnung im Prolog des Evangeliums. In 1,19–4,54 hingegen wird der Terminus in einem neutralen Sinne gebraucht und begegnet nach den großen Konflikten in den Kapiteln 5–10 negativ konnotiert erst wieder in 18–20. Vgl. FREY, ebd. 37 f.

<sup>55</sup> Wörtlich: „die Erneuerungen“. Hebräisch: מְעֻדָּוֹת.

<sup>56</sup> Es wurde wie das Laubhüttenfest jährlich über einen Zeitraum von acht Tagen gefeiert (vgl. auch 1 Makk 4,36–61). Für weitere Informationen vgl. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium 382 f., sowie THYEN, Johannesevangelium 495 f.

<sup>57</sup> Für THYEN, ebd. 496, bereits „ein erstes Indiz für den hochsymbolischen Modus“ der sich anschließenden Szene. Sicherlich wird man von einer hinweisenden Funktion sprechen können, wenn man bedenkt, dass Jesus sich im Heiligtum (ἐν τῷ ἱερῷ) später als denjenigen bezeichnet, den der Vater *geheiligt* hat (ὃν ὁ πατήρ ἡγίασεν; vgl. 10,36). Vgl. THEOBALD, Evangelium nach Johannes 687. Konzidiert man dann noch einen alttestamentlichen Bezug zur Weihe und

## Frühchristliche Rezeptionen

anordnung folgt die Auseinandersetzung in 10,22–39 auf die so genannte Hirtenrede Jesu in 10,1–18, die durch eine Notiz zur Reaktion („Spaltung“) der Juden (10,19–21)<sup>58</sup> abgeschlossen wird. Elemente dieser Hirtenrede, der eine Reihe alttestamentlicher Motive zugrundeliegen<sup>59</sup> und der man aufgrund ihrer Wortwahl wohl einen gewissen „polemische[n] Charakter“<sup>60</sup> nicht absprechen kann, werden dabei im Rahmen der hier fokussierten Perikope vor dem eigentlichen Zitatbeleg wieder aufgenommen (10,26–30).<sup>61</sup> Dies geschieht nun gerade im Kontext der Forderung von Seiten der Juden, dass Jesus, wenn er wirklich der Gesalbte (ὁ χριστός)<sup>62</sup> sei, es endlich frei heraus (παρησίᾳ) bekennen solle (10,24). Seine sich daran anschließende längere Antwort (10,25–30) ist offenbar der Anlass, dass die Juden ihn steinigen wollen. Diese Absicht wiederum evoziert die von Jesus vorgebrachte Frage nach dem Grund für die Steinigung, woran sich schließlich der eigentliche Vorwurf gegenüber seiner

---

Salbung des Zeltheiligtums durch Mose in Num 7,1 (Καὶ ἐγένετο ἡ ἡμέρα συνετέλεσεν Μωυσῆς ὥστε ἀναστῆσαι τὴν σκηνὴν καὶ ἔχρισεν αὐτὴν καὶ ἡγίασεν αὐτὴν καὶ πάντα τὰ σκεύη αὐτῆς καὶ τὸ θυσιαστήριον καὶ πάντα τὰ σκεύη αὐτοῦ καὶ ἔχρισεν αὐτὰ καὶ ἡγίασεν αὐτά.), bei dem für die Altarweihe (Num 7,10: Καὶ προσήνεγκαν οἱ ἄρχοντες εἰς τὸν ἐγκαίνισμὸν τοῦ θυσιαστηρίου ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἣ ἔχρισεν αὐτό, καὶ προσήνεγκαν οἱ ἄρχοντες τὰ δῶρα αὐτῶν ἀπέναντι τοῦ θυσιαστηρίου.) genau das Substantivum (nicht Verbum, wie THEOBALD, ebd. 701, vermutet) verwendet wird, welches sich, wie die Bezeichnung des Tempelweihfestes (τὰ ἐγκαίνια), von der Verbform ἐγκαίνιζειν ableitet, so kann man mit THEOBALD, ebd., sicher nicht grundlos fragen: „Möchte der Evangelist in 10,36 also andeuten, dass der Vater seinen Sohn zum wahren Heiligtum weihte, als er ihn in diese Welt sandte, ihn anstelle des Tempels zum definitiven Ort seiner Gegenwart auf dieser Erde bestimmte ...?“ Diese ‚Sinnspitze‘ mag dabei auch für die Rede von der Salbung des Zeltheiligtums (καὶ ἔχρισεν αὐτὴν) durch Mose zutreffen, während Jesus in 10,24 danach gefragt wird, ob er ὁ χριστός sei.

<sup>58</sup> 10,19: Σχίσμα πάλιν ἐγένετο ἐν τοῖς Ἰουδαίοις διὰ τοὺς λόγους τούτους.

<sup>59</sup> Vgl. die Übersicht bei BEUTLER, Hirtenrede 224, insbesondere mit Motiven aus Jesaja, Ezechiel und dem Psalmbuch.

<sup>60</sup> Ebd. 217.

<sup>61</sup> Vgl. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium 385, der die wesentlichen Parallelen kurz aufzeigt.

<sup>62</sup> Als Übersetzung des hebräischen מָשִׁיחַ. Vgl. ausführlich zum Christustitel im Johannesevangelium auch DIETZFELBINGER, Evangelium nach Johannes 319–326.

## Das Johannesevangelium

Person von Seiten der Juden anschließt, dem Jesus dann unter Anführung des Zitats aus Ps 82 begegnet. Bevor aber nach dem eigentlichen Verständnis des Zitats gefragt werden kann, ist zunächst der Frage nachzugehen, wie denn *inhaltlich* der Vorwurf zu fassen ist, dem Jesus sich ausgesetzt sieht.

## 4.1.2 Zum Kontext: Der Blasphemievorwurf an Jesus

Um es gleich auf den Punkt zu bringen: Joh 10,33 liefert mit dem Vorwurf der Lästerung das originäre Motiv für die Tötungsabsicht, das im Folgevers dann noch weiter expliziert wird: Jesus mache sich selbst (als Mensch) zu (einem)<sup>63</sup> Gott,<sup>64</sup> infolgedessen sei er zu steinigen.<sup>65</sup> Der Vorwurf muss als gravierend und singulär gelten, was auch rein formal dadurch bestätigt wird, dass βλασφημεῖν (10,36) und βλασφημία (10,33) als Lexeme im ganzen Johannesevangelium nur in dieser Perikope begegnen.<sup>66</sup> Demgegenüber begegnet der Vorwurf des Sich-zu-Gott-Machens noch in zwei weiteren Versen (5,18; 19,7)<sup>67</sup> des Johannesevangeliums. Inhaltlich verbunden sind damit die jesuanischen Aussagen in 10,30 (ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐσμεν), 10,36 (υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰμι)<sup>68</sup> und 10,38 (ἐν ἐμοὶ ὁ πατήρ καὶ γὰρ ἐν τῷ πατρὶ), die gerade einen ‚göttlichen Status‘ zum Ausdruck bringen:

<sup>63</sup> P<sup>66\*</sup> fügt hier im Griechischen (sinngemäß zum Vorwurf) den bestimmten Artikel ein.

<sup>64</sup> 10,33: Ὅτι σὺ ἄνθρωπος ὦν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν.

<sup>65</sup> Gemäß Lev 24,16 galt Steinigung als ‚angemessene‘ Strafe bei Gotteslästerung, obzwar das formale Lexem βλασφημία in der Levitikus-Stelle der LXX (vgl. LXX.Ra<sup>2</sup>, I 201) nicht begegnet: Ὀνομάζων δὲ τὸ ὄνομα κυρίου θανάτῳ θανατούσθω λίθοις λιθοβολεῖτω αὐτὸν πᾶσα συναγωγὴ Ἰσραήλ.

<sup>66</sup> Vgl. auch SCHNACKENBURG, Johannesevangelium 388. Als Vergleich: Zählt man Verbal- und Nominalform zusammen, dann erhält man bei Mt und Mk je sieben und bei Lk vier Belege.

<sup>67</sup> 5,18: Ἀλλὰ καὶ πατέρα ἴδιον ἔλεγεν τὸν θεὸν ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ. 19,7: Ὅτι υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ἐποίησεν. Alle drei Fälle zeigen damit, dass es immer um eine Selbstaneignung (ποιεῖν ἑαυτὸν) einer göttlichen Stellung geht.

<sup>68</sup> Vgl. ausführlich zur Sohn-Gottes-Thematik im Johannesevangelium auch DIETZFELBINGER, Evangelium nach Johannes 329–333.

## Frühchristliche Rezeptionen

- Die erste dieser Aussagen (10,30) beschließt Jesu Reaktion auf die Forderung der Juden in 10,24 nach einem ‚Messiasbekenntnis‘ und entlarvt damit nicht nur ihr eigentlich hintergründiges Anliegen (Suche nach einem Tötungsanlass), sondern zeigt zugleich die Nutzlosigkeit von Jesu Antwort auf (die Juden glauben ja nicht und verstehen in daher auch nicht).<sup>69</sup> Die Tatsache nämlich, dass er auf ein bereits früher gesprochenes Wort verweist (εἶπον ὑμῶν) – mitnichten spricht er also *παρρησίᾳ* –, deutet an, dass er das Wesentliche über sich selbst bereits *in seiner Art* ausgedrückt hat.<sup>70</sup> Dass sich darüber hinaus ein derartiges Messiasbekenntnis im Munde Jesu im Johannesevangelium überhaupt nicht findet,<sup>71</sup> lässt die Vermutung zu, dass Jesu Anspruch in die gängigen jüdischen Messiaserwartungen nicht einzuordnen ist.<sup>72</sup> Da die Juden aber nicht glauben (πιστεύειν), erkennen sie das Proprium seiner Person nicht, was Jesus in seiner Replik (10,25–30) durch motivliche Rückbezüge auf die Hirtenrede expliziert. Daher *muss* (im Kontext des Johannesevangeliums) die ‚Spitzenaussage‘, dass er und der Vater „eins“ (nicht εἶς,

<sup>69</sup> Ganz im Sinne des johanneischen Gedankengangs notiert DIETZFELBINGER, ebd. 318, zutreffend: „Damit stehen wir vor einer genuin johanneischen Feststellung: Der Nichtglaubende, so sehr sein Nichtglaube in seine Verantwortung fällt und also Schuld ist, *kann* gar nicht glauben ...“ (Hervorhebung im Original).

<sup>70</sup> BULTMANN, Evangelium nach Johannes 275: „So wie er es sagen kann und muß, hat er es längst gesagt.“

<sup>71</sup> In 4,26 antwortet Jesus auf die Messiaserwartung der Samaritanerin lediglich: Ἐγὼ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι.

<sup>72</sup> SCHNACKENBURG, Johannesevangelium 384, spricht in diesem Zusammenhang davon, dass der Anspruch Jesu alle messianischen Erwartungen *übersteige*, was nicht unproblematisch ist, da man hinter diesem Sprachgebrauch eine qualitative Verbesserung vermuten könnte. Dass sich Jesus selbst als Messias verstanden hat, ist wohl sehr unwahrscheinlich. Vgl. auch SCHREIBER, Begleiter 27. Wahrscheinlich legt das Johannesevangelium *in puncto* Messiaserwartung eine Modifikation in dem Sinne an den Tag, dass es eine frühjüdisch gängige Vorstellung auf die Erscheinung Jesu hin umdeutet, die dieser Vorstellung ja teilweise gerade *nicht* entspricht (z. B. politische Durchsetzung). Was aber bestehen bleibt und für die Bezeichnung Jesu als Messias tragend ist, ist die Bestimmung des Verhältnisses zu Gott im Sinne einer Repräsentanz, die größte Nähe voraussetzt und damit auch den königstheologisch vorgeprägten Titel „Sohn Gottes“ aufgreifen kann. Vgl. ebd. 27–29.

## Das Johannesevangelium

sondern ἐν)<sup>73</sup> sind, in ihren Ohren als reine Gotteslästerung gelten.<sup>74</sup> Dass die Juden infolgedessen wiederum (πάλιον) Steine aufheben, um ihn zu töten, knüpft möglicherweise an 8,59 an.

- Seine zweite Aussage (Erklärung der Gottessohnschaft [10,36]), bezieht sich offenkundig erneut auf ein früheres ‚Bekenntnis‘ (ὅτι ἐῖ-πτον), das er jedoch wiederum selbst (1,34.49 sind keine Aussagen Jesu) in dieser Form nie gesprochen hat.<sup>75</sup>
- Die dritte Aussage Jesu (10,38), die seine Einheit mit dem Vater durch eine ‚reziproke Formel‘ zum Ausdruck bringt,<sup>76</sup> beendet schließlich im Rahmen dieser Perikope seine Auseinandersetzung mit den Juden, die ihn daraufhin erneut<sup>77</sup> zu ergreifen suchen.<sup>78</sup>

Inmitten dieser Jesus der Blasphemie bezichtigenden Vorwürfe<sup>79</sup> sowie seiner eigenen Aussagen über sein Verhältnis zu Gott (Einheit mit dem

<sup>73</sup> FELDMEIERS, Neutestamentlicher Monotheismus 215: „Dieser doppelte Charakter von Unterscheidung und Identifikation bestimmt das gesamte Zeugnis des vierten Evangeliums.“ Vgl. zur weiteren Diskussion des ἐν in diesem Kontext auch NEYREY, Psalm 82,6 and John 651 f.

<sup>74</sup> An dieser Stelle sei mit SCHNELLE, Trinitarisches Denken 386, darauf hingewiesen, dass es gerade dieser Gedanke der Einheit von Vater und Sohn ist, der es dem Verfasser ermöglicht, nicht nur am strikten Monotheismus (εἷς θεός ist nur der Vater) festhalten, sondern zugleich eigene Charakteristika in der Relation von Vater und Sohn aufzeigen zu können. Gott und Jesus sind gerade nicht einer (εἷς) und derselbe.

<sup>75</sup> Daher hält BULTMANN, Evangelium nach Johannes 297, dieses ‚Selbstzitat‘ Jesu für einen redaktionellen Zusatz. Möglicherweise bezieht sich 10,36 aber auf die vermeintlich blasphemische Aussage Jesu in 5,17 (ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται καὶ γὼ ἐργάζομαι), wie THEOBALD, Evangelium nach Johannes 702, vermutet. Nichtsdestoweniger findet sich auch bei Jesus die Rede von ihm als „Sohn“ und Gott als seinem „Vater“ (u. a. 3,16–18; 5,17–23.25 f.), aber freilich nie i. S. einer strengen Identitätsaussage, wie es hier geschieht.

<sup>76</sup> Vgl. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium 393.

<sup>77</sup> Man kann sich innerhalb dieser Perikope an die Steinigungsversuche erinnern fühlen, doch finden sich bereits vorher im Johannesevangelium explizite Hinweise auf ein Ergreifen (πιᾶζω) Jesu (vgl. 7,30.32.44; 8,20).

<sup>78</sup> Eine dezidiert *theologische* Quintessenz dieses zehnten Kapitels, die hier entfallen muss, findet sich u. a. bei DIETZFELBINGER, Evangelium nach Johannes 337–339.

<sup>79</sup> In der Literatur wird mitunter diskutiert, ob Jesu vermeintlich blasphemische Äußerungen die Juden nicht an Antiochus IV. Epiphanes erinnern haben könn-

## Frühchristliche Rezeptionen

Vater und Gottessohnschaft als ‚Spitzenformulierungen‘ findet sich nun gerade das Zitat aus Ps 82, welches offenbar *irgendwie* auf die geäußerten Vorwürfe zu reagieren scheint.<sup>80</sup> Wie ist das Zitat aber nun genau einzuordnen? Welche Intention verfolgt es und warum wird nur ein Halbv ers zitiert? – Allgemeiner gefragt: Wie findet Ps 82 hier Verwendung?

## 4.1.3 Der Skopos des Psalmzitats

Weil offenbar das Zeugnis der Werke von den Juden nicht oder sogar ‚falsch‘ (sie sehen darin eine maßlose Aneignung göttlicher Würde durch Jesus, ein Sich-selbst-zu-Gott-Machen) verstanden wird,<sup>81</sup> greift Jesus zu einer Schriftaussage. Offenkundig ist damit, dass Jesus, indem er sich, freilich vom Verfasser des Johannesevangeliums in der vorliegenden Form ‚inszeniert‘,<sup>82</sup> auf die Schrift beruft,<sup>83</sup> sie nicht nur unausgesprochen als auch sein Fundament anerkennt, sondern ihr durch den Kom-

---

te, der ebenfalls göttliche Würde für sich reklamierte (vgl. auch 2 Makk 9,12) und im Rahmen seiner Bestrebungen, Jerusalem in eine hellenistische Stadt umzuwandeln, im Jahre 167 v. Chr. im Tempel eine Statue des Zeus Olympios aufstellen ließ. Vgl. für mögliche motivliche Parallelen zu den Steinen des abgerissenen Brandopferaltars (1 Makk 4,45 f.) THEOBALD, Evangelium nach Johannes 695, sowie zum Tod des Antiochus durch Steinigung (2 Makk 1,13–17) MENKEN, Jüdische Feste 283. Interessant ist in diesem Zusammenhang die von McGRATH, Only True God 60 f., vorgetragene Beobachtung, „that the books of the Maccabees ... contain more than a third of all the occurrences of the word ‚blasphemy‘ in the LXX ...“.

<sup>80</sup> Dahinter muss man dann jedoch noch keine reine Apologie vermuten, was bei NEYREY, Psalm 82,6 and John 653, zumindest anklingt.

<sup>81</sup> Möglich ist ebenso, dass gerade die von Jesus ausgedrückte Einheit mit dem Vater von jüdischer Seite missverstanden wurde. McGRATH, John’s apologetic christology 119: „The Jews’ may have understood Jesus’ assertion, ‚I and the Father are one‘, in the sense of ‚I am the Father‘ or ‚I and the Father are one and the same person‘, rather than as a reference to the unity of the Father and Son.“

<sup>82</sup> MENKEN, Use of the Septuagint 370: „Although the story may be based on the tradition of Jesus’ interrogation by the high priest, it is in its present state clearly a Johannine creation, for reasons of style, vocabulary, and theology.“

<sup>83</sup> 10,34: Οὐκ ἔστιν γεγραμμένον ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν. Damit geht es an dieser Stelle ‚lediglich‘ um eine *Berufung* auf die Schrift. Etwaige Erfüllungs- oder Voll-

## Das Johannesevangelium

mentar, dass sie nicht aufgelöst werden könne,<sup>84</sup> auch weiterhin Gültigkeit zugesteht.<sup>85</sup> Der distanzierend<sup>86</sup> wirkende Zusatz „in eurem Gesetz“ (ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν), den ja, wie bereits besprochen (s. o.), einige Handschriften und frühchristliche Autoren nicht bieten, sollte infolgedessen eher im Sinne eines Nachdrucks seiner Rede, einer Erinnerung der Juden an ihre eigene, für sie autoritative Schrift aufzufassen sein.<sup>87</sup> Es geht dem-

---

endungsschemata (s. Anm. 21 [in diesem Kap.]) im Rahmen der Schriftzitate stehen hier also gar nicht zur Debatte.

<sup>84</sup> 10,35: Οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή. BEUTLER, Argumentation 111: „[Die Schrift; CGU] habe also unverbrüchliche Autorität.“

<sup>85</sup> Darin zeigt sich, zumindest an dieser Stelle, das johanneische Verständnis vom Wirken Jesu in Kontinuität zur Schrift. Dahingehend resümiert LABAHN, Autorität der Schriften 206, im Hinblick auf das ganze Johannesevangelium: „Die Autorität der Schriften ist im johanneischen Verständnis völlig hinein geordnet in eine hohe Christologie, die von der ursprünglichen Einheit des gesandten Sohnes mit seinem Vater her denkt. Auflösung, Ablösung oder Herabstufung der Schrift sind aufgrund dieser anfänglichen Einheit nicht johanneisch intendiert.“ Allerdings ist mit KLAUCK, Schriftzitate, eine derartige ‚harmonisierende‘ Auffassung zu Recht anzufragen, wenn man die von ihm herausgearbeitete Steigerung in den Schriftziten bedenkt (vgl. schon Anm. 21 [in diesem Kap.]). Mit Verweis auf BULTMANN, Evangelium nach Johannes 525, der im Hinblick auf das Nichtzerbrechen der Gebeine Jesu in 19,33 und der sich daran anschließenden Paschasymbolik von einem „Ende des jüdischen Kultus“ spricht, konstatiert KLAUCK, ebd. 157: „Sehr wahrscheinlich hat Bultmann den Johannesevangelisten durchaus richtig verstanden. Es genügt dann allerdings nicht mehr, diese [von Bultmann aufgezeigte; CGU] problematische Dimension johanneischen Denkens, die in letzter Konsequenz auf eine Entleerung des Eigenwertes der Schrift des Ersten Bundes und eine Enteignung des Gottesvolkes Israel hinausläuft, zustimmend zur Kenntnis zu nehmen.“ In diese Richtung denkt offenkundig auch FREED, Old Testament Quotations 61: „Jn. [sic!] presents Jesus as above or outside of or, perhaps, as replacing the Jewish law.“

<sup>86</sup> Vgl. auch Anm. 50 (in diesem Kap.). Als nur bedingt hilfreich sollte man an dieser Stelle diejenigen Auslegungsversuche qualifizieren (vgl. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium 389), die in Verbindung mit der sich anschließenden Argumentation Jesu eine „Persiflage der jüdischen Schrifttheologie“ (BULTMANN, ebd. 297) vermuten.

<sup>87</sup> Vgl. THYEN, Johannesevangelium 502. Diese distanziert wirkende Redeweise scheint zudem für das Johannesevangelium in seiner Auseinandersetzung mit dem Judentum (und den jüdischen Festen) charakteristisch zu sein. Einen Antijudaismus sollte man daher nicht vorschnell reklamieren. Vgl. auch KLAUCK, Pantheisten 48f. Anm. 115. OBERMANN, Erfüllung der Schrift 177, sieht in der

## Frühchristliche Rezeptionen

nach vorrangig um eine Zustimmung, die Jesus bei den Juden zu erlangen sucht, indem er – unter Berufung auf die Schrift als gemeinsame Grundlage – eine ‚Verständnismöglichkeit‘ bezüglich seiner eigenen Person aufzuzeigen versucht und sie in Form einer rhetorischen Frage an die Beteiligten richtet, um sie mit in die Argumentation einzubinden.<sup>88</sup> Johannes lässt Jesus aber an dieser Stelle nicht nur Ps 82,6a zitieren, sondern sogleich im Anschluss eine Bedingung (εἰ) – die ja faktisch gegeben und daher sozusagen ‚erfüllt‘ ist – bezüglich des Götter-genannt-Werdens formulieren, die mit einer Frage beendet wird (10,36). Das Psalmzitat wird damit bereits *unausgesprochen* und *indirekt* gedeutet, da diejenigen, die durch die Anrede θεοί ἐστε angesprochen werden, hier mit denjenigen in Beziehung gesetzt (εἰ ἐκείνους εἶπεν θεοῦς), ja vielleicht sogar implizit identifiziert werden, an die das Wort Gottes ergangen ist (πρὸς οὗς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο). Die ‚Gretchenfrage‘ ist an dieser Stelle: „To what group of so-called ‚gods‘ is Jesus referring?“<sup>89</sup>

Um nicht gleich sämtliche in Frage kommenden Interpretationsmöglichkeiten referieren zu müssen,<sup>90</sup> richtet sich der Fokus noch einmal auf die vermeintlich präzisierende Wendung πρὸς οὗς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο, die sich direkt an das Zitat anschließt und ein, wenn nicht sogar *der* Schlüssel zum adäquaten Verständnis des johanneischen Psalmzitates ist.<sup>91</sup> Stutzig sollte zunächst nämlich die Rede von *dem* Wort Gottes machen, die sich jedoch nicht „selbstreferentiell bzw. tautologisch“<sup>92</sup> auf die zitierte Gottesrede aus dem Psalm selbst bezieht,<sup>93</sup> sondern eher Verlaut-

---

Zueignung des Gesetzes an die Juden gar eine „positive Wertschätzung der Juden wie auch des Gesetzes“. Unverständlich erscheint daher FREED, *Old Testament Quotations* 60 f., nach dessen Auffassung der Evangelist Jesus hier als „outside of or above the Jewish legal system“ darstellt.

<sup>88</sup> Vgl. OBERMANN, ebd. 179.

<sup>89</sup> ACKERMAN, *Rabbinic Interpretation* 186.

<sup>90</sup> So z. B. NEYREY, *Psalm 82,6 and John 647 f.* Für den originären *Psalm*kontext ist das hier ohnehin schon geschehen (s. Kap. 2), wenn auch mit Schwerpunkt auf der religionsgeschichtlichen Lesart (Tod der Götter).

<sup>91</sup> Ebd. 654: „The chief clue to a special reading of Ps 82,6 lies in 10,35, when we observe the way the Gospel interprets Ps 82,6 as part of its argument.“

<sup>92</sup> KLAUCK, *Pantheisten* 49.

<sup>93</sup> So BULTMANN, *Evangelium nach Johannes* 297 Anm. 2.

## Das Johannesevangelium

barungen Gottes an anderer Stelle meint. Als erstes könnte man hier tatsächlich an die Sinaiperikope (Ex 19–24) denken, auf die jedoch erst im nachfolgenden Absatz näher eingegangen werden soll. Blickt man demgegenüber noch einmal auf die gewählte Formulierung, fällt auf, dass sich die Verbindung aus  $\gamma\acute{\iota}\gamma\nu\omicron\mu\alpha\iota$ , der Präposition  $\pi\rho\acute{o}\varsigma$  und einem Akkusativ des Zieles in der LXX<sup>94</sup> im Kontext von Weisungen Gottes findet, die an eine (besonders privilegierte) Person (i. d. R. Prophet[en]) ergehen,<sup>95</sup> wofür die ‚Berufung‘ des Jeremia (vgl. u. a. Jer 1,1 f.4LXX)<sup>96</sup> ein treffendes Beispiel ist.<sup>97</sup> Zwar findet sich bei Johannes diese „prophetische Wortereignisformel“<sup>98</sup> (griech.:  $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ [\text{oder } \acute{\rho}\eta\mu\alpha]\ \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon\ \pi\rho\acute{o}\varsigma$  bzw. hebr.:  $\text{וַיְהִי כִּי יָרָא יְהוָה אֶת־יִרְמְיָהוּ}$ ) nur leicht modifiziert wieder ( $\kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon$  ist durch  $\theta\epsilon\omicron\upsilon$  ersetzt; vgl. aber auch Jer 1,2LXX), doch erklärt sich dies am ehesten über den johanneischen Sprachgebrauch, bei dem sich  $\kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\varsigma$  in den meisten Fällen für Jesus verwendet findet und es daher nicht überraschen kann, dass in 10,35 vom  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$  die Rede ist.<sup>99</sup> Die Tatsache, dass man *durch* das Psalmzitat gerade Propheten angesprochen sah, mag zudem gerade mit der im Psalm selbst beschriebenen Versammlungsszenarie zusammenhängen, wenn man sich alttestamentlich in Erinnerung ruft, dass derartigen ‚wirklichen‘ Propheten ein Zugang zum Thronrate Gottes<sup>100</sup> möglich war (vgl. bspw. 1 Kön 22,19; Jer 23,18.22;

<sup>94</sup> Es wäre darüber hinaus spannend, nach Belegen in der apokryphen Literatur zu suchen, doch kann dies im Rahmen dieser Studie leider nicht geschehen.

<sup>95</sup> Vgl. BAU<sup>6</sup>,  $\gamma\acute{\iota}\nu\omicron\mu\alpha\iota_{1,4}$  320, mit Verweisen im Alten Testament u. a. auf Gen 15,1.4 (Abraham); Jer 1,2.11; 13,8; Ez 6,1 (vgl. für weitere im Folgenden). Für das Neue Testament wird hier sogar explizit auf Joh 10,35 verwiesen!

<sup>96</sup> Jer 1,4LXX:  $\text{Καὶ ἔγένετο λόγος κυρίου πρὸς με λέγων.}$

<sup>97</sup> Vgl. aber auch Hos 1,1LXX:  $\text{Λόγος κυρίου ὃς ἐγενήθη πρὸς Ὡσηε.}$  Für weitere Belegstellen im Alten Testament vgl. MENKEN, *Use of the Septuagint* 372. „Die Liste der biblischen Personen, für die diese Formel gebraucht wird, ist eindrucksvoll.“ (KLAUCK, *Pantheisten* 49).

<sup>98</sup> KLAUCK, ebd.

<sup>99</sup> Vgl. auch MENKEN, *Use of the Septuagint* 372.

<sup>100</sup> Im Hinblick auf Ps 82 setzt das jedoch voraus, dass man die hebräische Wendung  $\text{לֹא־תִהְיֶה}$  eindeutig als „Versammlung JHWHs“ versteht. Vgl. dagegen bspw. Anm. 103 (Kap. 2).

## Frühchristliche Rezeptionen

Dan 7,16)<sup>101</sup> und sie dabei mitunter auch als „Götter“ angeredet werden konnten.<sup>102</sup>

<sup>101</sup> Vgl. KLAUCK, Pantheisten 49. Für Parallelen in der jüdischen Literatur (inbes. Henoch und Philon von Alexandrien), bei denen ebenfalls von Propheten bzw. prophetenähnlichen Gestalten die Rede ist, denen himmlische Visionen zuteilwerden, vgl. MENKEN, ebd. 376–378. Auf die entsprechenden Quellen kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden. Es zeigt sich jedoch, dass „the idea that individual human recipients of special revelation ascended to heaven and participated there in angelic worship God, was alive in John’s time; that is indeed evident from the various texts ..., most of which are pre-Johannine or (roughly) contemporaneous with John“ (ebd.).

<sup>102</sup> Vgl. KLAUCK, ebd. 50, jedoch ohne Angabe von Schriftquellen für diese Rede-weise. Insgesamt sieht er in der Johannespassage eine „sehr eigenständige Variante“ vorliegen, die „am ehesten in 11Q13 [sc. 11QMelchisedek; CGU] eine Parallele hat“ (beide Zitate: ebd.), was bei ihm jedoch an der Frage hängt, inwieweit man Melchisedek als einen *Menschen* auffasst. Vgl. dagegen Abschnitt 3.2 für ein *dezidiertes* Engelverständnis im Hinblick auf die Person Melchisedeks. Im Rahmen der ‚Deutelinien‘ sei an dieser Stelle noch kurz auf eine innerjohanneisch-*christologische* Nuance verwiesen, die, in Anlehnung an den Prolog (1,1–18), Jesus selbst als ὁ λόγος τοῦ θεοῦ begreift und bspw. von OBERMANN, Erfüllung der Schrift 180, diskutiert wird. Die Tatsache nämlich, dass einerseits am Sinai der λόγος τοῦ θεοῦ an die Juden ergangen und andererseits der λόγος Fleisch geworden sei (1,14), berechtige zu der Annahme, dass der λόγος vom Sinai in dem fleischgewordenen λόγος Jesus seine konkrete und verbindliche Gestalt angenommen habe. Damit ergäbe sich, in Weiterführung zu Obermanns Überlegungen, im Rahmen der johanneischen Szenerie die bemerkenswerte Konstellation, dass gerade dieser Jesus als λόγος aktuell zu den Juden sprechen würde und damit auch sie selbst in der gegenwärtigen Situation (und nicht nur in der Vergangenheit am Sinai) in den Status von „Göttern“ versetzen würden. Das ursprüngliche Zitat aus Ps 82 in Vers 34 bekäme damit nachträglich insofern eine neue ‚Sinnspitze‘, als man es dann nicht mehr zwingend als Zitat verstehen müsste, da Jesus selbst nun die ihn umringenden Juden als „Götter“ ansprechen würde. Subjekt von ἐγὼ εἶπα wäre dann Jesus (nicht mehr Gott [JHWH]) und die durch θεοί ἐστε Angesprochenen dann nicht mehr die אֱלֹהִים, sondern die Juden, die um ihn stehen. Damit verlöre 10,34 klar den Charakter als Zitat. Dennoch bleibt am Ende zu fragen, inwieweit es zulässig ist, diesen Bezug zwischen dem λόγος vom Sinai – hier wäre zudem nach Belegen für diese Redeweise zu suchen – und dem λόγος Jesus herzustellen, zumal der λόγος im Prolog deutlich als personifizierte Weisheit verstanden wird (vgl. SCHREIBER, Begleiter 121).

## Das Johannesevangelium

Dass dennoch an dieser Stelle nicht an Propheten zu denken sei,<sup>103</sup> wird insbesondere von denen reklamiert, die sich auf jene jüdische Auslegungstradition stützen, die Ps 82 mit dem Empfang der Weisungen Gottes am Sinai verbindet und sich neben den übrigen jüdischen Interpretationsarten (i. d. R.: Engel,<sup>104</sup> Melchisedek,<sup>105</sup> Richter<sup>106</sup>) findet, auf deren Darstellung hier jedoch verzichtet werden soll.<sup>107</sup> Als Ausgangspunkt jener rabbinischen Tradition<sup>108</sup> kann Ex 20,18f. gelten, wo vom Zittern des Volkes am Sinai die Rede ist, woraufhin es Mose bittet, mit Gott zu reden, um selbst nicht sterben zu müssen. Die sich daran anschließende Gabe der Weisungen Gottes („Sinaigesetzgebung“) wird in der rabbinischen Auslegung infolgedessen als *Wort* Gottes an Mose beschrieben, welches er an das Volk weitergeben soll (Ex 19,6f.). Insofern sind die Israeliten diejenigen,  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \omicron\upsilon\varsigma\ \delta\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$ , die

<sup>103</sup> Insbesondere wird angeführt, dass es als schwierig erscheine, das jesuanische Argument von einer bestimmten Gruppierung in Israel her zu verstehen. Vgl. BEUTLER, Argumentation 108.

<sup>104</sup> Vgl. auch mit Seitenblicken auf die Peschitta EMERTON, New Testament Notes 331.

<sup>105</sup> Vgl. auch, teilw. mit Vertiefungen zu ebd., ders., Melchizedek 400f.

<sup>106</sup> MAIER, Jüdisches Verständnis 27: „Der Evangelist hat wahrscheinlich eine Überlieferung aufgegriffen, in der Ps 82,6 zur Abwehr eines Blasphemievorwurfs gegen Jesus diente, wobei  $\text{אלהים}$  auf selbstverständliche Weise auf Richter gedeutet war.“ In diese Richtung versteht auch DALY-DENTON, David 174, die Szenerie, wenn sie Jesus hier als „divine judge“ auffasst, der von denjenigen umringt sei, die ihn eigentlich zu richten suchen. Demzufolge resümiert sie ebd. 175: „In conclusion, Ps 81,6 is quoted in a narrative which portrays the ongoing confrontation between Jesus and ‚the Jews‘ as a *trial scene*.“ (Hervorhebungen CGU).

<sup>107</sup> Zudem kann an dieser Stelle auch darauf verzichtet werden, da die Frage nach der Deutung der „Götter“ aus Ps 82 als Engel oder Richter in Kapitel 2 bereits behandelt wurde (auch wenn dort der Schwerpunkt klar auf einem religionsgeschichtlichen Verständnis des Psalms lag [Tod der Götter]). Eine etwaige Deutung auf die Gestalt Melchisedeks wurde zudem bereits im Rahmen des Abschnittes 3.2 verhandelt. Die Schwierigkeiten einer Applikation dieser alternativen Lesarten auf den johanneischen Kontext werden mit Ausnahme der Gestalt Melchisedeks (vgl. dazu Abschn. 3.2 [Engelverständnis]) bspw. bei OBERMANN, Erfüllung der Schrift 173–176, erörtert.

<sup>108</sup> Vgl. für diese Quellen im Folgenden insbesondere STRACK/BILLERBECK, Kommentar 543, NEYREY, Psalm 82,6 and John 655–659, sowie ACKERMAN, Rabbinic Interpretation.

## Frühchristliche Rezeptionen

gerade dadurch in den Status von „Göttern“ versetzt wurden, über die der Todesengel am Sinai keine Macht mehr ausüben konnte.<sup>109</sup> Auch wenn sich diese Auslegungsrichtung in der Kommentarliteratur immer stärker durchzusetzen scheint,<sup>110</sup> sollte man ihr dennoch zumindest mit Vorsicht begegnen, da es sich ja erklärtermaßen um eine rabbinische Tradition handelt, die zeitlich gesehen in das 2. Jh. n. Chr. zu datieren ist und es daher als fraglich gelten muss, inwieweit sie bereits innerjohanneisch Anwendung gefunden haben kann.<sup>111</sup> Aufgrund dieser zeitlichen Problematik erscheint daher – in historisch-kritischer Sichtweise – für die Wendung *πρὸς οὗς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο* ein Verständnis im Sinne der oben dargelegten ‚Prophetenereignisformel‘ wahrscheinlicher und plausibler.

Ferner erscheint es angebracht, in einem weiteren Schritt den Blick nun auf den Argumentationsschluss selbst zu richten, der dem Kontext in 10,34–36 zugrundeliegt und gleichzeitig einen Hinweis auf den Umgang mit Ps 82 gibt. Rein formal sind zunächst zwei ‚Typen‘ von Argumenten zu unterscheiden:

- *Argumentum ad hominem/homines*:<sup>112</sup> Demnach sei das Argument aus der Schrift nicht wörtlich zu nehmen und könne nur insoweit überzeugen, wie die Gegenseite zu Zugeständnissen bereit sei.<sup>113</sup> Da aber, wie auch hier vorgeschlagen, zumeist von einem wörtlichen Verständnis ausgegangen wird, was durch die Parenthese in 10,35 (*οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή*) ja auch zum Ausdruck gebracht wird, kann eine Einordnung als *argumentum ad hominem* der eigentlichen Tiefe der Fragestellung nicht gerecht werden.<sup>114</sup>

<sup>109</sup> Vgl. zum weiteren Verständnis auch Anm. 199 (in diesem Kap.).

<sup>110</sup> Vgl. insbes. ACKERMAN, *Rabbinic Interpretation*, BEUTLER, *Argumentation* 106–109, NEYREY, *Psalm 82,6 and John*, sowie WENGST, *Johannesevangelium* 408, BARRETT, *Evangelium nach Johannes* 384, aber auch bereits SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* 390.

<sup>111</sup> Diese Problematik wird von den ebd. genannten Studien i. d. R. nicht diskutiert.

<sup>112</sup> Vgl. BEUTLER, *Argumentation* 101.

<sup>113</sup> Vgl. bspw. BARRETT, *Evangelium nach Johannes* 384.

<sup>114</sup> Vgl. THEOBALD, *Evangelium nach Johannes* 702.

## Das Johannesevangelium

- *Argumentum a fortiori*:<sup>115</sup> Unter wörtlicher Auffassung des Arguments liege also ein Schluss vom Leichterem (Unbedeutenderen) auf das Schwerere (Bedeutendere) vor,<sup>116</sup> der der rabbinischen Technik des *qal wachomer* (קל והביר) entspreche (also ein Schluss *a minore ad maius*). Diese jüdischerseits verbreitete Technik kommt sehr wahrscheinlich auch hier im Anschluss an das Psalmzitat (10,34) zur Anwendung. Demnach enthielte 10,35 eine Deutung des Zitats, die hier um eine Formel zur Einschärfung der Gültigkeit ergänzt ist. 10,36 versuchte dann hingegen den strittigen Sachverhalt zu plausibilisieren,<sup>117</sup> was inhaltlich dann Folgendes bedeutete: Wenn schon in der Schrift bezeugt ist, dass Gott (sterbliche) Menschen (Propheten oder u. U. auch Israeliten am Sinai) als „Götter“ angeredet hat, um wievielmehr ist dann gerade Jesus als von Gott gesandter und ‚autorisierter‘ λόγος dazu berechtigt, sich „Sohn Gottes“ zu nennen. Dieses Argument ließe sich daher durchaus auch als ein Schluss *a maiore ad minus* verstehen:<sup>118</sup> Wenn gerade Menschen (oder Propheten) nicht nur „Söhne Gottes“, sondern sogar „Götter“ genannt werden, um wie viele Male mehr ist dann gerade Jesus berechtigt, sich nicht als „Gott“, sondern lediglich als „Sohn Gottes“ zu bezeichnen.

Aber, so kann kritisch gefragt werden, greift Johannes (bzw. Jesus) an dieser Stelle wirklich bewusst auf eine formale Methode zurück?<sup>119</sup> Die Möglichkeit kann sicherlich nicht ausgeschlossen werden, dennoch könnte diese Argumentationstechnik auch längst schon zu einem „Gemeingut der Antike“<sup>120</sup> geworden sein, aus dem der Verfasser dann selbstverständlich geschöpft hätte und das durch ihn hier problemlos

<sup>115</sup> So bspw. PHILLIPS, *Apologetic Study* 419.

<sup>116</sup> Vgl. WENGST, *Johannesevangelium* 408 f.

<sup>117</sup> Vgl. THEOBALD, *Evangelium nach Johannes* 698.

<sup>118</sup> Vgl. MENKEN, *Use of the Septuagint* 381, sowie KLAUCK, *Pantheisten* 51. Ausführlich erörtert werden sämtliche Verständnismöglichkeiten u. a. bei PHILLIPS, *Apologetic Study* 411–414.

<sup>119</sup> In diese Richtung scheint (für Johannes) wohl auch SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* 389, zu denken, wenn er etwas undeutlich resümiert: „Das alles [sc. Ausdrucksweise, Argumentation etc. in 10,34–36; CGU] zeigt, daß sich der Evangelist der rabbinischen Disputationsweise anpaßt.“

<sup>120</sup> BEUTLER, *Argumentation* 109.

## Frühchristliche Rezeptionen

Anwendung fände. Genauso wie der Evangelist für seinen Argumentationsgang selbstredend die Texte des Alten Testaments heranzieht, würde er hier dann ein gängiges Schema zur Deutung des Schriftbelegs *unbewusst* anwenden, was hier als wahrscheinlicher gelten kann.

Berechtigtweise ist im Rahmen der Beantwortung der Frage nach der Verwendung des Psalms auch darauf einzugehen, warum Ps 82,6b im Kontext dieser Passage nicht mitzitiert wird, auch wenn man dem Verfasser des Evangeliums generell sicherlich ein großes Maß an Freiheit im Umgang mit der Schrift (mit seiner ‚Quelle‘) zugestehen darf und daher nicht automatisch auch eine Zitation von Vers 6b *erwarten* sollte. Dennoch drängt sich an dieser Stelle die Frage auf, ob dies unbewusst<sup>121</sup> oder in einer bestimmten Absicht geschah. Richtet man dafür nochmals den Fokus auf die inhaltliche Aussage von Vers 6b, dann lässt sich eher an eine bewusst intendierte Auslassung denken, denn die Bezeichnung „Söhne des Höchsten“, die ja ebendort begegnete (Gott richtete sie dort an die anwesenden אֱלֹהִים) und im Kontext des Zitats aus Ps 82,6a in diesem Zusammenhang eine weitere Qualifizierung der Propheten (und vergleichbarer Personen)<sup>122</sup> als „Söhne des Höchsten“<sup>123</sup> bedeutete, wird hier deshalb ausgespart, weil *Jesus* gerade der „Sohn Gottes“ (10,36) ist, der sich in diesem Punkte genau von den Adressaten des Zitats unterscheidet.<sup>124</sup> Infolgedessen kann auch versucht werden, eine Antwort auf die Frage zu geben, ob man Vers 6b<sup>125</sup> oder gar den ganzen Psalmkon-

<sup>121</sup> Schöpft der Verfasser an dieser Stelle gar aus einer mündlichen Tradition, die lediglich den ersten Versteil berücksichtigte? Die Frage scheint kaum zu beantworten zu sein. REIM, Jochanan 23, versteht das Fehlen von Vers 6b offenbar in gerade diesem Sinne, wenn er notiert: „Man wird diese Tatsache mit der Herkunft des Zitates aus der mündlichen Tradition erklären können.“ Zur Diskussion s. u.

<sup>122</sup> Bzw. der Israeliten, folgte man dem rabbinischen Verständnis.

<sup>123</sup> Was in diesem Sinne natürlich klar als „Söhne des Gottes JHWH“ aufzufassen wäre, obschon, wie gesehen, der Psalmtext das nicht zwingend hergibt (Frage nach dem Verständnis von אֱלֹהִים [Eljon]).

<sup>124</sup> Vgl. KLAUCK, Pantheisten 49.

<sup>125</sup> Vgl. HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 492. Auch SCHNACKENBURG, Johannesevangelium 389 f., spricht in diesem Zusammenhang von einer üblichen verkürzten Zitationsweise, die Ps 82,6b mithören lasse. DIETZFELBINGER, Evangelium nach Johannes 328, geht in die gleiche Richtung.

## Das Johannesevangelium

text<sup>126</sup> mithören soll. Zu einem gewissen Grade muss diese Frage natürlich unbeantwortbar bleiben. Ein antiker Leser des Johannesevangeliums, zumindest wenn er mit dem Buch der Psalmen vertraut war – wie oben angedeutet wurde, scheint der Verfasser das bei seinem Adressatenkreis vorauszusetzen –, mag durchaus bei der Zitation des Teilverses ebenfalls an den ganzen Vers,<sup>127</sup> möglicherweise auch an den vollständigen Psalm gedacht haben. Die soeben angestellten Beobachtungen stehen dazu aber mindestens in Spannung, denn der ursprüngliche Psalmkontext im Sinne einer Gerichtsszenarie (über Götter) spielt in dieser Passage des Johannesevangeliums so gut wie keine Rolle mehr, auch wenn das vereinzelt noch für 10,22–39 angenommen wird.<sup>128</sup> Der Psalmvers gewinnt seine Bedeutung an dieser Stelle gerade durch eine dezidiert theologisch-christologische Verwendung,<sup>129</sup> da die Zuschreibung des Titels „Sohn Gottes“ an Jesus im Kontext eines argumentativen Schlussverfahrens unter Berücksichtigung einer bereits bekannten (jüdischen) Deuteweise begründet wird.<sup>130</sup> Durch sein exponiertes und exklusives Verhältnis zu Gott (nämlich als Sohn) zeigt sich die Einzigartigkeit seiner Person.<sup>131</sup> Dass

<sup>126</sup> Vgl. THYEN, *Johannesevangelium* 502, der das Mithören des Gesamtkontextes bei Schriftziten als bei Johannes üblich ansieht.

<sup>127</sup> DALY-DENTON, *David* 173: „But it is certain that readers familiar with the Psalter would, in fact, have ‚heard‘ the whole verse.“

<sup>128</sup> Vgl. bereits Anm. 106 (in diesem Kap.).

<sup>129</sup> Vgl. OBERMANN, *Erfüllung der Schrift* 180. Dies scheint sich im Johannesevangelium im Hinblick auf weitere Schriftzitate zu bestätigen, wie er ebd. 185 summarisch notiert: „Insgesamt zeigen die ... aufgeführten Beobachtungen des johanneischen Umgangs mit der Schrift die herausragende Bedeutung der Schrift für die johanneische Theologie sowie Christologie.“

<sup>130</sup> MENKEN, *Use of the Septuagint* 381 f.: „The interpretation of the psalm verse which he [sc. John; CGU] puts into the mouth of his protagonist can be connected in a plausible way with what we know about contemporaneous Jewish interpretation ...“

<sup>131</sup> FREED, *Old Testament Quotations* 65: „And it appears not unlikely that the whole context, with even the quotation put into Jesus' mouth, is a literary device on the part of Jn. to strengthen and present in a different manner his theological view of the uniqueness of Jesus.“ Von daher beansprucht das „Sohn-Gottes“-Sein Jesu an dieser Stelle eigentlich doch das Gleiche wie der Zuspruch des „Gott“-Seins an Propheten (oder an die Israeliten am Sinai, sofern man sich für dieses Verständnis entscheidet). Vgl. auch NEYREY, *Psalm 82,6 and John 653 f.*, sowie THYEN, *Johannesevangelium* 504. Möglicherweise beansprucht Jesus da-

## Frühchristliche Rezeptionen

dennoch eine bleibende Differenz zwischen Jesus und Gott zu konstatieren ist, wird ja gerade durch den Titel „Sohn Gottes“ zum Ausdruck gebracht. Der Blasphemievorwurf, dass Jesus sich selbst zu Gott mache (10,33), der den Passus 10,34–36 inhaltlich rahmt, geht daher eigentlich ins Leere, was sich schon beim Verständnis von Vater und Sohn als Einheit (Vater und Sohne sind „eins“ [ἓν]) zeigte. Diese feine Unterscheidung zwischen „einer“ und „eins“ sowie zwischen „Gott“ und „Sohn Gottes“ wurde offenbar auf jüdischer Seite, wenn man dem Verständnis des Johannesevangeliums folgt, vernachlässigt (oder besser: nicht rezipiert).<sup>132</sup> Es zeigt sich hinsichtlich der Verwendung von Ps 82 daher,

„dass hier [sc. in Joh 10,34–36; CGU] die Einpassung der Christologie ins monotheistische Gottesbild angesichts des Vorwurfs, damit einen Rückfall in den Polytheismus zu begehen, und unter den Bedingungen dieses Vorwurfs geschieht.“<sup>133</sup>

Insofern fände sich dann im Hinblick auf den Polytheismusverdacht,<sup>134</sup> den man für die johanneische Perikope in einen Ditheismusverdacht umschreiben könnte,<sup>135</sup> doch wieder ein leiser Anklang an den Psalmkontext, in dem ja die Auseinandersetzung mit (den) אֱלֹהִים thematisiert ist. Unter Bezugnahme auf die eingangs dieser Studie besprochene Monotheismusthematik lässt sich infolgedessen schließen, dass der Psalm bei seiner einzigen Referenzstelle im Neuen Testament ebenfalls in einem monotheisti-

---

mit aber gerade auch ein *Mehr*, da seine Qualifizierung als „Sohn Gottes“ in einem anderen Licht erscheinen muss als die von *Menschen* als „Göttern“. Vgl. dazu auch THEOBALD, *Evangelium nach Johannes* 702.

<sup>132</sup> MENKEN, *Use of the Septuagint* 381 Anm. 45: „They [sc. ‚the‘ Jews; CGU] overlook the function of the difference between ‚gods‘ and ‚sons of god‘ in the argument.“

<sup>133</sup> KLAUCK, *Pantheisten* 51. Bestätigend MENKEN, ebd. 382 (in Fortsetzung des Zitats in Anm. 130 [in diesem Kap.]): „... and it inserts itself smoothly into Johannine christology.“

<sup>134</sup> Es wäre (freilich an anderer Stelle) zu klären, ob man in Bezug auf den jüdischen Vorwurf an Jesus tatsächlich an einen Rückfall in den Polytheismus denken sollte. Zumindest nicht ausgeschlossen wäre an dieser Stelle ja auch der Gedanke, dass die hellenistische Vorstellung von der ‚Vergöttlichung‘ eines Menschen als ein (auf jüdischer Seite) ‚verzerrendes‘ Bild hier als ‚Negativfolie‘ im Hintergrund dient.

<sup>135</sup> So auch NORTH, *Monotheism* 156.

## Das Johannesevangelium

schen Zusammenhang Anwendung findet. Freilich geht es an dieser Stelle nicht mehr um den Tod anderer Götter, denn das Bekenntnis zu dem einen Gott JHWH ist im Judentum längst (spätestens seit der Rückkehr aus dem Exil) fest etabliert. Es geht im johanneischen Passus vielmehr um eine (nach Meinung der Juden) eklatante Verletzung dieses Grundsatzes durch Jesus selbst. Innerhalb dieses Vorwurfszusammenhangs (der monotheistische Anklang ist daher eher durch den Kontext bedingt als durch das Zitat selbst) fungiert Ps 82,6b im Rahmen einer umfassenderen Argumentation als Erklärung für die Unhaltbarkeit des Ditheismusverdachts gegenüber Jesus, um es einmal ‚modern‘ zu formulieren.

Schließlich sei noch auf die Frage eingegangen, ob hier von einer ‚autoritativen‘ Deutung des Psalms (im Hinblick auf sein *heutiges* Verständnis) gesprochen werden kann. Legt Johannes den Psalm demnach (letzt)gültig und verbindlich aus? Dies kann als fraglich und unwahrscheinlich gelten, insbesondere wenn man die aufgezeigten Auslegungstraditionen beachtet, die gerade unterschiedliche Verständnismöglichkeiten des Psalms (innerhalb des Judentums) anbieten und bis heute erhellend bleiben. Als zutreffend könnte ein derartiges Verständnis des Psalmtextes im Johannesevangelium natürlich dann bezeichnet werden, wenn man in einem hermeneutischen ‚Verheißungs-Erfüllungs‘-Schema in Bezug auf die Schriften des Alten und Neuen Testaments dächte, was hier freilich nicht geschehen ist.<sup>136</sup>

---

<sup>136</sup> HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 492: „Dieser aus heutiger Sicht ungewöhnliche Umgang des Johannesevangeliums mit dem Literarsinn eines biblischen Textes kann auf keinen Fall so gewertet werden, als wolle Johannes hier eine autoritative Interpretation von Ps 82 geben. Das ist ... grundsätzlich nie der Fall, wenn im NT aus ‚der Schrift‘ Israels zitiert wird; ‚die Schrift‘ hat hier die Funktion der Legitimation und der Explikation der johanneischen Christologie.“ M.E. erscheint es aber vielleicht gerade wegen dieses Legitimationscharakters der Schrift möglich, dass im Kontext des Evangeliums selbst sehr wohl von einer ‚gruppenintern‘-autoritativen Interpretation gesprochen werden kann, da Johannes hier mit der Verwendung von Schriftziten seiner christologischen Konzeption zuarbeiten möchte und demzufolge bestrebt ist, eine entsprechende autoritative, christologische Deutung (für seine ‚Leser‘) zu liefern.

## 4.2 Autoren der Alten Kirche

Im Kontext der Frage nach den frühchristlichen Rezeptionen von Ps 82 kommt dem nun folgenden Abschnitt insofern Schwerpunktcharakter zu, als die Rezeptionsanalyse auf eine breitere Autorenbasis gestellt werden soll. Um diese Analyse jedoch von vornherein einigermaßen in den Griff zu bekommen, wird der Fokus sich dabei fast ausschließlich auf den jeweiligen (inhaltlichen) Umgang mit Ps 82 richten, d. h. eine Verortung des Psalmzitats im umfassenderen Kontext des entsprechenden Werkes wird nicht erfolgen.

Natürlich versteht es sich, dass Schriftinterpretation eigentlich nicht losgelöst vom Kontext bzw. „in isolation from other aspects of the life and culture of early Christianity“<sup>137</sup> untersucht werden kann. Das wird hier auch nicht geschehen. Es sollen lediglich einleitend die Bedingungen präzisiert werden, unter denen der vorliegende Analyseteil über die patristische Rezeption von Ps 82 antritt. Die vorliegende Studie entscheidet sich hier für den Grundsatz, dass der allgemeine Entstehungskontext desjenigen Werkes, in dem sich ein Zitat (oder mehrere) aus Ps 82 findet (oder finden), nur insoweit Berücksichtigung finden soll, wie es für das jeweils gebotene Psalmverständnis vonnöten ist. Diese Eingrenzung auf der Makroebene, wenn man es einmal so nennen möchte, geht innerhalb eines Werkes selbst einher mit einer Beschränkung auf den näheren Kontext (über dessen Umfang nur im Einzelfall konkret entschieden werden kann) des Psalmzitats, der gemäß der Auffassung dieser Studie über die Verwendung des Psalms entscheidet. Bedingt durch diese gewählte Fokussierung wird daher damit zu rechnen sein, dass bestimmte inhaltliche Detailfragen, die zwar mit dem Psalmzitat zusammenhängen, aber eigentlich darüber hinaus führen, nicht – um im Bild zu bleiben – ‚gesehen‘ werden bzw. an dieser Stelle nicht befriedigend beantwortet werden können.

Des Weiteren ist hier notwendig eine Auswahl der Autoren vorzunehmen, die sich wie folgt begründet: Rein formal gesehen ist klar, dass grundsätzlich nur diejenigen Autoren in Frage kommen, die Ps 82 auch tatsächlich zitieren. Damit ist automatisch auch die Frage nach der Behandlung von *Anspielungen* auf den Psalmtext gestellt. Hier entscheidet sich die Studie, dieses Mal aus Gründen der Eindeutigkeit, für eine Be-

---

<sup>137</sup> YOUNG, Interpretation 849.

## Autoren der Alten Kirche

schränkung auf *explizite*<sup>138</sup> Zitate aus Ps 82,<sup>139</sup> da es bei möglichen Anspielungen auf eine Schriftstelle (je nach Klarheit) nicht ausgeschlossen ist, dass der Verfasser eine andere, ähnlich klingende Schriftstelle im Sinn gehabt hat als diejenige, für die sie gemeinhin gehalten wird. Nicht eigenständig untersucht wird zudem die Frage, obgleich sie fraglos reizvoll wäre, ob eine mögliche Doppelzitation von Ps 82 und Joh 10,34 vorliegt, d. h. in welchen Fällen sich gleichzeitig der johanneische Passus (z. B. 10,34–36) bei einem Autor als Zitat findet, wenn Ps 82 zitiert wird.<sup>140</sup> Innerhalb der Autoren, bei denen sich explizite Zitate des Psalms finden lassen, können diejenigen als von übergeordnetem Interesse gelten, die den Psalm im Rahmen eines eigenen Kommentars auslegen,<sup>141</sup> da dies nahezu ausnahmslos mit Blick auf den ganzen Psalmtext erfolgt. Infolge-

<sup>138</sup> Im Sinne von Anm. 6 (in diesem Kap.) kommen damit sowohl „markierte“ als auch „unmarkierte“ Zitate in Frage. Ob das Zitat dabei dann als „echt“ oder „variierend“ bezeichnet werden kann, ist für die methodische Herangehensweise zunächst sekundär.

<sup>139</sup> Technisch dienten bei der Zitatsuche die entsprechenden Bände der BibPa sowie ergänzend BibInd (enthält die publizierten Volumina von BibPa, ferner davon bis *dato* unpublizierte Teile sowie darüber hinaus die Zitatindices der SC) als elektronische Datenbank, da bspw. Hieronymus u. a. über BibPa nicht erfasst werden kann. Für Augustinus war es zudem notwendig, das CAG<sup>2</sup> zu konsultieren, weil er weder in BibPa noch in BibInd aufgenommen ist. Mitunter wurden, soweit vorhanden, die entsprechenden Zitatindices der Quellenreihen der frühchristlichen Autoren kontrollierend hinzugezogen. Es ist zu bedenken, dass BibInd sich im Aufbau befindet und daher laufend ergänzt wird. Zudem werden bei der Abfrage dieser Datenbank mitunter Zitationsbelege ausgegeben, die, wie auch eigens vermerkt wird, (noch) nicht überprüft wurden und daher u. U. als unsicher zu gelten haben. Die Datenbank wurde am 20. 08. 2010 abgefragt.

<sup>140</sup> Wenn sich dazu dennoch die Gelegenheit finden sollte, dann ginge das auf das Konto etwaiger Nebenbefunde dieser Studie. Es bedürfte an dieser Stelle eigentlich einer ganz neuen Zitatrecherche im Hinblick auf den johanneischen Passus (der ja zudem, was erschwerend hinzukäme, minimal mit 10,34–36 einzugrenzen wäre [s. o.: Zitat plus Deutung plus Argumentationsschluss]; vgl. für einen ersten Überblick hier auch ELOWSKY, John 362–364). Da das Johannesevangelium hier jedoch bereits als eine den Psalm selbst auslegende und interpretierende Schrift behandelt wurde, wird eine etwaige ‚Zitatenkorrelation‘ von Ps 82 und Joh 10,34(–36) als nachrangig erachtet, obgleich eigentlich die besondere Stellung des Neuen Testaments für die frühchristlichen Autoren zu berücksichtigen, wenn nicht gar auch einmal kritisch zu beleuchten wäre.

<sup>141</sup> Kommentar ist hier eher als Oberbegriff für alle Arten von Erklärungen, Aus-

## Frühchristliche Rezeptionen

dessen bieten sich diese kommentierenden Auslegungen als Beispiele für die Rezeption von Ps 82 *als Ganzem* an. Dabei erscheint es an dieser Stelle angebracht, eine übliche Trennung nach lateinischen und griechischen Autoren vorzunehmen, die in diesem Falle sogar mit der getroffenen Auswahl von *ether* ‚theoretisch-wissenschaftlich‘ (Eusebius, Theodoret) sowie von *ether* ‚praktisch-homiletisch‘ (Hieronymus, Augustinus) ausgerichteten Kommentaren deckungsgleich ist. Insbesondere bei der Bearbeitung dieser einzelnen Kommentare von Ps 82 kann auf eine Einordnung innerhalb des Werkes verzichtet werden, da die einzelnen Auslegungen als in sich abgeschlossene Einheiten gelten können, die sich ja dezidiert dem Psalmtext an sich zuwenden. Dass diese Vermutung jedoch nicht immer zutreffend ist, werden die entsprechenden Ausführungen in Abschnitt 4.2.2 zeigen. Da diese ‚systematisch‘ angelegten Kommentare vergleichsweise ‚spät‘ sind (mit Blick auf die hier getroffene Auswahl: alle nachkonstantinisch), erweist es sich als lohnend, den Fokus zudem auf ‚früher‘ belegte Einzelversitate zu legen, wobei in diesem Falle mit den ersten greifbaren christlichen Auslegungen von Ps 82 (einmal abgesehen vom Neuen Testament) begonnen wird (Justin, Irenaeus, Clemens). Analog zur Herangehensweise bei den Kommentaren sollen an dieser Stelle neben griechischen ebenfalls lateinische Autoren Berücksichtigung finden (Tertullian [als erster christlicher Theologe, der auf Latein schrieb], Cyprian, Novatian). Dabei dürfte insbesondere Cyprian auch aus dem Grunde von Interesse sein, da im Hinblick auf das Alte Testament in seinen Werken die ältesten Teile der so genannnten altlateinischen Bibelübersetzung überliefert sind.<sup>142</sup> Bei diesen Autoren wird eine vom Kontext losgelöste Betrachtung der Psalmzitate natürlich nicht möglich sein. Wie bereits oben dargelegt, wird dabei – vereinfacht ausgedrückt – nach dem Grundsatz „Soviel Kontext zur zitierten Schriftstelle wie zum Verständnis nötig, so wenig allgemeiner Hintergrund zum Gesamtwerk wie möglich“ verfahren werden. Im Vergleich zu den Kommentaren lässt sich bei diesen Einzelbelegen folglich in besonderer Weise beobachten, wie das Verständnis von Ps 82 durch den jeweiligen Kontext des Werkes bestimmt wird. Die getroffene Autorenauswahl deckt damit zwar *auch* die

---

legungen und Predigten zum Psalm zu verstehen. Für weitere Kommentare s. Anm. 509 (in diesem Kap.).

<sup>142</sup> Vgl. FÜRST, Hieronymus 100 f.

## Autoren der Alten Kirche

beiden wichtigsten exegetischen Auslegungsrichtungen der damaligen Zeit ab (‚alexandrinisch‘ und ‚antiochenisch‘), doch erweist sich diese Unterscheidung hier als nur bedingt hilfreich, da die Autoren bei ihrer konkreten Auslegung von Ps 82 i. d. R. Elemente aus beiden Richtungen vereinen.

Schließlich sei in dieser Einleitung zu den methodischen und inhaltlichen Vorverständnissen der Studie noch auf den Vorgang des Zitierens an sich eingegangen: Ob man unterstellen kann, dass Autoren, die den Psalm bzw. einzelne Verse daraus zitieren, immer auch den vollständigen Ps 82 als Grundlage hatten, ist in diesem Zusammenhang wohl kaum zu beantworten. Wenn nicht durch eine schriftliche Form,<sup>143</sup> so wird ihnen aber zumindest doch durch mündliche Tradition(en) der Psalm bzw. einzelne Verse davon zugänglich gewesen sein. Es muss zudem schlechterdings als nicht nachweisbar gelten, welche Textgestalt *in concreto* (bei mündlicher Tradition kann die Frage überhaupt nicht gestellt werden) ein jeweiliger Autor bei der Zitierung oder Kommentierung vor sich hatte, sofern er nicht explizit benennt, wonach er zitiert. Zudem war er in

<sup>143</sup> I. d. R. in Gestalt *eines* griechischen Textes, wobei an dieser Stelle als ‚Referenzquelle‘ der rekonstruierte Text nach LXX.Gö.Ps<sup>3</sup> dient. Dieses mag man zu Recht als puren Anachronismus kritisieren, doch muss im Rahmen dieser Studie, die ja primär keine textgeschichtliche sein will, notwendigerweise von *einer* Textbasis ausgegangen werden, um überhaupt in einem überschaubaren Maße einen sprachlichen und inhaltlichen Vergleich innerhalb der (christlichen) Rezeptionsmodelle von Ps 82 vornehmen zu können. Die griechischen Übersetzungen nach Aquila, Symmachus oder Theodotion werden hier in ihrer Textgestalt infolgedessen nicht eigenständig untersucht und finden allenfalls dann Erwähnung, wenn sie von einem Autor explizit zitiert werden. Die mitunter sehr disparaten lateinischen Übersetzungen (bis zur allmählichen Durchsetzung der Vulgata) werden ebenfalls nicht eigens berücksichtigt, was man im Hinblick auf die Behandlung lateinischer Autoren in diesem Kapitel durchaus als problematisch empfinden kann. Da der Fokus dieser Studie jedoch in erster Linie auf der Erörterung der unterschiedlichen inhaltlichen Rezeptionen von Ps 82 liegt, was freilich nicht völlig von der sprachlichen Ebene zu trennen ist, wird an dieser Stelle auf eine eigenständige Behandlung der lateinischen Psalmversionen verzichtet. Die Rekonstruktion des lateinischen Psalmtextes im Rahmen der Beuroner Vetus-Latina-Ausgabe, die (neben wenigen Handschriften) hauptsächlich aus Zitaten bei lateinischen Kirchenvätern erfolgt, ist zudem noch un abgeschlossen, was bei einer näheren Betrachtung der lateinischen Textgrundlage erschwerend hinzukäme.

## Frühchristliche Rezeptionen

seinem Umgang mit dem (biblischen) Text frei, so dass man beim Prozess der Zitation selbst eine Variation des ‚Urtextes‘ durch den Autor nicht ausschließen kann,<sup>144</sup> sofern man einmal von einer schriftlichen ‚Vorlage‘ ausgeht. Die weitergehende Feststellung, ob ‚korrekt‘ zitiert wird oder nicht, hat daher im Rahmen dieser Studie das als Maß, was nach heutigem Stand als Textgrundlage gehalten wird. Wenn daher im Folgenden von einer Variation des (griechischen) Psalmtextes die Rede sein sollte, so ist dies vor genau diesem Hintergrund zu verstehen und geschieht in dem Bewusstsein, dass es *die* Septuaginta ohnehin nie gab (genauso wenig wie *die* hebräische Bibel), da Wortlaut und Textbestand in ständiger Veränderung waren.<sup>145</sup> Ob einige der herangezogenen Autoren Ps 82 zudem auch unter textkritischen Gesichtspunkten beleuchtet haben, wäre *ein* Aspekt der Frage, wie mit diesem (Schrift-)Text umgegangen wurde. Welche inhaltlichen Schwerpunkte sich bei der Psalmrezeption aufzeigen lassen, wird aber zweifelsohne die wichtigste und umfassendste Fragestellung sein, unter der die folgende Untersuchung erfolgen soll.<sup>146</sup> Ob dabei die

<sup>144</sup> Diese Abänderungen können je nach bestimmendem „Aussagewille[n] des Zitierenden“ (STRUTWOLF, Kirchenväterzitate 71) theologisch, paränetisch oder kirchenpolitisch motiviert sein.

<sup>145</sup> Vgl. FÜRST, Hieronymus 95.

<sup>146</sup> Es sei an dieser Stelle darauf verwiesen, dass sich in der Literatur nur sehr wenige Beiträge (wenn vorhanden, dann i. d. R. englischsprachig[e]) der Frage nach der patristischen Rezeption von Ps 82 annehmen. Jeweils *kursorische* Überlegungen dazu finden sich im Rahmen der (exegetischen) Beiträge von ACKERMAN, Exegetical study 33–37 (Justin, Hieronymus, Augustinus), JÜNGLING, Tod der Götter 16f. (Eusebius, Augustinus, Hieronymus), VANDER HOEK, Function 102–119 (Justin, Irenaeus, Marcion [bei Tertullian], Clemens von Alexandrien, Tertullian, Cyprian, Novatian, Origenes, Augustinus, Johannes Chrysostomus, Kyrill von Jerusalem, Apostolische Konstitutionen). Dahingegen finden sich Einzelbeiträge aus dezidiert patristischer Sicht lediglich (in englischer Sprache) bei NISPEL, Christian deification (Tertullian, Cyprian, Justin, Irenaeus), MOSSE, Patristic Interpretations (Justin, Irenaeus, Clemens von Alexandrien), VAN DEN HOEK, Significance (Justin, Irenaeus, Clemens von Alexandrien). Ferner sollte auf den kurzen Beitrag von WESSELSCHMIDT, Psalms 145–148, im Rahmen des umfangreichen und noch nicht abgeschlossenen Projektes ACCS.OT hingewiesen werden. Natürlich kann an dieser Stelle angesichts der Fülle an exegetischer Literatur nicht ausgeschlossen werden, dass sich an anderer Stelle zur patristischen Auslegung von Ps 82 noch Beiträge finden. Monographische Untersuchungen zur patristischen Exegese speziell dieses Textes haben jedoch als

## Autoren der Alten Kirche

eingangs diskutierte Monotheismusthematik (noch) eine Rolle spielt und ob die Auslegung von Ps 82 im Neuen Testament tatsächlich immer als leitendes Deuteschema<sup>147</sup> geltend gemacht werden, wären zwei Aspekte dieser inhaltlichen Auswertung.<sup>148</sup>

Abschließend bietet es sich noch kurz an, auf die eingangs im Vorwort erwähnte Tabelle zu sprechen zu kommen, die im Rahmen dieser Studie erstellt wurde: Sie versucht, die inhaltlichen Analysen von Ps 82 bei den frühchristlichen Autoren durch eine Übersicht der Häufigkeit ihrer einzelnen Verszitate zu ergänzen<sup>149</sup> und wird am Ende u. a. bei der Überprüfung der These, ob die Autoren primär an den Versen 1, 6 und 7 interessiert gewesen seien,<sup>150</sup> dienlich sein. Ferner soll sie einen Überblick darüber geben, inwiefern sich bei den hier untersuchten Autoren abweichende Lesarten vom griechischen Text der Septuaginta finden.<sup>151</sup>

---

Forschungsdesiderat zu gelten (im Unterschied zu Studien, die sich dem Buch der Psalmen insgesamt widmen [u. a. JOHNSON, *Patristic use*, DEVRESSE, *Anciens commentateurs*]).

<sup>147</sup> Vgl. Anm. 1 (in diesem Kap.).

<sup>148</sup> Ob und inwieweit die Debatte um die Deutung von Ps 82 tatsächlich christlicherseits mit der Entwicklung einer Vorstellung von der ‚Vergöttlichung‘ des Menschen in Verbindung steht, wie vereinzelt angenommen wird (vgl. MOSSER, *Patristic Interpretations* 74f., NISPEL, *Christian deification* 304, sowie VAN DEN HOEK, *Significance* 218), kann hier jedoch nur am Rande Thema sein, da im Rahmen dieser Studie der eigentliche Anlass für die Beschäftigung mit Ps 82 ja in der Monotheismusdebatte zu sehen ist.

<sup>149</sup> Vorangestellt sind in der Tabelle noch die Ergebnisse der qumranischen (bezüglich abweichender Lesarten hier natürlich verglichen mit MT) sowie der neutestamentlichen Rezeption.

<sup>150</sup> Für das 2. und 3. Jh. n. Chr. in der Weise vorgetragen von VANDER HOEK, *Function* 102f.

<sup>151</sup> Dass die Tabelle darüber hinaus Einträge zu Autoren aufweist, die in dieser Studie keine ausführlichere Berücksichtigung finden konnten, ist dem Umstand geschuldet, dass für die Auswahl potentieller Autoren zunächst sämtliche Zitationsbelege von Ps 82 recherchiert wurden, um dann in einem zweiten Schritt zu prüfen, inwieweit sie inhaltlich von Interesse sein können. Da zudem bei den in diesem Abschnitt ausgewählten Autoren nicht immer *alle* Belegstellen Eingang in die Analyse finden konnten, sind diese (fehlenden) Stellen dort ebenfalls aufgeführt. Das anfangs breit recherchierte Material hinsichtlich der Zitationsbelege findet, wenn auch zu einem Teil inhaltlich nicht ausgewertet, in dieser Tabelle somit ebenso seinen Niederschlag.

## Frühchristliche Rezeptionen

4.2.1 Zitation einzelner Psalmverse<sup>152</sup>

## 4.2.1.1 Griechische Autoren

## 4.2.1.1.1 Justin

Nach Johannes<sup>153</sup> ist Justin der erste frühchristliche Autor, in dessen drei erhaltenen Werken eine Zitation von Ps 82 bezeugt ist.<sup>154</sup> Sie findet sich in seinem wahrscheinlich um 160 n. Chr. verfassten und nicht vollständig erhaltenen *Dialogus cum Tryphone* im 124. Kapitel. Überblickshaft ist zu Justins Umgang mit der Schrift anzumerken,<sup>155</sup> dass er sich im *Dialogus* – aufgrund der Intention des Werkes naheliegend – an vielen Stellen auf Texte des Alten Testaments bezieht, wobei er vorzugsweise aus den Psalmen, dem Pentateuch und Jesaja zitiert.<sup>156</sup> Grob geschätzt besteht ca. ein

<sup>152</sup> Die Übersetzungen der Quellen in diesem (4.2.1) und dem folgenden Abschnitt (4.2.2) folgen, sofern nicht abweichend notiert, eigenen Arbeitsübersetzungen. Schriftzitate innerhalb der Quellen sind bei der Wiedergabe (jedoch nur bei griechischem Text) durch Kursivstellung gekennzeichnet (bei lateinischem Text durch einfache Anführungszeichen), wobei die Kennzeichnung expliziter Zitate dem Abdruck der Quellentexte in den jeweils angeführten Editionen folgt. Der Charakter einer Arbeitsübersetzung wird dabei insofern deutlich zum Tragen kommen, als nicht nur versucht wurde, möglichst wörtlich zu übersetzen, sondern auch die Satzstellung im Griechischen wie im Lateinischen, soweit vertretbar, beibehalten wurde, wodurch mitunter ein schwerer lesbares Deutsch in Kauf zu nehmen war. Zur Zitation der Quellen sei noch angemerkt, dass bei Verweisen mit „ebd.“ immer nur, falls nötig, die Abweichungen gegenüber der vorhergehenden Fußnote angegeben werden, so dass es mitunter sein kann, dass die geklammerte Angabe zu den Quellen (Edition, Seite) entfällt. Bezug genommen wird dann i. d. R. immer auf die gleiche Seite der zuvor zitierten Quelle.

<sup>153</sup> Zur Frage der Autorenschaft vgl. bereits Anm. 3 (in diesem Kap.).

<sup>154</sup> Nicht hingegen im Ersten und Zweiten Clemensbrief, im Barnabasbrief, im Brief an Diognet, in den Ignatiusbriefen, im Martyrium des Polykarp sowie in den Polykarpbriefen, im Hirt des Hermas und in der Didache. Etwaige Belege in der apokryphen frühchristlichen Literatur sind im Rahmen dieser Studie nicht recherchiert worden, so dass an dieser Stelle darüber keine Aussage getroffen werden kann.

<sup>155</sup> Vgl. hier für speziellere Einblicke die profunde Studie von SKARSAUNE, *Proof from Prophecy*.

<sup>156</sup> Vgl. auch den „index scripturaire“ der neuen kritischen französischen Ausgabe (BOBICHON, Par. 47, 1037–1044).

## Autoren der Alten Kirche

Drittel des gesamten Opus aus (in der Hauptsache alttestamentlichen) Schriftbelegen.<sup>157</sup> En gros lässt sich dabei konstatieren, dass sie gegenüber seinem jüdischen Dialogpartner primär dem Nachweis dienen, dass die christliche Botschaft die Erfüllung der in der Hebräischen Bibel dargebotenen Verheißungen darstellt.<sup>158</sup> Bei seiner (christologischen) Verwendung (τὴν ἀπόδειξιν τὴν περὶ τοῦ Χριστοῦ)<sup>159</sup> der Schriftzitate beschränkt er sich jedoch offenbar bewusst auf diejenigen Schriften, die auch jüdischerseits anerkannt sind.<sup>160</sup> Nicht selten zitiert er dabei längere Schriftpassagen, obgleich seine eigentliche, sich daran anschließende Argumentation i. d. R. auf der Basis von nur einem Vers (u. U. auch mehreren) erfolgt<sup>161</sup> – eine Beobachtung, die auch für das Zitat von Ps 82 zutrifft.

Unterteilt man das Werk für einen ersten Überblick nach größeren inhaltlichen Schwerpunkten, kann man – nebst Prolog (1–8) – zu einer Dreiteilung kommen:<sup>162</sup> Zunächst widmet sich der Dialog den Überlegungen zum mosaischen Gesetz (9–30), wobei der eigentliche Anlass in der Frage zu sehen ist, warum die Christen nicht nach dem Gesetz des Mose leben, nicht beschnitten sind und zudem nicht den Sabbat halten.<sup>163</sup> Kern der Antwort Justins ist die Feststellung, dass das Gesetz vom Horeb sich nur an die Juden gerichtet habe,<sup>164</sup> Christus hingegen als ewiges und letztes Gesetz gegeben worden sei<sup>165</sup> und daher „den neu-

<sup>157</sup> Vgl. die Einführung bei VISONÀ, LCPM 5, 20.

<sup>158</sup> Vgl. MAIER, Schriftrezeption 85 f.

<sup>159</sup> Just., dial. 120,5 (239 GOODSPEED).

<sup>160</sup> Ebd.: ... ὅνπερ τρόπον οὐδὲ ἀπὸ τῶν μὴ ὁμολογουμένων ὑφ' ὑμῶν γραφῶν, ... ἀλλ' ἀπὸ τῶν ὁμολογουμένων μέχρι νῦν ὑφ' ὑμῶν. Vgl. auch HENGEL, Septuaginta 49.

<sup>161</sup> Vgl. SKARSAUNE, Scriptural Interpretation 391.

<sup>162</sup> VISONÀ, LCPM 5, 59: „Vi sono comunque riconoscibili tre grande blocchi tematici ...“. Von einer thematischen Dreiteilung geht auch SKARSAUNE, Proof from Prophecy 166.182.191, aus, wenn auch mit unterschiedlicher Kapitelabgrenzung.

<sup>163</sup> Just., dial. 10,1 (101 GOODSPEED): Μὴ ἄλλο τί ἐστὶν ὃ ἐπιμέμφεσθε ἡμᾶς, ἄνδρες φίλοι, ἢ τοῦτο ὅτι οὐ κατὰ τὸν νόμον βιοῦμεν, οὐδὲ ὁμοίως τοῖς προγόνοις ὑμῶν περιτεμνόμεθα τὴν σάρκα, οὐδὲ ὡς ὑμεῖς σαββατίζομεν;

<sup>164</sup> Ebd. 11,2 (102 G.): Ὁ γὰρ ἐν Χωρήθ παλαιὸς ἤδη νόμος καὶ ὑμῶν μόνων.

<sup>165</sup> Ebd.: Αἰώνιός τε ἡμῶν νόμος καὶ τελευταῖος ὁ Χριστὸς ἐδόθη.

## Frühchristliche Rezeptionen

en Bund“ (ἡ καινή διαθήκη)<sup>166</sup> darstelle. In einem zweiten größeren Abschnitt (31–108) orientiert sich der Dialog daher hauptsächlich an christologischen Fragestellungen, wobei im Wesentlichen die Problematik der Verheißung Jesu Christi in den Schriften verhandelt wird. Streitpunkt ist dabei u. a. seine Geburt durch eine Jungfrau, die sogar an zwei Stellen ausführlich Thema ist (43 f. 66–68) und ihren Ausgangspunkt in der Frage nach dem Wortlaut von Jes 7,14 hat.<sup>167</sup> Bemerkenswert ist in diesen Zusammenhängen Justins Vorwurf der „Schriftverfälschung“<sup>168</sup> an die jüdische Seite, die verbunden ist mit einem Lob auf die geleistete Übersetzung der Siebzig:

„Aber euren Lehrern folge ich nicht, wenn sie nicht übereinkommen, in schöner Weise auszuführen die Dinge von den 70 Ältesten bei Ptolemaios, der König geworden war über (die) Ägypter, sondern sie versuchen, selbst zu erzählen (= auszulegen).“<sup>169</sup>

Schließlich nimmt sich der Dialog in seinem dritten Teil (109–141) dem Thema des neuen Israel an. Die Lehrer (διδάσκαλοι) Tryphons legten die Schriften in einer niedrigen und unwürdigen Weise aus<sup>170</sup> und sie wagten es ferner gerade nicht, die wichtigen und würdigen Dinge zu benennen und auszulegen.<sup>171</sup> Daher seien sie auch nicht in der Lage zu verstehen,<sup>172</sup> dass die Christen – neben der Anrede als Jakob, Israel, Juda,

<sup>166</sup> Ebd. 10,4 (103 G.).

<sup>167</sup> Ebd. 43,8 (141 G.): Ἐπεὶ δὲ ὑμεῖς καὶ οἱ διδάσκαλοι ὑμῶν τολμᾶτε λέγειν μηδὲ εἰρῆσθαι ἐν τῇ προφητείᾳ τοῦ Ἡσαίου Ἰδοῦ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει, ἀλλ' Ἰδοῦ ἡ νεᾶνις ἐν γαστρὶ λήψεται καὶ τέξεται υἱόν. Dieser prominente ‚Streit‘ um die Jesaja-Stelle, der bei Justin seinen Ausgangspunkt hat, böte ferner einen Anknüpfungspunkt für Überlegungen zur Relevanz der Zitate bei Kirchenvätern für die Textgeschichte neutestamentlicher Zitate aus der LXX. Vgl. dazu MEISER, Kirchenväterzitate 288–291.

<sup>168</sup> HENGEL, Septuaginta 56.

<sup>169</sup> Just., dial. 71,1 (181 GOODSPEED): Ἄλλ' οὐχὶ τοῖς διδασκάλοις ὑμῶν πείθομαι, μὴ συντεθειμένοις καλῶς ἐξηγεῖσθαι τὰ ὑπὸ τῶν παρὰ Πτολεμαίῳ τῷ Αἰγυπτίων γενομένῳ βασιλεῖ ἑβδομήκοντα πρεσβυτέρων, ἀλλ' αὐτοὶ ἐξηγεῖσθαι πειρῶνται. Συντίθημι hier wohl im Sinne von „to agree“ (LAM, συντίθημι<sub>IIB</sub> 1342).

<sup>170</sup> Ebd. 112,4 (229 G.): Καὶ ταῦτα ταπεινῶς καὶ χαμερπῶς.

<sup>171</sup> Ebd.: Τὰ δὲ μεγάλα καὶ ἄξια ζητήσεως μηδέποτε τολμῶσι λέγειν μηδὲ ἐξηγεῖσθαι.

<sup>172</sup> Vgl. die Frage Tryphons im Hinblick auf das Zitat aus Ez 36,12: „Was nun? Ihr

## Autoren der Alten Kirche

Josef und David – wahre Kinder Gottes genannt würden und es auch (wirklich) seien.<sup>173</sup> Es ist offenkundig, dass sich Justin hier einer typologischen Schriftauslegung bedient.<sup>174</sup>

An diesem Punkt setzt Kapitel 124 ein, das hier näher zu beleuchtende Psalmzitat enthält. Auf Justins Behauptung, Kinder Gottes zu sein, reagieren die jüdischen Gesprächspartner verstört.<sup>175</sup> Der Plural erklärt sich dadurch, dass neben Tryphon während des Dialogs auch weitere (jüdische) Zuhörer anwesend sind. Um ihrem Fragen zuvorzukommen, entgegnet Justin ihnen infolgedessen:

„Hört, Männer, wie der Heilige Geist spricht von diesem Volke, dass Söhne des Höchsten alle seien, und dass in ihrer Versammlung anwesend sein werde dieser Christus selbst (und kein anderer), wobei er das Urteil fällt vom (= über dem) ganzen Geschlecht der Menschen.“<sup>176</sup>

Er spielt damit bereits auf die in Ps 82,1.6 beschriebene Situation an, was später noch genauer auszuführen sein wird. Justin schließt dem nun „die von David verkündeten Worte“<sup>177</sup> – das Zitat aus Ps 82 – an und unterstreicht dabei, dass er sich auf eine jüdische Übersetzung berufe.<sup>178</sup> Das sich unmittelbar anschließende Zitat, obgleich ohne die Überschrift,<sup>179</sup>

---

seid Israel und über euch spricht er [sc. Gott; CGU] diese Worte?“ (ebd. 123,7 [243 G.): Τί οὖν; φησὶν ὁ Τρύφων. Ὑμεῖς Ἰσραὴλ ἐστέ, καὶ περὶ ὑμῶν λέγει ταῦτα;).

<sup>173</sup> Ebd. 123,9 (244 G.): ... καὶ θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα καὶ ἐσμὲν ... . Bezüglich der Einleitung des Satzteils mit οὕτω καὶ ἡμεῖς (ebd.) wäre im weiteren Kontext des *Dialogus*, was hier nicht geschehen kann, zu klären, inwieweit Justin das Gesagte *auch* im Hinblick auf Christen versteht oder gerade *nur* im Hinblick auf sie. Vgl. i. Ü. auch Anm. 189 (in diesem Kap.).

<sup>174</sup> Vgl. VISONÀ, LCPM 5, 64.

<sup>175</sup> Just., dial. 124,1 (244 GOODSPEED): Καὶ ἐπειδὴ εἶδον αὐτοὺς συνταραχθέντας ἐπὶ τῷ εἰπεῖν με καὶ θεοῦ τέκνα εἶναι ἡμᾶς.

<sup>176</sup> Ebd.: Ἀκούσατε, ὦ ἄνδρες, πῶς τὸ ἅγιον πνεῦμα λέγει περὶ τοῦ λαοῦ τούτου, ὅτι υἱοὶ ὑψίστου πάντες εἰσὶ καὶ ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν παρέσται αὐτὸς οὗτος ὁ Χριστός, τὴν κρίσιν ἀπὸ παντὸς γένους ἀνθρώπων ποιούμενος.

<sup>177</sup> Ebd. 124,2: Εἰρηναῖος δὲ οἱ λόγοι διὰ Δαυεῖδ (Δαυίδ; MARCOVICH, PTS 47, 284).

<sup>178</sup> Ebd.: Ὡς μὲν ὑμεῖς ἐξηγεῖσθε.

<sup>179</sup> DORIVAL, Psalmenüberschriften 474: „Fehlten die Überschriften etwa in Justins Psalter? Die uns bekannten Daten der Textgeschichte des Psalters weisen keineswegs in diese Richtung. Hat Justin den Überschriften misstraut?“

## Frühchristliche Rezeptionen

kann bis auf sehr wenige Abweichungen aus heutiger Sicht (immer verglichen in Bezug auf LXX.Gö.Ps<sup>3</sup>) als ‚exaktes‘ Septuagintazitat gelten.<sup>180</sup> Direkt im Anschluss zitiert er Vers 7 ein zweites Mal und beruft sich dabei auf die ihm bekannte Übersetzung der Siebzig,<sup>181</sup> was man demgegenüber heute als *eine* Überlieferungstradition der Septuaginta bezeichnen müsste,<sup>182</sup> die eine von der (seiner Meinung nach) jüdischen Version leicht abweichende Übersetzung bietet:<sup>183</sup>

<sup>180</sup> Just., dial. 124,2 (244 GOODSPEED): Ὁ θεὸς ἔσται ἐν συναγωγῇ θεῶν, ἐν μέσῳ δὲ θεοῦ διακρίνει. Ἔως πότε κρίνετε ἀδικίαν καὶ πρόσωπα ἁμαρτωλῶν λαμβάνετε; Κρίνατε ὄρφανῶ καὶ πτωχῶ καὶ ταπεινὸν καὶ πένητα δικαιοῦσατε. ἐξέλεσθε πένητα, καὶ πτωχὸν ἐκ χειρὸς ἁμαρτωλοῦ ῥύσασθε. Οὐκ ἔγνωσαν οὐδὲ συνήκαν, ἐν σκότει διαπορεύονται σαλευθήσονται πάντα τὰ θεμέλια τῆς γῆς. Ἐγὼ εἶπα Θεοὶ ἄστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες ὑμεῖς δὲ ὡς ἄνθρωπος ἀποθνήσκετε, καὶ ὡς εἰς τῶν ἀρχόντων πίπτετε. Ἀνάστα, ὁ θεός, κρίνον τὴν γῆν, ὅτι σὺ κατακληρονομήσεις ἐν πάσι τοῖς ἔθνεσιν. Änderungen (in der Reihenfolge: Auslassung, doppelter Kasuswechsel, Hinzufügung, Kommaverschiebung, Numeruswechsel) gegenüber dem Text der Göttinger Edition sind unterstrichen. Zur Diskussion s. o.

<sup>181</sup> Ebd. 124,3: Ἐν δὲ τῇ τῶν ἑβδομήκοντα ἐξηγήσει εἴρηται. Der Begriff οἱ ἑβδομήκοντα zur Bezeichnung eines ‚autoritativ‘-heiligen Schrifttextes in griechischer Sprache scheint dabei erst von christlichen Autoren stereotyp verwendet worden zu sein. Vgl. HENGEL, Septuaginta 41. Ferner ebd. 50: „[Justin; CGU] ist nicht nur der erste uns bekannte Christ, der diese Legende [der 70 Ältesten; CGU] zu apologetischen Zwecken verwendet ..., sondern er tut dies zugleich in auffallend massiver Weise mit missionarisch-apologetischer Abzweckung.“

<sup>182</sup> „In der Septuaginta jedoch heißt es ...“ (HAEUSER, BKV<sup>2</sup> I 33, 203; Hervorhebung CGU) muss daher zumindest als ungenau gelten.

<sup>183</sup> Für Justin lässt sich für Ps 82 daher das interessante Phänomen konstatieren, dass, gemessen an der heutigen Textleitzeile des Psalms in LXX.Gö.Ps<sup>3</sup>, im strengen Sinne beide Zitate (Ps 82,1–8.7) eigentlich als unterschiedliche Lesarten einzustufen sind, so dass die Rede vom „exakten Septuagintazitat“ (s. o.) vor diesem Hintergrund missverständlich erscheint. Im Hinblick auf sein unterschiedliches Zitierverhalten bei alttestamentlichen Texten hat SKARSAUNE, Scriptural Interpretation 419, zwei Kategorien herausgearbeitet: „(1) Short quotations with markedly non-LXX readings ..., often with Christian interpolations or modifications of the biblical text ...; (2) Long quotations with standard LXX text-type, always correctly attributed, sometimes with comments that betray an intimate knowledge of the quotation’s context ...“. Nach SKARSAUNE, ebd., repräsentieren für Justin die längeren (LXX-)Zitate eine ‚jüdische‘ Version des biblischen Textes, wohingegen die kürzeren (nicht-LXX-)Zitate für die ‚wahre‘ LXX stünden. Zumindest für Ps 82 kann dieses Schema als zutreffend bezeichnet werden.

## Autoren der Alten Kirche

„*Siehe also*, wie Menschen sterbt ihr und wie einer der Herrschenden fällt ihr“<sup>184</sup>

Eine Beantwortung der Frage, was *genau* seine griechische Textvorlage war, ist hier von sekundärer Relevanz und ohnehin nur schwer zu sagen. Handelt es sich womöglich um ein Zitat aus der Erinnerung („memoriertes“ Zitat)<sup>185</sup> auf der Basis mündlicher Tradition?<sup>186</sup> Mehrheitlich wird heute angenommen, dass Justin aus einer ihm vorliegenden, aber bereits christlich interpretierenden „Testimonienquelle“ schöpfte,<sup>187</sup> die zwar einen griechischen Septuagintatext bot, diesen jedoch bereits mit (christlichen) Zusätzen verbunden hatte. Als problematisch muss daran jedoch gelten, dass die Existenz derartiger systematischer Sammlungen bis heute nicht zweifelsfrei nachgewiesen ist.<sup>188</sup>

Der Anlass hingegen, warum Justin den Psalm, den er pauschalisierend David zuschreibt, hier anführt, ist nicht in einer Hervorhebung der abweichenden Lesart (bezogen auf seine eigene „Quelle“) zu sehen, sondern in dem Bestreben, den jüdischen Gesprächspartnern einen Beweis zu liefern, warum die Christen<sup>189</sup> wahre Kinder Gottes sind.<sup>190</sup> Daher hat auch die eingangs vorgetragene Behauptung ihre Berechtigung, dass Justin zwar den ganzen Psalm zitiere, ihm es aber im Wesentlichen nur um die Relevanz weniger Verse – in diesem Falle Vers 6 und in Teilen später

<sup>184</sup> Just., dial. 124,3 (244f. GOODSPEED): Ἴδου δὴ ὡς ἄνθρωποι ἀποθνήσκετε, καὶ ὡς εἰς τῶν ἀρχόντων πίπτετε. (Hervorhebungen im deutschen Zitat CGU).

<sup>185</sup> SKARSAUNE, Scriptural Interpretation 419: „Non-LXX readings could derive from biblical manuscripts ... or quite simply be free quotations from memory.“

<sup>186</sup> HENGEL, Septuaginta 65: „Wir dürfen im 1. und 2. Jh. die überragende Bedeutung der ständigen mündlichen Lehre gerade bei der Umformung von Schriftziten nicht unterschätzen.“

<sup>187</sup> Vgl. u. a. SKARSAUNE, Proof from Prophecy 35.

<sup>188</sup> Vgl. KAMPTNER, Testimoniensammlung 673.

<sup>189</sup> Die Bezeichnung περὶ τοῦ λαοῦ τούτου (Just., dial. 124,1 [244 GOODSPEED]) bezieht sich inhaltlich gesehen wohl auf das christliche Volk, wenn er ebd. davon spricht, dass „wir auch Kinder Gottes sind“ (καὶ θεοῦ τέκνα εἶναι ἡμῶν). HAUSER, BKV<sup>2</sup> I 33, 203, übersetzt περὶ τοῦ λαοῦ τούτου daher wohl *ad sensum* mit „von unserem Volke“.

<sup>190</sup> Just., ebd. 124,4 (245 G.): Ἄλλ’ ἐπειδὴ οὐ πρὸς τοῦτό μοι νῦν ὁ λόγος λέλεκεται ἀλλὰ πρὸς τὸ ἀποδείξαι ὑμῖν ὅτι ... τοὺς ἀνθρώπους ... κατηξιωμένους ὑπ’ αὐτοῦ [sc. τοῦ ἁγίου πνεύματος; CGU] υἱοὺς αὐτοῦ καλεῖσθαι.

## Frühchristliche Rezeptionen

auch 7 – gehe.<sup>191</sup> Dennoch ist seine Deutung des Psalms insofern interessant, als er, obschon es ihm primär darauf gar nicht ankommt,<sup>192</sup> Ps 82 offensichtlich im Zusammenhang mit dem umfassenderen Kontext von Gen 1–3 liest. Demnach lässt sich die These formulieren, dass es offenkundig einen Deutungsstrang (oder gar eine Deutungstradition) vor Justin, spätestens aber mit ihm gab, der (bzw. die) die Motive aus Ps 82,6 f. mit der ‚Paradieserzählung‘ verband. Die Gründe für diese Art der Verknüpfung können natürlich nur vermutet werden. Wahrscheinlich ist jedoch, dass sie aufgrund des hebräischen Texts von Ps 82 selbst erfolgt ist, der vom Sterben  $\text{מָתָה}$  spricht.<sup>193</sup> Ein vager sprachlich begründeter Hinweis mag zudem in der von Justin aufgegebenen alternativen Lesart zu Vers 7 gesehen werden können: Die Wiedergabe des Hebräischen  $\text{יָדָן}$  durch  $\text{ἰδοῦ}$  findet sich an keiner weiteren Stelle in der LXX bezeugt.<sup>194</sup> In Gen 3,22LXX hingegen ist  $\text{ἰδοῦ}$  belegt,<sup>195</sup> so dass die Vermutung nahe liegt, dass die Lesart  $\text{ἰδοῦ δὴ ὡς ἄνθρωποι ἀποθνήσκετε}$  vor dem Hintergrund dieser Genesis-Stelle zustande gekommen sei.<sup>196</sup> Justin müsste sie demnach bekannt gewesen sein<sup>197</sup> und er würde an dieser Stelle (im-

<sup>191</sup> Vgl. bereits Anm. 161 (in diesem Kap.).

<sup>192</sup> Daher wird gerne angenommen, dass Justin diese Deutung nur deshalb vorbringe, weil sie sich in seiner (postulierten) ‚Testimonienquelle‘ befinde. MOSSER, *Patristic Interpretations* 37 f.: „He [sc. Justin; CGU] admits that the fall [of Adam and Eve; CGU] is not the reason why he has quoted the psalm ..., but he continues with the interpretation until he can bring it to bear upon the point he wants to prove. From this we can conclude that the *superfluous interpretative comments* reflect the interpretation given to the psalm *in his testimony source*.“ (Hervorhebungen CGU).

<sup>193</sup> Vgl. auch bereits Anm. 228 (Kap. 2).

<sup>194</sup> Vgl. SCHENKER, *Psalmenbruchstücke* 311.

<sup>195</sup> LXX.Ra<sup>2</sup>, I 5:  $\text{Καὶ εἶπεν ὁ θεὸς ἰδοῦ Ἀδάμ. γέγονεν ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν.}$

<sup>196</sup> Problematisch bleibt daran jedoch, auch wenn das in der Literatur nicht diskutiert wird, dass sich in Gen 3,22 eigentlich die Interjektion  $\text{יָהּ}$  („siehe“) findet und nicht die Partikel  $\text{יָדָן}$  („gewiss“) wie in Ps 82,7. Dennoch scheint die beobachtete Nähe zwischen den Stellen nicht ganz abwegig zu sein, wenn man konzediert, dass beide hebräischen Termini die Aufmerksamkeit auf das direkt folgende Wort richten. Zudem ist sowohl  $\text{מָתָה יָהּ}$  (entsprechend  $\text{ἰδοῦ Ἀδάμ}$  für LXX) als auch  $\text{מָתָה יָדָן}$  in dieser direkten Verbindung in der Hebräischen Bibel singular (Eigenrecherche über BW<sup>8</sup>).

<sup>197</sup> BOBICHON, *Par.* 47, 884 Anm. 1, hält es nämlich für „peu vraisemblable qu’il [sc. Justin; CGU] se réfère au texte hébreu“.

## Autoren der Alten Kirche

plizit) auf sie zurückgreifen.<sup>198</sup> Ruft man sich dann schließlich noch einmal das rabbinische Verständnis von Ps 82 in Erinnerung, welches bereits im Zusammenhang des Zitats von Ps 82,6 im Johannesevangelium diskutiert wurde (s. o.), dann grenzt sich Justin hier möglicherweise (gegenüber seinem jüdischen Gesprächspartner) gerade bewusst von diesem ab, wenn er an dieser Stelle den Fokus auf die ‚Sündenfallerzählung‘ der *Menschen* und nicht der Israeliten richtet.<sup>199</sup> Retrospektiv wird daher auch klar, warum Justin Vers 7 wiederholt zitiert, beim zweiten Mal jedoch gerade nach einer Version, die den pluralischen Vergleich ὡς ἄνθρωποι bietet und die er für die Lesart der Siebzig hält:<sup>200</sup> Nur der Plural erlaubt nach seinem Verständnis die Deutung auf Adam und Eva (und darüber hinaus allgemein auf [die] Menschen), die ursprünglich zur Gottähnlichkeit, zum Nichtleiden und Nichtsterben geschaffen worden seien, jedoch nur unter der Bedingung des Haltens der Gebote Gottes.<sup>201</sup> Die Schlange jedoch, die an dieser Stelle auffälligerweise als „einer der Herrschenden“ (was dann auch sicherlich nicht mehr im Sinne irdischer

<sup>198</sup> VANDER HOEK, Function 106 Anm. 11: „That might explain the weight that Justin gives to ἰδοὺ δῆ.“

<sup>199</sup> In Anknüpfung an Anm. 109 (in diesem Kap.) ist nämlich ferner anzumerken, dass die Israeliten, die am Sinai durch den Empfang der Worte Gottes in den Status von Göttern versetzt wurden, sich durch die spätere Anbetung des Goldenen Kalbs gegenüber Gott versündigten und infolgedessen ihren göttlichen Status wieder verloren (vgl. auch STRACK/BILLERBECK, Kommentar 543, sowie NEYREY, Psalm 82,6 and John 656). VANDER HOEK, ebd. 106: „Instead of the Rabbi’s Sinai-Fall story, Justin read Ps 82,6f. against the background of the Creation-Fall story.“ An dieser Stelle böte es sich in der Tat an, entsprechende jüdische Auslegungen näher zu untersuchen, denn die Verbindung zwischen Ps 82, Gen 3,22 und Israels Situation am Sinai begegnet interessanterweise schon im *Midrasch Rabba* zu Num 16,24 (englische Übersetzung bei NEYREY, ebd. 657).

<sup>200</sup> Dies mag man dann mit HENGEL, Septuaginta 50, vorsichtig als „wachsendes ‚textkritisches‘ Problembewusstsein“ bezeichnen, was aber sicherlich nicht in einem systematischen Sinne verstanden werden kann.

<sup>201</sup> Just., dial. 124,4 (245 GOODSPEED): Τοὺς ἀνθρώπους, τοὺς καὶ θεῶ ὁμοίως ἀπαθεῖς καὶ ἀθανάτους, ἐὰν φυλάξωσι τὰ προστάγματα αὐτοῦ, γεγεννημένους. Zur textkritischen Diskussion an dieser Stelle (γεγεννημένους oder γεγεννημένους) vgl. die entsprechenden „notes de la traduction“ der französischen Ausgabe (BOBICHON, Par. 47, 885). MARCOVICH, PTS 47, 285, liest ebenfalls γεγεννημένους.

## Frühchristliche Rezeptionen

Herrscher verstanden werden kann [s. o.] bezeichnet wird, habe Eva verführt und sei dafür sehr tief (*figura etymologica* zwecks Betonung im Griechischen) gestürzt.<sup>202</sup> Den Tod schließlich erwirkten sich die Menschen erst durch dieses Ähnlichwerden mit Adam und Eva.<sup>203</sup> Da es Justin primär jedoch gar nicht auf eine ‚korrekte‘ Übersetzung von Vers 7 des Psalms ankommt, sondern um die Applikation des „Söhne-des-Höchsten“-Titels (s. u.), kann er sich der (aus seiner Sicht) jüdischen Übersetzung gegenüber offen und ‚großzügig‘ zeigen:<sup>204</sup>

„Es soll sich auch die Übersetzung des Psalms so verhalten, wie ihr [sc. Tryphon und die übrigen jüdischen Zuhörer; CGU] (es) wollt.“<sup>205</sup>

Es ist im Hinblick auf das Verständnis des Psalms erhellend, dass sich hier explizit eine Verbindung mit der Geschichte vom ‚Fall‘ der Menschen nachweisen lässt. Justin bietet eine anthropologisch orientierte Lesart des Psalms,<sup>206</sup> was durch seine Fokussierung auf die Verse 6 und 7 des Psalms bedingt ist. Dem Psalm möchte Justin nämlich in erster Linie den Beweis abgewinnen – und er hält es auch für bewiesen (perfektische Formulierung im Griechischen) –, dass die *Menschen* für würdig erklärt worden sind, Götter und Söhne des Höchsten zu werden bzw. werden zu können, auch wenn sie wie Adam und Eva gerichtet und verurteilt würden.<sup>207</sup> Seine ‚Psalmdeutung‘ endet schließlich in der Feststellung, dass durch diesen Psalm zudem wiederholt bewiesen sei, dass der

<sup>202</sup> Just., ebd.: ... ἵνα δηλώσῃ ... καὶ τὴν πτώσιν τοῦ ἐνὸς τῶν ἀρχόντων, τουτέστι τοῦ κεκλημένου ἐκείνου ὄφρα, πεσόντος πτώσιν μεγάλην διὰ τὸ ἀποπλανῆσαι τὴν Εὐάν.

<sup>203</sup> Ebd.: Καὶ οὕτοι [sc. οἱ ἄνθρωποι; CGU] ὁμοίως τῷ Ἀδάμ καὶ τῇ Εὐά ἐξομοιούμενοι θάνατον ἑαυτοῦς ἐργάζονται.

<sup>204</sup> Der Grund für seine ‚Toleranz‘ gegenüber der von ihm referierten jüdischen Übersetzung scheint demzufolge eher in der von Justin verfolgten ‚Sinnspezialität‘ des Psalms zu liegen als in der Tatsache, dass er seine Auslegung womöglich für unsicher hielt, wie NISPEL, *Christian deification* 297, vermutet: „Perhaps there were other competing explanations of this phrase known to Justin because he allows that his explanation is not certain ...“

<sup>205</sup> Just., dial. 124,4 (245 GOODSPEED): Ἐχέτω καὶ ἡ ἐρμηνεία τοῦ ψαλμοῦ ὡς βούλεσθε.

<sup>206</sup> Vgl. auch HENGEL, *Septuaginta* 63.

<sup>207</sup> Just., dial. 124,4 (245 GOODSPEED): Καὶ οὕτως ἀποδέδεικται ὅτι [οἱ ἄνθρωποι; CGU] θεοὶ κατηξιώνται γενέσθαι, καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες δύνασθαι

## Autoren der Alten Kirche

Heilige Geist auch Christus „Gott“ (ohne Artikel im Griechischen) nenne.<sup>208</sup> Justin schlägt damit den Bogen wieder zum Anfang seiner Rede in Kapitel 124, da er offenkundig den ersten Vers von Ps 82 – sein dritter Fokus neben den Versen 6 und 7 – zwar auch als eine Gerichtsszenerie auffasst, er jedoch den Richter mit der Person Jesu Christi identifiziert (und gerade nicht mit Gott-Vater bzw. JHWH wie im ursprünglichen Psalmkontext). Liegt bei Justin in diesem Zusammenhang möglicherweise eine (wie auch immer geartete) ‚ekklesiologische‘ Lesart vor,<sup>209</sup> wenn er davon spricht, dass Christus als Richter „in ihrer Versammlung“ (συναγωγῆ αὐτῶν) anwesend sein werde (αὐτῶν bezieht sich offenbar auf die zuvor erwähnten υἱοὶ ὑψίστου)?<sup>210</sup> Was aber genau ist unter dieser „Versammlung“ zu verstehen? Wahrscheinlich bedient sich Justin, der selbst keine explizite Erklärung bietet, an dieser Stelle lediglich des Wortlauts von Ps 82,1, so dass man mit dezidiert ‚kirchlichen‘ Anklängen sicher vorsichtig sein sollte,<sup>211</sup> obwohl dies hier natürlich nicht ausgeschlossen werden kann.<sup>212</sup> Dass er näherhin Christus als denjenigen charakterisiert, der in dieser Versammlung anwesend sein werde, um „über alle Geschlechter der Menschen“ das Urteil zu sprechen,<sup>213</sup> kann bedeuten, dass er die υἱοὶ ὑψίστου als eine auf keine bestimmte Gruppierung beschränkte Größe versteht. Justin stellt damit unausgesprochen eine Verbindung zwischen dem ersten und dem letzten Vers von Ps 82 her und versteht offenbar die eingangs des Kapitels erwähnte Versammlung selbst bereits als eine nicht nur auf Christen beschränkte.<sup>214</sup> Dies

---

γενέσθαι κατηξίωνται, καὶ παρ' ἑαυτοῦς καὶ κρίνεσθαι καὶ καταδικάζεσθαι μέλλουσιν.

<sup>208</sup> Ebd.: „Ὅτι δὲ καὶ θεὸν τὸν Χριστὸν καλεῖ, ἐν πολλοῖς ἀποδέδεικται.

<sup>209</sup> VANDER HOEK, Function 106: „The important point for our discussion is that Justin read Ps 82 as applying to the church.“

<sup>210</sup> Für den vollständigen Beleg: Just., dial. 124,1 (244 GOODSPEED): Καὶ ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν παρέσται αὐτὸς οὗτος ὁ Χριστός, ... .

<sup>211</sup> In Anknüpfung an VANDER HOEK, Function 106, stellte sich ohnehin die Frage, was man (zur Zeit Justins) unter *der* Kirche verstehen soll (s. auch Zitat in Anm. 209 [in diesem Kap.]).

<sup>212</sup> Zur Diskussion s. u. die Zusammenfassung zu 4.2.1.1.1.

<sup>213</sup> In Weiterführung zu Anm. 210 (in diesem Kap.): ... τῇ κρίσει ἀπὸ παντὸς γένους ἀνθρώπων ποιούμενος.

<sup>214</sup> Bemerkenswert ist, dass Just., dial. 124,1 (244 GOODSPEED), kurz zuvor, als er von „diesem Volk“ spricht, womit Christen gemeint sein dürften (vgl. auch

## Frühchristliche Rezeptionen

kann als ein Beleg dafür gelten, dass Justin bei seiner Verwendung des Psalms relativ frei mit dessen Text umgeht und Verse inhaltlich neu verknüpft, denn dieser ‚universale‘ Aspekt (hier hinsichtlich des Richtens aller Völker durch Christus) findet sich im ursprünglichen Psalmkontext erst in 82,8 (dort aber in dem Sinne, dass Gott die Erde richten solle und Erbesitz an allen Völkern habe bzw. haben werde [s. o.]). Möglicherweise hat sich die Verbindung dieser beiden Verse für Justin durch die beiden Verba des Richtens im Griechischen nahegelegt.<sup>215</sup> Des Weiteren muss zur zeitlichen Einordnung noch angefügt werden, dass Justin das τὴν κρίσιν ἀπὸ παντὸς γένους ἀνθρώπων ποιούμενος offensichtlich auf ein künftiges Ereignis bezieht, denn als präsentisches Partizip ist ποιούμενος i. d. R. gleichzeitig zum Anwesendseinwerden (παρέσται) Christi bei der Versammlung zu verstehen. Ist an dieser Stelle also womöglich an ein ‚eschatologisches‘ Richten zu denken? Der nähere Kontext des Psalmzitats gibt für eine redliche Beantwortung dieser Frage keine näheren Informationen her.

Wie verhält es sich nun bei einer abschließenden Betrachtung des justinischen Verständnisses von Ps 82 mit der eingangs der Studie erwähnten Monotheismusthematik? Sie kommt faktisch gesehen nicht vor, jedenfalls nicht explizit. Im modernen Sinne kann Monotheismus hier auch gar kein Thema sein. Und dennoch konnte im johanneischen Psalmzitat festgestellt werden, dass Monotheismus dort hintergründig

---

Anm. 189 [in diesem Kap.]), den Begriff *λαός* verwendet, der auch für die Bezeichnung des jüdischen Bundesvolkes dient. Nach seiner Auffassung tritt das christliche Volk dann offenkundig an gerade dessen Stelle, womit wieder eindeutig ein typologisches Verständnis vorläge. Vgl. auch ebd. 123,9 seine Feststellung, dass die Christen nicht nur „Jakob, Israel, Juda, Joseph und David“, sondern auch „wahre Kinder Gottes“ genannt werden würden und seien (*ὡς καὶ Ἰακώβ καὶ Ἰσραήλ καὶ Ἰούδα καὶ Ἰωσήφ καὶ Δαυεὶδ, καὶ θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα καὶ ἐσμέν*). Selbstverständlich kann *λαός* an jener Stelle aber auch völlig neutral verwendet sein. Hier wären zwecks eines valideren Urteils weitere Parallelstellen im justinischen Schriftencorpus zu konsultieren, da er *λαός* nicht nur im Sinne von Bundesvolk, sondern auch im Sinne von Kirche („church“) zu verwenden scheint. Vgl. für die Belege in diesem Sinne (auch bei weiteren frühchristlichen Autoren) LAM, *λαός* 792 f.

<sup>215</sup> VANDER HOEK, Function 105: „But it appears that Justin has read Ps 82,8 ... and its verb ‚to judge‘ in conjunction with the same in V. 1 so that Ps 82 predicts an ‚assembly‘ with Gentiles.“

## Autoren der Alten Kirche

problematisiert wird (s. o.), und zwar gerade im Kontext eines jüdischen Blasphemievorwurfs (Jesus mache sich selbst zu [einem] Gott). Der einzige Passus, der bei Justin inhaltlich darauf Bezug nimmt, findet sich am Ende des 124. Kapitels. Im Vergleich zur johanneischen Situation völlig unspektakulär bemerkt Justin nämlich (fast lakonisch), dass zum wiederholten Male bewiesen worden sei, dass Christus Gott (ohne Artikel) genannt werde.<sup>216</sup> Zwar kann man das im strengen Sinne als eine christologische Aussage verstehen, doch ist damit die Debatte, wer denn eigentlich wirklich Gott (also: *der* Gott) ist, zumindest angeschnitten und gerade dieser Punkt hätte in diesem Kontext des Psalmzitats ja eine eingehendere Auseinandersetzung erwarten lassen können. Er findet jedoch keine weitere Beachtung, vielmehr deutet Justin die Szenerie aus Vers 1 des Psalms zu Beginn des Kapitels selbstverständlich auf Christus als den Richter über die Menschengeschlechter. Man wird sicher annehmen dürfen, dass die jüdischen Gesprächspartner mit dem Wortlaut des Psalmtextes (auch ohne das explizite Zitat durch Justin) vertraut gewesen sind und ihnen daher klar gewesen sein muss, dass Ps 82,1 gerade von *dem* Gott (ὁ θεός) spricht, der richtet.

Der Schwerpunkt in Justins Verständnis von Ps 82 liegt daher offenkundig in einem anderen Bereich, welcher oben bereits als ein anthropologischer ausgemacht werden konnte.<sup>217</sup> Dieser stünde demnach gerade nicht im Trend seiner vorherigen, insbesondere den zweiten Abschnitt des Werkes (31–108) betreffenden (s. o.), christologischen Auslegungen.<sup>218</sup> Im Rahmen seines Zieles, einen Nachweis für die Berechtigung

<sup>216</sup> Vgl. bereits Anm. 208 (in diesem Kap.).

<sup>217</sup> Zur Diskussion s. u.

<sup>218</sup> Wenn man sich natürlich noch einmal die Aussage in Erinnerung ruft (vgl. Anm. 216 [in diesem Kap.]), dass Jesus als Gott bezeichnet werde, dann kann man Kapitel 124 selbstverständlich nicht als völlig frei von christologischen Aussagen bezeichnen, so dass in diesem Punkte NISPEL, *Christian deification* 297, Recht gegeben werden kann. Ansonsten ist mit MOSSER, *Patristic Interpretations* 36, jedoch festzustellen: „It is important to recognize that *Dialogue* 124 comes at the end of a long series of Christological arguments ... but is not itself concerned with Christology *per se*.“ (Hervorhebungen im Original). Justin setzt demnach gegenüber der Auslegung im Neuen Testament (vgl. dazu nochmals Anm. 1 [in diesem Kap.]) eigene Schwerpunkte.

## Frühchristliche Rezeptionen

der auf Christen bezogenen Aussage, (wahre) Kinder Gottes zu sein,<sup>219</sup> zu erbringen, kommt Justin, durch die Feststellung einer abweichenden Lesart bei den Siebzig motiviert, auf die ‚Paradieserzählung‘ zu sprechen. Diese Verbindung war ihm offenbar bekannt und er nutzt sie an dieser Stelle für allgemeine Ausführungen über die *ἄνθρωποι* (Berufung zur Gottähnlichkeit, Nichtleiden- und Nichtsterbenmüssen bei Beachtung der göttlichen Gebote),<sup>220</sup> die er vor dem Hintergrund der Verbindung aus Psalm und Genesis vornehmen kann.<sup>221</sup> Er hält es daher schließlich für erwiesen, dass die *Menschen* für würdig erklärt worden sind, „Götter“ und „Söhne des Höchsten“ zu werden.<sup>222</sup> Auffällig ist bei seinem Schluss, dass es jetzt nur noch um die „Söhne des Höchsten“ und nicht mehr um die „Kinder Gottes“ geht.<sup>223</sup> Zwar spricht er auch davon, dass die Menschen *θεοὶ κατηξίωνται γενέσθαι*, sein Fokus liegt aber wohl deutlich, wie bereits zu Beginn des Kapitels 124, auf der Tatsache, dass die Menschen *υἱοὶ ὑψίστου πάντες δύνασθαι γενέσθαι κατηξίωνται*, weil dies der Vorstellung der *θεοῦ τέκνα* wohl am nächsten kommt. Möglicherweise ist seine Rede von den *υἱοὶ ὑψίστου* aber auch durch die Vorstellung von Jesus als dem *Sohn* Gottes bedingt. Eine explizite Abhängigkeit vom Passus in Joh 10 (s. o.), der ja das Psalmzitat in sich birgt, lässt sich hier in diesem Zusammenhang nicht nachweisen. Es wäre zudem ferner zu prüfen, inwieweit Justin sich generell, insbesondere aber am Ende des Kapitels 123 sowie im Kapitel 124 selbst johanneischer Sprache bedient, da die Rede von den *θεοῦ τέκνα* möglicherweise Joh 1,12 oder 1. Joh 3,1 entnommen ist.<sup>224</sup> „Sohn“ bzw. „Söhne des Höchs-

<sup>219</sup> Vgl. Just., dial. 123,9; 124,1 (244 GOODSPEED).

<sup>220</sup> Vgl. ebd. 124,4 (245 G.).

<sup>221</sup> VAN DEN HOEK, Significance 209: „The Genesis story is useful to him as a paradigm to demonstrate that humans in general were made godlike ... provided that they keep the commandments.“

<sup>222</sup> Aber was ist damit *konkret* gemeint? Wird dadurch die abbildhafte Würde des Menschen zum Ausdruck gebracht oder ist sogar an den Vorgang eines Aufstiegs des Menschen zu Gott zu denken?

<sup>223</sup> Vgl. für die *υἱοὶ ὑψίστου* nochmals Just., dial. 124,1.4 (244 f. GOODSPEED), für die *θεοῦ τέκνα* ebd. 123,9 (244 G.).

<sup>224</sup> Vgl. u. a. *apparatus fontium* bei 244 GOODSPEED. Vgl. darüber hinaus auch die nähere Analyse zu einigen johanneischen Wortphrasen bei MOSSER, *Patristic Interpretations* 40.

## Autoren der Alten Kirche

ten“ (an dieser Stelle dürfte mit dem „Höchsten“ ursprünglich sicher Gott-Vater gemeint gewesen sein) zu werden, ist nach justinischem Verständnis somit allen Menschen *als Menschen* möglich. Genau an diesem Punkte sollte aber einmal kritisch gefragt werden, inwieweit hier tatsächlich ein rein anthropologisches Verständnis des Psalms bei Justin vorliegt. Unbestreitbar ist, dass textlich gesehen immer von den ἀνθρώποι die Rede ist, denen u. a. die Berufung zur Gottähnlichkeit zugesprochen ist. Vor dem Hintergrund der diskutierten Genesis-Stelle wäre dieses Verständnis auch völlig gerechtfertigt. Doch lassen sich im näheren Kontext (und hier wäre zwecks Validierung die Untersuchung auf den ganzen *Dialogus* auszudehnen) des Psalmzitats einige wenige Hinweise finden, die dem widersprechen könnten. Es mag zwar in der Tat, so Justin, bewiesen sein, dass alle Menschen als würdig erachtet worden sind, „Götter“ und „Söhne des Höchsten“ zu werden,<sup>225</sup> aber es stellt sich doch in einem zweiten Schritt die Frage, auf welche Weise sich dieses realisieren könnte. Es wäre nämlich näherhin zu klären, ob Justin hierbei an eine dezidiert christliche Lebensweise gedacht hat. Auf Ebene des Textes ließe sich dafür geltend machen, dass die eingangs des 124. Kapitels von ihm angeführte Rede des Heiligen Geistes, dass *alle* „Söhne des Höchsten“ seien (vgl. Ps 82,6), sich ja streng genommen nur auf das christliche Volk bezieht, da Justin zuvor in der ersten Person Plural spricht.<sup>226</sup> Demzufolge wären zwar in der Tat *alle* Menschen würdig und berufen, Söhne des Höchsten zu werden, könnten dies aber faktisch nur erreichen, indem sie Christen würden. Es wäre im Hinblick auf den *Dialogus* an dieser Stelle schließlich ferner zu untersuchen, ob und inwieweit Christen und ‚Heiden‘ (insofern sie Christen werden) durch diese ihnen zugesprochene Würde (Söhne des Höchsten) ein neues Israel konstituieren, was im umfassenderen Sinne ja Thema des dritten Teils (Kap. 109–141) ist. Ob Justin im Rahmen seiner Psalmdeutung zudem tatsächlich auf eine ‚Testimoniensammlung‘ (oder eine nicht schriftlich fixierte ‚Testimonien-tradition‘)<sup>227</sup> zurückgegriffen hat, die darüber hinaus bereits christlich

<sup>225</sup> Vgl. Just., dial. 124,4 (245 GOODSPEED).

<sup>226</sup> Vgl. ebd. 124,1 (244 G.).

<sup>227</sup> Diese Redeweise bevorzugt bspw. SKARSAUNE, *Scriptural Interpretation* 420: „This means that the ‚testimony tradition‘, i. e. the transmission of an expanding dossier of selected Old Testament proof-texts, should not be located exclusively

## Frühchristliche Rezeptionen

bearbeitet gewesen sein mag,<sup>228</sup> kann hier auf Basis der Analyse eines einzigen Psalmzitats natürlich weder hinreichend nachgewiesen noch widerlegt werden.

## 4.2.1.1.2 Irenaeus

Unter den griechischen Autoren ist Irenaeus von Lyon chronologisch gesehen derjenige, der hinsichtlich etwaiger Zitatbelege auf Justin folgt. Im Rahmen seines wohl zwischen 180 und 185 n. Chr. entstandenen<sup>229</sup> Hauptwerkes *Adversus Haereses*<sup>230</sup> finden sich in den Büchern III und IV insgesamt drei Passagen, in denen er Ps 82 in unterschiedlichen, noch genauer zu charakterisierenden Argumentationszusammenhängen zitiert: III 6,1; 19,1 sowie IV 38,4. Im Unterschied zu Justin bietet Irenaeus

---

to a separate literary channel of (now lost) quotation anthologies, ‚testimony collections‘. Very likely one should rather think of the ‚testimony tradition‘ as part and parcel of the growing theological heritage within early Christianity, which was transmitted within the ‚mainstream‘ of early Christian literature, in varying literary formats.“

<sup>228</sup> SIMONETTI, *Biblical Interpretation* 20: „... Justin makes frequent use of *testimonia* and sometimes without realising uses scripture passages which had been adapted and modified by a ‚targum‘ procedure, to underline their christological significance.“ (Hervorhebung im Original). DE MARGERIE, *Introduction* I 56, geht ebenfalls von einer „christologisation des *Testimonia* de l’A.T.“ (Hervorhebung im Original) aus. Kriterien für einen etwaigen Nachweis derartiger ‚Testimonienquellen‘ finden sich bei SKARSAUNE, ebd. 419.

<sup>229</sup> Einziger zeitlicher Hinweis in dem Werk selbst scheint eine Notiz in den bekannten Bischofslisten zu sein. Vgl. Iren., *haer.* III 3,3 (SC 210, 36.38), mit dem Hinweis auf Eleutheros, der nun an zwölfter Stelle seit den Aposteln das Bischofsamt innehatte (νῦν δωδεκάτῳ τόπῳ τὸν τῆς ἐπισκοπῆς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων κατέχει κληῖρον Ἐλευθέροσ/nunc *duodecimo loco episcopatum ab apostolis habet Eleutherus*). Dessen Amtszeit wird üblicherweise von 175 bis 189 n. Chr. gezählt.

<sup>230</sup> Eigentlich ein lateinischer Kurztitel für „Überführung und Widerlegung der fälschlich so genannten Gnosis“ (griech.: Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως). Das Werk ist im griechischen Original nur fragmentarisch erhalten, vollständig hingegen in einer lateinischen Übersetzung, die wohl auf das 4. Jh. n. Chr. zurückgeht. Daneben existieren armenische und syrische Fragmente, die hier aber keine Beachtung finden können.

## Autoren der Alten Kirche

keine vollständige Zitation des Psalms, sondern lediglich Einzelbelege der Verse 1, 6 und 7.<sup>231</sup>

Wiederum wird auch bei Irenaeus der Fokus auf der Frage nach dem Umgang mit dem Psalmtext liegen, so dass daher an dieser Stelle der Kontext des Gesamtwerkes nicht näher betrachtet werden kann.<sup>232</sup> Fraglos gilt es zu konzedieren, dass mit *Adversus Haereses* eine Schrift aus dem 2. Jh. n. Chr. vorliegt, die sich mit dem vielschichtigen Phänomen einer Erlösungsbewegung,<sup>233</sup> der so genannten Gnosis, auseinandersetzt. Diese Gnostiker – der pauschalisierende Sprachgebrauch sei einmal zugestanden, weil Gnosis hier im engeren Sinne nicht Thema ist – bezogen sich bei der Artikulation ihrer Anschauungen auf religiöse und philosophische Ideen aus der Umwelt und machten daher mitunter auch von dezidiert christlichen Vorstellungen Gebrauch. Ein derartiger Gebrauch von (fremden) Quellen muss notwendig eine Applikation auf einen ‚neuen‘ Kontext hin bedeuten, das heißt, es ergibt sich zwangsläufig eine Verschiebung im Verständnis eines bestimmten Textes. Genau diese inhaltlichen Verschiebungen, die die vorliegende Studie am Beispiel eines Psalmtextes durchzuspielen versucht, wurde im Falle gnostischer Schriftrezeption christlicherseits nicht nur als Umdeutung, sondern vielmehr als Missdeutung und Verfälschung des ‚Ursprungstextes‘ erfahren. Irenaeus reagiert auf diese Umdeutungen des biblischen Textes seitens der Gnosis, wofür er sich sicherlich zunächst ein profundes Wissen über die gnostischen Lehrmeinungen anzueignen hatte<sup>234</sup> – soweit an dieser Stelle die grobe Skizze zum Hintergrund des Werkes.<sup>235</sup>

<sup>231</sup> Neben den Büchern Genesis, Exodus und Jesaja kann das Buch der Psalmen als eine der von Irenaeus am intensivsten rezipierten Schriften gelten. Über zwei Drittel aller Bezugnahmen (Zitate und Anspielungen) sind diesen Büchern entnommen. Vgl. MUTSCHLER, Irenäus 36. Damit zeigt sich *in puncto* Schriftgebrauch an dieser Stelle eine Nähe zu Justin. Vgl. bereits Anm. 156 (in diesem Kap.).

<sup>232</sup> Ausführliches bietet u. a. BROX, FC 8/1, 7–20.

<sup>233</sup> Vgl. ebd. 7. Brox' Qualifizierung dieser Bewegung als eine „nichtchristliche religiöse“ (ebd.) wird heute zumindest in Frage gestellt. Vgl. zum Forschungsreferat an dieser Stelle MARKSCHIES, Gnosis 26–35.

<sup>234</sup> Vgl. BROX, ebd. 11.

<sup>235</sup> Eine Parallele zu Justin kann an dieser Stelle insofern gesehen werden, als beide christliche Positionen gegenüber anderen Gruppierungen zu erklären

## Frühchristliche Rezeptionen

Inhaltlich setzt das dritte Buch von *Adversus Haereses*, dem sich die beiden ersten Belege für das Psalmzitat entnehmen lassen, beim Thema des einzigen Gottes ein. Irenaeus gibt zunächst einen Überblick über den Inhalt der beiden bisher vorgelegten Bücher. Buch I enthält Auskünfte über die gnostische Gruppierung der Valentinianer,<sup>236</sup> über ihre Lehrmeinungen, Gewohnheiten und die Besonderheiten ihres Umgangs untereinander,<sup>237</sup> Buch II hingegen eine Widerlegung ihrer ‚falschen‘ Lehren. Das dritte Buch, so kündigt Irenaeus an, solle nun die Schriftbeweise zu ihrer Überführung und Widerlegung enthalten. Im Folgenden (III 1–5) steigt er jedoch zunächst gar nicht mit diesen Schriftbeweisen ein, sondern äußert sich zur „fundamentalen Thematik von Sukzession und Apostolizität“<sup>238</sup>. Die Überlieferung (*traditio*) gehe auf die Apostel zurück, werde durch die Aufeinanderfolge der Presbyter in den Kirchen bewahrt<sup>239</sup> und sei in der ganzen Welt bezeugt.<sup>240</sup> Im Zusammenhang dieses *traditio*-Gedankens muss (gerade mit Blick auf Kap. 6, welches den eigentlichen Auftakt für seine umfassenderen Überlegungen [III 6–15] zur Einzigkeit Gottes bietet) im einleitenden ersten Teil bereits die Erwähnung der Überlieferung der Evangelisten sowie des Petrus und des Paulus aufhorchen lassen, die inhaltlich dadurch bestimmt ist,

---

(so eher der Charakter des *Dialogus*) bzw. entschieden zu *verteidigen* suchen (was eher auf Irenaeus zutrifft).

<sup>236</sup> Vgl. ausführlicher MARKSCHIES, *Gnosis* 89–95.

<sup>237</sup> Iren., haer. III praef. (SC 211, 16): ... *libros, ex quibus primus quidem omnium illorum sententias continet et consuetudines et characteres ostendit conversationis eorum*. Angesprochen sind, wie gesagt, die Valentinianer, was im lateinischen Text zuvor missverständlich ausgedrückt ist, wenn von *eas quae a Valentino sunt sententias* (ebd.) die Rede ist. Vgl. zur Diskussion an dieser Stelle und zu Verbesserungsvorschlägen BROX, FC 8/3, 18 Anm. 1, sowie ausführlich ROUSSEAU, SC 210, 209–211.

<sup>238</sup> BROX, ebd. 8.

<sup>239</sup> Iren., haer. III 2,2 (SC 211, 26): *Cum autem iterum ad eam traditionem quae est ab apostolis, quae per successiones presbyterorum in Ecclesiis custoditur ...*

<sup>240</sup> Ebd. 3,1 (211, 30): *Traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam ...*

## Autoren der Alten Kirche

„dass es *einen* Gott gibt, Schöpfer des Himmels und der Erde, der vom Gesetz und den Propheten her verkündigt worden ist, und *einen* Christus, Gottes Sohn.“<sup>241</sup>

Diese Einzigkeit Gottes ist für Irenaeus ein wichtiger, wenn nicht sogar der wichtigste Grundsatz, den er insbesondere in Abgrenzung zur valentinianischen Vorstellung von mehreren Göttern zu verteidigen sucht.<sup>242</sup> Gleichzeitig betont er an dieser Stelle aber auch die Berechtigung der Sohn-Gottes-Bezeichnung im Hinblick auf Christus, was im übergeordneten Sinne das Thema des zweiten großen inhaltlichen Blocks (III 16–23) im Rahmen dieses Buches darstellt. Auf beide Blöcke verteilen sich auch die Zitate aus Ps 82. Allerdings sollte man den Befund dahingehend präzisieren, dass sich sowohl in Kapitel 6,1 als auch in Kapitel 19,1 des dritten Buches jeweils zwei Verszitate finden (6,1: V. 1 und 6; 19,1: V. 6 und 7).

Irenaeus nimmt sich im sechsten Kapitel zunächst der Frage an, inwieweit sowohl Gott als auch sein Sohn jeweils als „Gott“ und „Herr“ bezeichnet werden dürfen. Dabei geht er davon aus, dass, wenn einer nicht wahrhaftig Gott gewesen sei, weder der Herr noch der Heilige Geist noch die Apostel ihn im strengen und vollkommenen Sinne „Gott“ genannt hätten.<sup>243</sup> Analog verfährt er bei der Verwendung der Bezeichnung „Herr“, die sie (er bezieht sich wieder auf den Herrn, den Heiligen Geist und die Apostel) aus sich selbst heraus niemals für jemanden gebraucht hätten außer für Gott-Vater und den Sohn.<sup>244</sup> Für beide Redeweisen findet er Anhaltspunkte in der Schrift, wobei er sich hauptsächlich auf Psalmtexte beruft. Von diesen belegt nach seiner Auffassung nun gerade Ps 109,1LXX<sup>245</sup> die Tatsache, dass sowohl von Gott als auch vom Sohn als

<sup>241</sup> Ebd. 1,2 (211, 24): ... *unum Deum Factorem caeli et terrae a lege et prophetis adnuntiatum, et unum Christum Filium Dei* ... . (Hervorhebungen im deutschen Zitat CGU).

<sup>242</sup> Vgl. auch seine Widerlegung dieser Art von Vorstellungen ebd. II 1–11 (294, 26–95).

<sup>243</sup> Ebd. III 6,1 (211, 64): *Neque igitur Dominus neque Spiritus sanctus neque apostoli eum qui non esset Deus definitive et absolute Deum nominassent aliquando nisi esset vere Deus* ... .

<sup>244</sup> Ebd.: ... *neque Dominum appellassent aliquem ex sua persona nisi ... Deum Patrem, et Filium eius* ... .

<sup>245</sup> Der griechische Text des Psalms, auf den Irenaeus sich ebenfalls (in *einer* Ver-

## Frühchristliche Rezeptionen

„Herrn“ gesprochen würde und beide daher vom Heiligen Geist zu Recht „Herr“ genannt würden.<sup>246</sup> Für den Zusammenhang des Zitats aus Ps 82 ist hier jedoch die Frage nach der Bezeichnung als „Gott“ von übergeordnetem Interesse, die er ausgehend von Ps 44,7 f.LXX behandelt:

„Dein Thron, Gott, (steht) bis in alle Ewigkeiten, ein Zepter der Aufrichtigkeit (ist) das Zepter deiner Königsherrschaft. Geliebt hast du Gerechtigkeit und gehasst Ungesetzlichkeit; daher hat Gott, dein Gott, dich gesalbt.“<sup>247</sup>

In dem Psalm ist eigentlich, wie auch aus seinem zweiten Vers hervorgeht,<sup>248</sup> ein König angesprochen. Wie bereits früher gesehen,<sup>249</sup> ist dieser Vers wohl bereits im Hebräischen der einzige Beleg für die Bezeichnung eines Menschen als  $\text{מֶלֶךְ}$ . Im Griechischen findet sich jedoch sogar die Anrede  $\acute{\alpha}\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ , die durch das Hebräische (dort ohne einen bestimmten Artikel) nicht zwingend vorgeschrieben ist. Möglicherweise war diese bemerkenswerte Anrede der Grund für Irenaeus, auf den Psalm in diesem Zusammenhang einzugehen. Er jedenfalls sieht darin die Bestätigung dafür, dass der Heilige Geist beide als „Gott“ bezeichnet habe, nämlich sowohl den, der gesalbt werde, den Sohn, als auch den, der salbe, den Vater.<sup>250</sup> An dieser Stelle nun fügt er das Zitat aus Ps 82,1 an:

sion) berufen haben wird, lautet wie folgt (LXX.Ra<sup>2</sup>, II 124):  $\text{Ἐἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου}$ . Ursprünglich ist der Psalm jedoch wohl so zu verstehen, dass hier ein Sprecher eine Art ‚Thronorakel‘ an einen König richtet, den er hier als „seinen Herrn“ bezeichnet. Nur aufgrund der Tatsache, dass im Griechischen zweimal dasselbe Lexem verwendet wird, kann Irenaeus an dieser Stelle auf ein Gespräch zwischen Gott und Sohn schließen und für beide die Anrede „Herr“ ( $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$  bzw. *dominus*) verbürgt sehen.

<sup>246</sup> Iren., haer. III 6,1 (SC 211, 64. 66): *Vere igitur cum Pater sit Dominus et Filius vere sit Dominus, merito Spiritus sanctus Domini appellatione signavit eos.*

<sup>247</sup> LXX.Ra<sup>2</sup>, II 47:  $\text{Ὁ θρόνος σου, ὁ θεός, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, ῥάβδος εὐθύτητος ἡ ῥάβδος τῆς βασιλείας σου. ἡγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν. διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε ὁ θεός ὁ θεός σου ...}$

<sup>248</sup> Ebd. 46:  $\text{... λέγω ἐγὼ τὰ ἔργα μου τῷ βασιλεῖ ...}$

<sup>249</sup> Vgl. Anm. 284 (Kap. 2).

<sup>250</sup> Iren., haer. III 6,1 (SC 211, 66): *Utrosque enim Dei appellatione signavit Spiritus, et eum qui ungitur Filium et eum qui ungit, id est Patrem.*

## Autoren der Alten Kirche

„Und wiederum: Gott stand in der Versammlung der Götter, in der Mitte nämlich richtet er (die) Götter.“<sup>251</sup>

Auch wenn nur lateinisch überliefert, so kann darin doch eine relativ genaue Wiedergabe des griechischen Psalmtextes gesehen werden (obwohl durch *discernere* der gerichtliche Aspekt ein wenig in den Hintergrund zu geraten scheint).<sup>252</sup> Die Rede des Psalms von mehreren Göttern verlangt offenkundig eine weitergehende Klärung, was bei Irenaeus wahrscheinlich vor dem Hintergrund der valentinianischen Rede von *den* Göttern zu erklären ist.<sup>253</sup> Deutlich benennt er an dieser Stelle daher, um wen es gehe: Vater, Sohn und die, die die Annahme an Kindes Statt

<sup>251</sup> Ebd.: *Et iterum: „Deus stetit in synagoga deorum, in medio autem deos discernit.“*

<sup>252</sup> Als Bezugsgröße kann hier wiederum nur der Text der Göttinger Edition dienen. Die Frage, was ursprünglich im griechischen Text an dieser Stelle bei Irenaeus gestanden haben mag, muss als schlichtweg nicht beantwortbar gelten. Sicherlich aber wird auch in seinem griechischen Psalmtext der Plural θεῶν gestanden haben, wie er auch bei Justin in einer nach dessen Meinung jüdischen Version zitiert ist und sich heute auch in der Textleitzeile von LXX.Gö.Ps<sup>3</sup> findet. Zu Recht weist VAN DEN HOEK, *Significance* 210 Anm. 26, auf den Umstand hin, dass die Editoren der SC an dieser Stelle „a strange choice“ bei der Rückübertragung des lateinischen Textes ins Griechische vorgenommen haben, da sie dort (vgl. ROUSSEAU/DOUTRELEAU, SC 211, 67) den Singular wählen, der jedoch in keiner griechischen Handschrift der LXX (hingegen aber bei Symmachus [vgl. SALTERS, Psalm 225]) belegt ist. Obgleich die Editoren ihr Vorgehen in einer langen Anmerkung aus inhaltlichen und textgeschichtlichen Gründen erläutern (u. a. berufen sie sich [in Bezug auf Cyprian] auf die lateinische, singuläre Lesart *synagoga dei*, die sich in einigen Handschriften findet [vgl. auch *apparatus criticus* bei WEBER, CCL 3, 37]; vgl. ROUSSEAU, SC 210, 252 f.), sollte in der Tat textlich am Plural festgehalten werden (VAN DEN HOEK, ebd.: „Irenaeus does not have to be presented as more monotheistic than he is, and he does not need a censor either.“), zumal es sich ja ohnehin um ein Textproblem innerhalb der LXX handeln würde, das keine Rückschlüsse auf Irenaeus selbst zulässt. Man sollte an dieser Stelle daher (zumal auf Basis einer Änderung durch die Editoren) auch keine „independence of Irenaeus from Justin“ (NISPEL, *Christian deification* 298 Anm. 29) vermuten.

<sup>253</sup> Vgl. Anm. 242 (in diesem Kap.).

## Frühchristliche Rezeptionen

(oder: „Annahme als Söhne“<sup>254</sup>) erhalten haben.<sup>255</sup> Unter diesen sei schließlich die Kirche (*ecclesia*) zu verstehen:

„Diese [sc. die Kirche; CGU] ist nämlich die Versammlung Gottes, die Gott selbst, das ist der Sohn, durch sich selbst versammelt hat.“<sup>256</sup>

Vater und Sohn werden hier also deutlich als Einheit verstanden, weshalb im Zitat aus Ps 82,1 mit „Gott“ sowohl der Vater als auch der Sohn bezeichnet werden. Irenaeus verwendet den ersten Psalmvers somit klar christologisch, denn nur der Sohn teilt die Eigenschaft des wahren Gottseins mit (*dem*) Gott. Infolgedessen sei unter dem „Gott der Götter“ (θεός θεῶν), von dem im Ps 49,1LXX die Rede ist, auch der Sohn zu verstehen, da von ihm ebendort in Vers 2 ausgesagt wird, dass er *sichtbar* kommen werde:<sup>257</sup>

„Dieses ist der Sohn, der gemäß (sichtbarer) Gestalt zu den Menschen gekommen ist ...“<sup>258</sup>

Die Verbindung mit gerade diesem Psalm scheint nicht ungewöhnlich, denn sprachlich und motivlich sind zwischen Ps 49LXX und 81LXX Parallelen festzustellen (Rede von Göttern, Versammlungs- und Richtermotiv),<sup>259</sup> die sich heute natürlich darüber erklären lassen, dass beide Psal-

<sup>254</sup> BROX, FC 8/3, 55. Möglicherweise lehnt sich Irenaeus damit an eine paulinische Redeweise an, wie die Hinweise ebd. sowie im *apparatus fontium* der französischen Ausgabe (vgl. ROUSSEAU/DOUTRELEAU, SC 211, 66) nahelegen. Die Sache ist aber schwierig zu entscheiden, da es sich an dieser Stelle um keine expliziten Zitate handelt. Deutlicher wird der Bezug jedoch beim zweiten Zitat aus Ps 82 hergestellt (s. u.), so dass an dieser Stelle wohl ebenfalls eine Anspielung auf Paulus vorliegen dürfte. Der starke Bezug auf die paulinischen Schriften scheint für Irenaeus ohnehin stark prägend zu sein, wie u. a. MUTSCHLER, Irenäus 61–80, herausgearbeitet hat.

<sup>255</sup> Iren., haer. III 6,1 (SC 211, 66): *De Patre et Filio et de his qui adoptionem per ceperunt dicit.*

<sup>256</sup> Ebd. (211, 68): ... *Ecclesia: haec enim est synagoga Dei, quam Deus, hoc est filius, ipse per semetipsum collegit.* In dieser Erklärung Irenaeus' ist wohl einer der Gründe zu sehen, warum der (rückübersetzte) Text der SC beim Psalmzitat im Griechischen den Singular aufweist. Vgl. ROUSSEAU, SC 210, 253.

<sup>257</sup> LXX.Ra<sup>2</sup>, II 51: ... ὁ θεός ἐμφανῶς ἦξει ... .

<sup>258</sup> Iren., haer. III 6,1 (SC 211, 68): ... *hoc est filius, qui secundum manifestationem hominibus aduenit* ... .

<sup>259</sup> Eine genauere Vergleichsanalyse soll an dieser Stelle jedoch nicht erfolgen. Eini-

## Autoren der Alten Kirche

men der Asaf-Komposition (s. o.) angehören. Ob Irenaeus diese (formale) Zuordnung zum asafitischen Corpus über die Psalmüberschrift bewusst war, lässt sich nicht beantworten, da diese von ihm nicht zitiert wird. Es scheint ihm jedoch eine gewisse inhaltliche Nähe zwischen den beiden Psalmen aufgefallen zu sein. Insbesondere die Tatsache, dass auch in Ps 49,1LXX von mehreren Göttern die Rede ist, lässt Irenaeus nämlich ferner die Frage stellen, über welche Götter (wörtl.: welcher Götter) der Sohn denn Gott sei.<sup>260</sup> Die dazugehörige Antwort findet er in den „Göttern“ und „Söhnen des Höchsten“, von denen in Ps 82,6 die Rede ist. Auch in diesem Falle bemüht er sich wieder um eine inhaltliche Klärung und identifiziert sie (mit *his* sind wohl sowohl die „Götter“ als auch die „Söhne des Höchsten“ gemeint) mit denjenigen, die die Gnade der Annahme an Kindes Statt (bzw. an Sohnes Statt) erhalten hätten und „Abba, Vater“ riefen.<sup>261</sup> Bei der Anführung dieses Akklamationsrufes beruft sich Irenaeus offenkundig auf einen Vers aus dem Römerbrief des Paulus (Röm 8,15)<sup>262</sup> und bezieht die „Götter“ und „Söhne des Höchsten“ aus dem Psalmtext demzufolge nicht nur eindeutig auf Menschen, sondern gerade auf diejenigen, welche im paulinischen Sinne den „Geist der Sohnschaft“ (πνεῦμα υἰοθεσίας) empfangen haben und dadurch „Kinder Gottes“ (τέκνα θεοῦ) sind, womit Paulus (und auch Irenaeus) sich ja eindeutig auf diejenigen bezieht, welche an Christus glauben (vgl. auch

---

ge Verse (1.4–6) mögen daher ausschnitthaft genügen (sprachliche Parallelen zu 81LXX sind unterstrichen): Θεός θεῶν κύριος ἐλάλησεν καὶ ἐκάλεσεν τὴν γῆν ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου καὶ μέχρι δυσμῶν. ... προσκαλέσεται τὸν οὐρανὸν ἄνω καὶ τὴν γῆν διακρῖναι τὸν λαὸν αὐτοῦ. συναγάγετε αὐτῷ τοὺς ὀσίους αὐτοῦ τοὺς διατιθεμένους τὴν διαθήκην αὐτοῦ ἐπὶ θυσίαις, καὶ ἀναγγελοῦσιν οἱ οὐρανοὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ, ὅτι ὁ θεὸς κριτῆς ἐστιν διάψαλμα. (LXX.Ra<sup>2</sup>, II 51).

<sup>260</sup> Iren., haer. III 6,1 (SC 211, 68): *Quorum autem deorum?*

<sup>261</sup> Ebd.: *Quibus dicit: 'Ego dixi: Dii estis et filii Altissimi omnes', his scilicet qui adoptionis gratiam adepti sunt, per quam, 'clamamus: Abba Pater'.*

<sup>262</sup> Diesmal deutlich als Zitat gekennzeichnet (vgl. dagegen nochmals Anm. 254 [in diesem Kap.]). Der nähere Kontext (vgl. Röm 8,14–17) der Römerstelle lautet: ... ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ θεοῦ εἰσιν. οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἰοθεσίας ἐν ᾧ κρᾶζομεν ἀββα ὁ πατήρ. αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ. εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἴπερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν.

## Frühchristliche Rezeptionen

Röm 8,9).<sup>263</sup> Retrospektiv wird daher auch die paulinische Färbung des Kontextes des Zitates aus Ps 82,1 deutlicher.<sup>264</sup> Die συναγωγή θεῶν zeichnet sich nun gerade durch diese Menschen aus, die die Annahme als Kinder bzw. als Söhne erhalten haben.<sup>265</sup> Diese stellt nach Irenaeus' Verständnis nun gerade die *synagoga Dei*, die *ecclesia* dar, d. h. die Versammlung, die im Sinne eines *genitivus subiectivus* unter der Leitung Gottes steht und deren ‚Mitglieder‘ Gott selbst durch seinen Sohn versammelt hat. Neben dem bereits aufgezeigten christologischen Schwerpunkt wird insbesondere durch das zweite Psalmzitat eine eher ‚anthropologisch-soteriologische‘ Färbung der Psalmzitate deutlich, die zu einem wesentlichen Anteil aufgrund der Verbindung mit dem paulinischen Gedanken der Annahme als Kinder bzw. Söhne Gottes zu erklären ist. Primär scheint es Irenaeus jedoch (vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen mit den Valentinianern) um den Nachweis einer berechtigten Rede von „Gott“ in Bezug auf den Vater und den Sohn zu gehen, die er u. a. in den Versen des Ps 82 begründet sieht. Die Deutung der „Götter“ in den von ihm zitierten Schriftstellen als diejenigen Menschen, die die Gnade der Annahme als Kinder bzw. Söhne erhalten haben, scheint in diesem Zusammenhang daher eher beiläufig erwähnt zu sein. Deutlich erkennbar ist jedenfalls sein ‚Klärungsbedürfnis‘ an den Stellen, wo die Schrift von „Göttern“ spricht, von denen ja ebenfalls die Valentinianer sprechen. Infolgedessen unterstreicht er im gleichen Kapitel noch einmal, dass an den Stellen, an denen die Schrift von Göttern spreche, diese (aber) eigentlich keine sind, sie das nicht in einem absoluten Sinne des Wortes tue, sondern (es) durch einen Zusatz und durch

<sup>263</sup> MOSSER, *Patristic Interpretations* 46, macht darauf aufmerksam, dass Irenaeus' Verständnis der „Götter“ als diejenigen, welche im Sinne Paulus' die Gnade der Annahme als Kinder bzw. Söhne erhalten haben, möglicherweise auch dem Umstand geschuldet sein könnte, dass in Ps 49,4LXX vom *Richten* Gottes in Bezug auf sein *eigenes* Volk die Rede ist (vgl. zum Text auch nochmals Anm. 259 [in diesem Kap.]). Er hätte sich dann u. U. der vor allem im jüdischen Bereich bekannten Methode des *gezerah shavah* (גזירה שוה) bedient und somit das Richten des eigenen Volkes aus Ps 49,4LXX in einem Analogieschluss auf das Richten (gleiches Lexem im Griechischen) in Ps 81,1LXX übertragen, wo Gott dann demzufolge die zu ihm gehörenden „Götter“ richten würde.

<sup>264</sup> Vgl. nochmals Anm. 254–256 (in diesem Kap.).

<sup>265</sup> Und daher bleibt der Plural hier gerechtfertigt (vgl. Anm. 252 [in diesem Kap.]).

## Autoren der Alten Kirche

eine Erklärung deutlich mache, dass sie (gerade) keine Götter sind.<sup>266</sup> Diese Erklärung, die Irenaeus zwar im Hinblick auf heidnische (fremde) Götter formuliert, wird aber gerade vor dem Hintergrund seiner entschiedenen und eindeutigen Applikation des Terminus „Gott“ auf Gott-Vater und Sohn auch auf die Menschen zu übertragen sein, die nach seinem Verständnis im Psalmtext als „Götter“ angesprochen sind. Auch sie sind nur in einem ‚abgeleiteten‘ Sinne Götter, nämlich dadurch, dass sie die Annahme als Kinder bzw. Söhne Gottes erhalten haben.<sup>267</sup> Irenaeus redet hier also mitnichten einem Polytheismus das Wort.<sup>268</sup>

Die beiden nächsten Psalmbelege des dritten Buches stehen im Zusammenhang umfassenderer christologischer Überlegungen der Kapitel 16–23.<sup>269</sup> Speziell in Kapitel 19 referiert Irenaeus zunächst den (später als ebionitisch gekennzeichneten)<sup>270</sup> Vorwurf, dass Jesus nur ein einfacher Mensch gewesen sei, den Josef gezeugt habe.<sup>271</sup> Diejenigen jedoch, so Irenaeus, die über den von einer Jungfrau geborenen Immanuel in Unwissenheit sind, beraubten sich gerade dessen Gabe des ewigen Lebens.<sup>272</sup> Weil sie ferner das Wort der Unvergänglichkeit nicht annahmen, verblieb-

<sup>266</sup> Iren., haer. III 6,3 (SC 211, 70): *Cum autem eos qui non sunt dii nominat, non in totum, quemadmodum praedixi, Scriptura ostendit illos deos, sed cum aliquo additamento et significatione per quam ostenduntur non esse dii.* Vgl. auch ebd. 6,5 (211, 76. 78. 80) unter Bezugnahme auf Paulus.

<sup>267</sup> Vgl. auch seine Wiedergabe dieser Position (die, die nur dem Wort nach Götter genannt werden, und der, der wirklich Gott ist) zu Beginn des vierten Buches (ebd. IV 1,2 [100, 394]): *Sed potius distinxit [sc. dominus; CGU] eos qui sunt verbo tenus dicti ab eo qui sit vere Deus ...* . VAN DEN HOEK, Significance 210, ist daher zuzustimmen, wenn sie notiert: „... Irenaeus cautions against the divinization of humans.“

<sup>268</sup> Vgl. zu Deutungen in diesem Sinne das Referat bei MOSSER, Patristic Interpretations 41 f.

<sup>269</sup> Vgl. überblickshaft auch Brox, FC 8/3, 13 f.

<sup>270</sup> Iren., haer. III 21,1 (SC 211, 398): ... οἱ Ἐβιωνᾶτοι ἐξ Ἰωσήφ αὐτὸν [sc. υἷὸν θεοῦ; CGU] γεγεννηθῆσθαι φάσκουσιν .../... *Ebioniei ex Ioseph eum [sc. filium Dei; CGU] generatum dicunt ...*

<sup>271</sup> Ebd. 19,1 (211, 370): *Rursus autem qui nude tantum hominem eum [sc. filium Dei; CGU] dicunt ex Ioseph generatum.*

<sup>272</sup> Ebd. (211, 372): *Ignorantes enim eum qui ex Virgine est Emmanuel, privantur munere eius quod est vita aeterna.*

## Frühchristliche Rezeptionen

ben sie folglich im sterblichen Fleisch.<sup>273</sup> Zu gerade diesen Menschen nun spreche das Wort von Gottes Gnadengabe:

„Ich habe gesagt: Götter seid ihr und Söhne des Höchsten alle; ihr aber werdet sterben wie Menschen.“<sup>274</sup>

Irenaeus bedient sich also der Verse 6 und 7 aus Ps 82, wobei Vers 7 nur zur Hälfte von ihm zitiert wird. Vers 6 findet damit bereits zum zweiten Mal Verwendung und scheint *prima facie* an dieser Stelle dem gleichen Zwecke zu dienen wie bei der ersten Zitation. Erneut geht es um die *adoptio* (υἰοθεσία), von der auch in III 6,1 die Rede war. Abweichend wird sie nun als Geschenk (*munus*) bezeichnet und auf diejenigen bezogen, die dieses Geschenk der Kindschaft bzw. Sohnschaft nicht annehmen. Von diesen nämlich, die die Fleischwerdung als fehlerlose Geburt des Wortes Gottes gering schätzten und den Menschen damit um den Aufstieg zu Gott betrügen, sei im Psalm unzweifelhaft (*indubitate*) die Rede.<sup>275</sup> Irenaeus geht es in seinen Ausführungen im 19. Kapitel zwar wiederum auch um ein christologisches Argument, dass nämlich der Sohn gerade kein gewöhnlicher Mensch ist,<sup>276</sup> doch dient das Psalmzitat an dieser Stelle wohl eher einem anderen Zweck oder besser: Es ist Anlass für die Überlegung, wie der Mensch, der in Ps 82,6 ja offenkundig als

<sup>273</sup> Ebd.: *Non recipientes autem Verbum incorruptionis, perseverant in carne mortali* ...

<sup>274</sup> Ebd.: *„Ego dixi: Dii estis et filii Altissimi omnes; vos autem sicut homines moriemini“*. Der griechische Text (frg. 28), den die lateinische Übersetzung hier i. Ü. getreu wiedergibt, ist an dieser Stelle ebenfalls durch Theodoret überliefert. Er entspricht dem Text der LXX. Zur Problematik dieser Redeweise vgl. wiederholend Anm. 143.252 (in diesem Kap.). Bemerkenswert ist an dieser Stelle für die Textüberlieferung, dass Irenaeus ebenfalls das Sterben „wie Menschen“ bezeugt (so ja auch LXX und Justin, jedoch mit einer abweichenden Einleitung bei Vers 7 [vgl. Anm. 184 {in diesem Kap.}]).

<sup>275</sup> Ebd.: *Ad eos indubitate dicit qui non percipiunt munus adoptionis, sed contemnunt incarnationem purae generationis Verbi Dei, fraudantes hominem ab ea ascensione quae est ad Deum ...* . Wegen des absoluten Gebrauchs von *dicit* (vgl. ROUSSEAU, SC 210, 342) ziehen die Editoren der französischen Ausgabe (vgl. ders./DOUTRELEAU, SC 211, 372) an dieser Stelle den griechischen Text vor: Ταῦτα λέγει πρὸς τοὺς μὴ δεξαμένους τὴν δωρεὰν τῆς υἰοθεσίας, ἀλλ’ ἀτιμάζοντας τὴν σάρκωσιν τῆς καθαρᾶς γεννήσεως τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ καὶ ἀποστεροῦντας τὸν ἄνθρωπον τῆς εἰς τὸν Θεὸν ἀνόδου ...

<sup>276</sup> Vgl. auch NISPEL, Christian deification 298.

## Autoren der Alten Kirche

„Gott“ und „Sohn des Höchsten“ bezeichnet wird, Sohn Gottes werden kann. Diese ‚Zusage‘ an den Menschen hat ihre Berechtigung aufgrund der Inkarnation des Wortes Gottes. Den Nexus stellt Irenaeus nun wie folgt her:

„Das Wort Gottes ist nämlich dazu Mensch und der Sohn Gottes (dazu) Menschensohn geworden, damit der Mensch dadurch Sohn Gottes werde, dass er mit dem Wort Gottes vermischt werde und die Annahme an Kindes Statt erhalte. Auf einem anderen Wege könnten wir nämlich nicht die Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit bekommen, sofern wir nicht mit der Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit verbunden würden. Auf welche Weise aber hätten wir mit der Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit verbunden werden können, wenn nicht die Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit vorher das geworden wäre, was auch wir sind, damit verschluckt würde das Vergängliche von der Unvergänglichkeit und das Sterbliche von der Unsterblichkeit, damit wir die Annahme an Kindes Statt erhielten?“<sup>277</sup>

Menschen können demzufolge nur deswegen Söhne Gottes werden, weil der Sohn Gottes sich zuvor mit dem vermischt hat,<sup>278</sup> was die Menschen selbst sind. Wahrscheinlich ist darin auch der Grund zu sehen, weshalb Irenaeus an dieser Stelle Ps 82,7a im Sinne eines „sharp contrast“<sup>279</sup> mitzitiert, auf dem an dieser Stelle offensichtlich auch die Betonung liegt: Diejenigen, die das Geschenk der *υἰοθεσία* nicht annehmen wollen, berauben sich gerade der Möglichkeit zur Unsterblichkeit, die ihnen durch die Inkarnation des Sohnes gegeben worden ist. *Diese* sterben (präsentisches *ἀποθνήσκουσι*<sup>280</sup>) daher in der Tat wie Menschen. Wegen der in-

<sup>277</sup> Iren., haer. III 19,1 (SC 211, 374): *Propter hoc enim Verbum Dei homo, et qui Filius Dei est Filius hominis factus est, ‚ut homo‘, commixtus Verbo Dei et adoptionem percipiens, fiat filius Dei. Non enim poteramus aliter percipere incorruptelam et immortalitatem nisi aduniti fuisset incorruptelae et immortalitati. Quaemadmodum autem adunari possemus incorruptelae et immortalitati nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos, ut absorberetur quod erat corruptibile ab incorruptela et quod erat mortale ab immortalitate, uti filiorum adoptionem perciperemus?* Der griechische Text ist an dieser Stelle nicht vollständig erhalten.

<sup>278</sup> Im Griechischen findet sich hier das Verbum *χωρέω* (eigtl. „Platz machen“). Vgl. ROUSSEAU/DOUTRELEAU, SC 211, 374, sowie BROX, FC 8/3, 239 Anm. 63.

<sup>279</sup> VAN DEN HOEK, Significance 211.

<sup>280</sup> MOSSER, Patristic Interpretations 48: „... Irenaeus sees verse 7 as something of a multiply applicable rule that applies to all who remain cut off from the life of

## Frühchristliche Rezeptionen

haltlichen Nähe zur υἱοθεσία-Vorstellung und Irenaeus' Vorsichtigkeit bei der Verwendung des Begriffes „Gott“ in Bezug auf Wesen, die eigentlich keine Götter sind,<sup>281</sup> erscheint es ferner abschließend plausibel, dass für ihn selbst bei der Zitation des sechsten Verses von Ps 82 der Schwerpunkt auf der Rede von den „Söhnen des Höchsten“ lag.<sup>282</sup> Als plausibel kann diese These ferner deswegen gelten, weil Irenaeus schon kurz darauf (noch im gleichen Kap.) auf den Sachverhalt aufmerksam macht, dass er aus den Schriften gezeigt habe, dass überhaupt keiner der Söhne Adams im vollen Sinne „Gott“ oder „Herr“ genannt werde.<sup>283</sup> Ps 82 enthält für Irenaeus in diesem Zusammenhang (V. 6f.) also eine Statuszuschreibung resp. eine Ankündigung an Menschen, nämlich die des Söhne-Gottes-Werdens, deren faktische Realisierung jedoch erst durch die Inkarnation des Gottessohnes (sozusagen als *conditio sine qua non*) ermöglicht wird (bzw. worden ist).<sup>284</sup>

Schließlich ist noch auf den letzten Beleg von Ps 82 einzugehen, der genau genommen wieder ein Doppelbeleg ist und sich im vierten Buch von *Adversus Haereses* im 38. Kapitel findet. Irenaeus lässt an dieser Stelle keine eigene Grobgliederung erkennen,<sup>285</sup> sondern nimmt sich einer Reihe einzelner Themen an, „ohne sie in eine deutliche, sachlich bedingte

---

God in spite of God's declarations in verse 6 concerning his purposes for humanity.“

<sup>281</sup> Vgl. auch Anm. 266 f. (in diesem Kap.).

<sup>282</sup> Als interessant kann in diesem Zusammenhang zudem eine im Griechischen erhaltene *varia lectio* gelten, bei der die Satzteile vertauscht sind (υἱὸν ὑψίστου ἐστε πάντες καὶ θεοί). Vgl. den *apparatus criticus* der französischen Ausgabe bei ROUSSEAU/DOUTRELEAU, SC 211, 372.

<sup>283</sup> Iren., haer. III 19,2 (SC 211, 376): *Quoniam enim nemo in totum ex filiis Adae Deus appellatur secundum eum aut Dominus nominatur, ex Scripturis demonstravimus.*

<sup>284</sup> Mögliche Abhängigkeiten vom paulinischen Unvergänglichkeitskonzept (vgl. 1 Kor 15,42–57), die auch der *apparatus fontium* der französischen Ausgabe vorschlägt (vgl. ROUSSEAU/DOUTRELEAU, SC 211, 375), diskutiert an dieser Stelle noch MOSSER, *Patristic Interpretations* 50 f., und betont darüber hinaus einen Einfluss der Stelle Gal 4,4–7. Eher johanneische Anklänge (Inkarnation des Wortes) möchte VAN DEN HOEK, *Significance* 211, hier vermuten.

<sup>285</sup> Eine umfangreiche Feingliederung bietet bspw. die französische Ausgabe (vgl. ROUSSEAU u. a., SC 100, 362–381).

## Autoren der Alten Kirche

Reihenfolge zu bringen<sup>286</sup>. Inhaltlich behandelt er in Weiterführung zum dritten Buch erneut die Frage nach dem alleinigen Gott (der nicht nur als der Gott des Mose, sondern auch der Apostel anzusehen sei) und dem Sohn.<sup>287</sup> Diesmal geht es ihm jedoch insbesondere darum, seine bisherigen Aussagen durch die Reden des Herrn zu bekräftigen.<sup>288</sup> Demzufolge stehen Schriftargumente im Fokus,<sup>289</sup> die jedoch nicht auf die Person Jesu beschränkt bleiben.

Wirft man eingedenk dieser Präliminarien einen Blick auf den unmittelbaren Kontext des Psalmzitats, lässt sich konstatieren, dass Irenaeus sich ab dem 37. Kapitel verstärkt Ausführungen über den Menschen widmet (Schöpfung in Freiheit, Indeterminiertheit menschlichen Handelns), die zu Beginn des 38. Kapitels in die Frage münden, ob Gott den Menschen nicht (schon) von Beginn an hätte vollkommen machen können.<sup>290</sup> Im Unterschied zu den Psalmbelegen im dritten Buch geht es hier offenkundig tatsächlich um dezidiert anthropologische Überlegungen,<sup>291</sup> die erneut vor dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit gnostischen Motiven verständlich werden.<sup>292</sup> Wenn Gott nämlich tatsächlich ein gütiger und allmächtiger Gott sein sollte, warum hat er die Menschen dann als sterbliche Wesen mit der Möglichkeit, Böses zu tun, geschaffen? Die Gnostiker erkennen darin ein Argument dafür, dass Gott nicht im vollen Sinne gütig und allmächtig sein kann bzw. dass die Menschen nicht von einem Gott nach der Vorstellung des Irenaeus geschaffen worden sein können.<sup>293</sup> Irenaeus begegnet dem Vorwurf an dieser Stelle mit,

<sup>286</sup> BROX, FC 8/4, 8 f.

<sup>287</sup> Vgl. auch Iren., haer. III 15,3 (SC 211, 284).

<sup>288</sup> Ebd. IV praef. 1 (100, 382): ... *per Domini sermones ea quae praediximus confirmabimus* ...

<sup>289</sup> Vgl. auch ebd. 34,5 (100, 860).

<sup>290</sup> Ebd. 38,1 (100, 942): Οὐκ ἠδύνατο ὁ Θεός ἀπ' ἀρχῆς τέλειον πεποιηθέναι τὸν ἀνθρώπου;/ *Non poterat ab initio Deus perfectum fecisse hominem?*

<sup>291</sup> NISPEL, Christian deification 299: „Here for the first time Psalm 82 is found in a purely anthropological ... context apart from any Christological argument.“

<sup>292</sup> Hinter der einleitenden Frage, die Irenaeus „irgendeinem“ (*aliquis*) in den Mund legt, sind daher gnostische Kreise zu vermuten: Εἰ δὲ λέγοι τις/Si hic dicat aliquis: *Quid enim!* (Iren., haer. IV 38,1 [SC 100, 942]). Vgl. dazu auch ebd. praef. 3 (100, 384.386).

<sup>293</sup> Vgl. MOSSER, Patristic Interpretations 51.

## Frühchristliche Rezeptionen

modern gesprochen, grundsätzlichen Überlegungen zur prozesshaften Entwicklung des Menschen. Basal ist im Kontext seiner Argumentation einleitend die Feststellung, dass der Mensch, weil er erst jüngst entstanden sei, nicht ungeschaffen sein könne und es ihm daher an der Vollkommenheit mangle.<sup>294</sup> Er sei daher wie ein kleines Kind und infolgedessen noch ungewöhnt und ungeübt hinsichtlich einer vollkommenen Lebensweise. Gott hätte dem Menschen somit zwar von Anfang an die Vollkommenheit gewähren können, der Mensch aber wäre unfähig gewesen, sie anzunehmen, weil er nämlich ein Kind gewesen sei.<sup>295</sup> Kraft seiner Geschaffenheit hat sich der Mensch demzufolge notwendig einer Entwicklung zu unterziehen, die mit dem Sammeln von Erfahrungen verbunden ist.<sup>296</sup>

„Es wäre aber nötig ist, dass der Mensch zunächst entsteht, und wenn er entstanden ist, wächst, und wenn er gewachsen ist, ein Mann wird, und wenn er ein Mann geworden ist, sich vermehrt, und wenn er sich vermehrt hat, stark wird, und wenn er aber stark geworden ist, verherrlicht wird, und wenn er verherrlicht worden ist, seinen Herrn schaut.“<sup>297</sup>

<sup>294</sup> Iren., haer. IV 38,1 (SC 100, 944): Οὐ γὰρ ἡδύνατο ἀγένητα εἶναι τὰ νεωστὶ γεγεννημένα καθ' ὃ δὲ μὴ ἐστὶν ἀγένητα, κατὰ τοῦτο καὶ ὑστερεῖται τοῦ τελείου/*Nec enim poterant infecta esse quae nuper facta sunt; propter quod autem non sunt infecta, propter hoc et deficiunt a perfecto.*

<sup>295</sup> Ebd. (100, 944.946): ... οὕτως καὶ ὁ Θεὸς αὐτὸς μὲν οἶός τε ἦν παρασχεῖν ἀπ' ἀρχῆς τῷ ἀνθρώπῳ τὸ τέλειον, ὃ δὲ ἀνθρώπος ἀδύνατος λαβεῖν αὐτὸ νήπιος γὰρ ἦν./... *sic et Deus ipse quidem potens fuit homini praestare ab initio perfectionem, homo autem impotens percipere illam: infans enim fuit.*

<sup>296</sup> Erhellend notiert dazu MOSSER, Patristic Interpretations 51: „Even a God who creates *ex nihilo* cannot create anything that requires specific kinds of experience or process to have occurred in order for it to be that specific kind of thing. For example, God could not create an elderly man *ab initio*. He could create a man with grey hair, frail bones, and even apparent memories, but this would not truly be an elderly man.“ (Hervorhebungen im Original).

<sup>297</sup> Iren., haer. IV 38,3 (SC 100, 956): Ἐδεῖ δὲ τὸν ἀνθρώπον πρῶτον γενέσθαι, καὶ γενόμενον αὐξῆσαι, καὶ αὐξήσαντα ἀνδρωθῆναι, καὶ ἀνδρωθέντα πληθυνθῆναι, καὶ πληθυνθέντα ἐνισχύσαι, ἐνισχύσαντα δὲ δοξασθῆναι, καὶ δοξασθέντα ἰδεῖν τὸν ἑαυτοῦ Δεσπότην/*Opportuerat autem hominem primo fieri, et factum augeri, et auctum corroborari, et corroboratum multiplicari, et multiplicatum convalescere, convalescentem vero glorificari, et glorificatum videre suum Dominum.*

## Autoren der Alten Kirche

Diejenigen, so führt Irenaeus weiterhin aus, die diese Zeit des Wachstums nicht abwarten könnten und die Schwachheit ihrer eigenen Natur Gott zuschreiben würden, seien völlig unvernünftig,<sup>298</sup> d.h. sie hätten „völlig den Verstand ... verloren“<sup>299</sup>. Nun dienen Irenaeus im Rahmen dieser Vorwürfe an Gott, dass die Menschen nämlich nicht gleich am Anfang zu Göttern gemacht worden seien,<sup>300</sup> die Verse 6 und 7 (dieser wieder nur zur Hälfte) als Schriftbeleg:

„Dabei hat Gott dies doch gemäß seiner einfachen Güte getan, damit nicht einer meint, dass er neidisch oder geizig sei. Er sagt (nämlich): ‚Ich habe gesagt: Götter seid ihr und Söhne des Höchsten alle.‘ Uns jedoch, die wir die Kraft seiner Göttlichkeit nicht aushalten können, sagt er: ‚Ihr aber, wie Menschen werdet ihr sterben.‘“<sup>301</sup>

Beide Verszitate wirken in ihrer Kontextualisierung erneut kontrastierend.<sup>302</sup> Sie dienen Irenaeus in der Tat als Schriftargumente, und zwar in einem doppelten Sinne: Vers 6 drückt für ihn deutlich die Freigebigkeit Gottes im Schenken aus<sup>303</sup> und demnach das eigentliche Ziel, auf das hin Gott den Menschen geschaffen hat: das Werden wie „Götter“ und „Söhne des Höchsten“, was der Mensch jedoch nur „step by step“<sup>304</sup> erreichen kann. Zwar wurde der Mensch durch seine Entscheidungsfähigkeit (zwischen Gut und Böse) Gott ähnlich gemacht, doch Gott hatte die Schwachheit des Menschen vorausgesehen und wusste, was aus ihr entstehen würde,<sup>305</sup> d.h. wie der Mensch sich entscheiden würde (hier darf man wohl eine Anspielung auf das ‚Essen vom Baum des Lebens‘ in Gen

<sup>298</sup> Ebd. 38,4 (100, 956): *Irrationabiles igitur omni modo qui non expectant tempus augmenti et suae naturae infirmitatem adscribunt Deo.*

<sup>299</sup> Brox, FC 8/4, 341.

<sup>300</sup> Iren., haer. IV 38,4 (SC 100, 958): *Nos autem imputamus ei quoniam non ab initio dii facti sumus, sed primo quidem homines tunc demum dii ...*

<sup>301</sup> Ebd.: *... quamvis Deus secundum simplicitatem bonitatis suae hoc fecerit, ne quis eum putet invidiosum aut impraestantem: ‚Ego‘, inquit, ‚dixi: Dii estis et filii Excelsi omnes‘; nobis autem potestatem divinitatis baiulare non sustinentibus: ‚Vos autem‘, inquit, ‚velut homines moriemini‘ ...*

<sup>302</sup> Vgl. Anm. 279 (in diesem Kap.)

<sup>303</sup> Iren., haer. IV 38,4 (SC 100, 958): *... et illud quod est benignum suae donationis ...*

<sup>304</sup> VAN DEN HOEK, Significance 211.

<sup>305</sup> Iren., haer. IV 38,4 (SC 100, 960): *... et similes sibi suae potestatis homines fecit;*

## Frühchristliche Rezeptionen

2,9; 3,22 vermuten). Daher sterben die Menschen auch, wie der Psalm sagt, „wie Menschen“. Ursache dafür ist letztlich also ein, modern ausgedrückt, metaphysischer Unterschied<sup>306</sup>, „the enormous gap“<sup>307</sup> zwischen Gott und Mensch, denn Gott ist derjenige, der macht, der Mensch hingegen ist der, der gemacht wird.<sup>308</sup>

Irenaeus bietet bei allen Zitaten des Psalms einen griechischen Text, den man heute, gemessen an der Göttinger Ausgabe, als ‚Standardtext‘ charakterisieren würde. Jedenfalls zeigt er im Unterschied zu Justin bei diesen Psalmzitaten keine Kenntnis abweichender Lesarten, um es aus heutiger Perspektive textkritisch zu formulieren. Sein Gebrauch des Psalms spiegelt ein eher unsystematisches Vorgehen wider. Häufig geht er in den Büchern III und IV im Rahmen seiner ‚großen‘ Themen der Einzigkeit von Gott und Sohn assoziativ vor und findet neben Ps 82 weitere Belege in der Schrift (z. B. Ps 50) für die Untermauerung seiner Widerlegung der Gnostiker.<sup>309</sup> Seinem Werk liegt zwar ohnehin ein streng monotheistisch geprägtes Denken zugrunde (nur Gott ist im eigentlichen Wortsinn „Gott“), aber das Thema begegnet auch im Kontext der Psalm-

---

*secundum autem providentiam scivit hominum infirmitatem et quae ventura essent ex ea.*

<sup>306</sup> Vgl. MOSSER, *Patristic Interpretations* 54.

<sup>307</sup> VAN DEN HOEK, *Significance* 212.

<sup>308</sup> Iren., *haer.* IV 11,2 (SC 100, 500): *Et hoc Deus ab homine differt, quoniam Deus quidem facit, homo autem fit.* Ein letztendliches Werden der Menschen wie Götter und Söhne des Höchsten ließe sich im Kontext des irenaeischen Entwicklungsgedankens in Bezug auf die Menschen daher nur in einem eschatologischen Sinne verstehen, da die Menschen *qua* Menschsein im strengen und vollen Sinne des Wortes dazu nicht fähig sind. Dies deckt sich wiederum mit Irenaeus' Überlegungen zur Verwendung der Bezeichnung „Götter“ in Bezug auf diejenigen Wesen, die eigentlich keine richtigen Götter sind. Sie, in diesem Falle die Menschen, sind zwar Götter bzw. dazu geschaffen, um Götter zu werden, aber nur in einem *abgeleiteten* Sinn. Abschließend sei noch angemerkt, dass sich ebd. 38,4 (100, 960) womöglich doch noch ein christologisches Argument verbirgt, wenn Irenaeus davon spricht, dass es nötig war, dass das Sterbliche vom Unsterblichen und das Vergängliche vom Unvergänglichen besiegt und verschluckt wurde (*Opportuerat ... post deinde vinci, et absorbi mortale ab immortalitate et corruptibile ab incorruptibilitate ...*). Vgl. auch Anm. 277 (in diesem Kap. [Anspielung auf die Inkarnation]). In beiden Fällen liegt wohl die Verwendung paulinischer Sprache vor (vgl. auch Anm. 284 [in diesem Kap.]).

<sup>309</sup> Vgl. auch BROX, *FC* 8/4, 9.

## Autoren der Alten Kirche

zitate selbst, insbesondere jedoch bei seiner Zitation des ersten Verses in III 6,1. Ps 82,1 spricht für ihn jedoch ferner nicht nur von Gott, sondern auch von Christus, dem die Bezeichnung „Gott“ ebenfalls gebühre. Unter der im Psalm beschriebenen Versammlung (*synagoga*) ist für ihn die *ecclesia* zu verstehen. Irenaeus deutet den Psalmtext i. d. R. immer wörtlich, wenn es darum geht, die Einzigkeit Gottes (sowie des Sohnes) zu betonen. Wenn hingegen von „Göttern“ die Rede, wie es in den Versen 1 und 6 von Ps 82 der Fall ist, schlägt er einen analogen, ‚abgeschwächten‘ Gebrauch vor, weshalb für ihn, ähnlich wie Justin, im sechsten Vers der Schwerpunkt auf der Rede von den „Söhnen des Höchsten“ gelegen haben wird. Ebenso scheint bei der irenaeischen Psalmrezeption der Verse 6 und 7 Gen 1–3 im Hintergrund<sup>310</sup> eine Rolle gespielt zu haben, was insbesondere in IV 38,4 zur Geltung kommt. Ob Irenaeus bei seinem Psalmverständnis von der Interpretation Justins abhing,<sup>311</sup> muss dahingestellt bleiben. Er mag sie gekannt haben,<sup>312</sup> dennoch sind bei ihm eigene Schwerpunkte deutlich erkennbar, wobei insbesondere seine Verbindung mit der paulinischen *adoptio*-Vorstellung zu erwähnen ist. Deutlicher als bei Justin tritt bei ihm zudem die Verbindung mit der Inkarnation<sup>313</sup> des Sohnes Gottes hervor, ohne die ein Aufstieg des Menschen zu Gott nicht möglich ist.<sup>314</sup> Die Zuschreibung als „Götter“ und „Söhne des Höchsten“ hat für Irenaeus folglich auch eine ‚soteriologische‘ Bedeutung: Diejenigen nämlich, die das Geschenk der *adoptio* nicht annehmen, sterben gemäß Ps 82,7 „wie Menschen“.

## 4.2.1.1.3 Clemens

Bei Clemens von Alexandrien finden sich in den beiden eng zusammengehörenden Schriften *Protrepticus* und *Paedagogus* sowie in seinem Hauptwerk *Stromata* (korrekter: *Stromateis*) insgesamt acht Bezüge auf

<sup>310</sup> Vgl. auch VANDER HOEK, Function 107.

<sup>311</sup> Vorgetragen von SKARSAUNE, Proof from Prophecy 385. Ebd. 451 resümiert er ferner: „There is nothing which excludes that Irenaeus depends directly on *Dial.* 124.“ (Hervorhebung im Original).

<sup>312</sup> MOSSER, Patristic Interpretations 53: „Irenaeus *may* have been familiar with Justin’s comments on Psalm 82.“ (Hervorhebung CGU).

<sup>313</sup> Hier wäre ein Einfluss johanneischer Vorstellungen (insbesondere der Prolog des Evangeliums) zu prüfen. Vgl. auch MUTSCHLER, Irenäus 213.

<sup>314</sup> Vgl. Iren., haer. III 19,1 (SC 211, 372).

## Frühchristliche Rezeptionen

Ps 82.<sup>315</sup> Als explizite Zitate, die im Rahmen dieser Studie ja im Fokus stehen sollen (s. o.), sind davon jedoch nur sechs einzustufen.<sup>316</sup> Diese Schriftzitate sind innerhalb des (erhaltenen) Schriftencorpus des Clemens selbstverständlich nur ein sehr kleiner Ausschnitt aus einer weitaus umfangreicheren Schriftrezeption, innerhalb derer Zitate und Anspielungen aus resp. auf neutestamentliche Schriften generell überwiegen.<sup>317</sup> Mit Blick auf die Schriften des Alten Testaments dürfte hier einleitend jedoch insbesondere sein Verständnis der griechischen Übersetzung von Interesse sein: Clemens fasst die von den Siebzig angefertigte Übersetzung ins Griechische nämlich als eine unter dem Willen Gottes angefertigte auf, die für (die) griechischsprachige(n) Menschen bestimmt gewesen sei.<sup>318</sup> Seiner Meinung nach sei es nicht außergewöhnlich, dass diese Übersetzung durch göttliche Inspiration (wörtl.: durch das Anwehen Gottes) als gewissermaßen griechische Prophetie hervorgebracht worden sei.<sup>319</sup> Diese kurzen Ausführungen verdeutlichen im Ansatz bereits Clemens' Grundhaltung gegenüber dem Text der Übersetzer: Er deutet ihn als einen göttlich inspirierten Text, der in der Hauptsache prophetische Aussagen trifft, die es dann in einem zweiten Schritt selbstverständlich zu deuten gilt. Dass er die Übersetzung in erster Linie für Griechischsprechende bestimmt sieht, mag nicht verwundern, wenn man das dazugehörige Substantiv *Ἑλληνας* nur als Abgrenzung gegenüber Juden auffasst. Insbesondere aber vor dem Hintergrund des (potentiellen)

<sup>315</sup> Ob die genannten Werke ursprünglich als Einheit (so bspw. Wood, FaCh 23, xi, wenn er von einer „trilogy“ spricht) verstanden werden sollten, bleibt unklar. Eine thematische Nähe kann ihnen zwar sicherlich nicht abgesprochen werden, doch insbesondere der Stil in den *Stromateis* lässt den Eindruck entstehen, dass hier keine systematische Darstellung einer christlichen Lehre versucht werden soll.

<sup>316</sup> Zitate: prot. 12,123,1 (V. 6), paed. I 6,26,1 (V. 6), str. II 20,125,4–6 (V. 1.6 f.), ebd. IV 23,149,8 (V. 6). Anspielungen: ebd. VI 16,146,2 (V. 6) sowie VII 10,56,6 (V. 6a).

<sup>317</sup> Von ca. 8200 Anspielungen auf und Zitaten aus Schriftstellen sind ca. 3200 dem Alten Testament zuzuordnen. Vgl. CARLETON PAGET, *Christian Exegesis* 485 Anm. 43.

<sup>318</sup> Clem., str. I 22,149,2 (GCS Clem. 2<sup>4</sup>, 92): Θεοῦ γὰρ ἦν βούλημα μεμελετημένον εἰς Ἑλληνικὰς ἀκοάς.

<sup>319</sup> Ebd. 149,3: Οὐ δὴ ξένον ἐπιπνοία θεοῦ τοῦ τὴν προφητείαν δεδωκότος καὶ τὴν ἐρμηνείαν οἴονεἰ Ἑλληνικὴν προφητείαν ἐνεργεῖσθαι.

## Autoren der Alten Kirche

Adressatenkreises seiner drei Schriften sollte man dahinter sicherlich auch gerade diejenigen vermuten, die nicht nur nicht Juden sind, sondern ebenfalls auch keine Christen.<sup>320</sup>

Der Προτρεπτικός πρὸς Ἑλληνας stellt in diesem Zusammenhang ein gutes Beispiel dar.<sup>321</sup> Wohl dem Stil einer philosophischen Mahnrede (Protreptik) nachempfunden, trägt er den Charakter einer Werbeschrift für das Christentum, die sich in erster Linie an in der griechischen Kultur verwurzelte Pagane wendet, die mit den religiösen Traditionen des Hellenismus nicht nur vertraut sind, sondern sie darüber hinaus auch praktizieren und zudem einen Sensus für die Frage nach einem (bzw. dem) Heil haben. Gegenüber diesem paganen Publikum nimmt Clemens im *Protreptikos* die Position eines überzeugten Christen ein, der die traditionellen Kulte und die griechische Philosophie einer Kritik unterzieht, obgleich er ihnen einen gewissen Wahrheitsgehalt und eine gewisse Bezeugung des wahren Gottes zugesteht.<sup>322</sup> Demgegenüber betont Clemens den unschätzbaren Reichtum der christlichen Offenbarung sowie die Bedeutung des den Christen durch den Logos (d.h. Christus) geschenkten ewigen Heils. Insbesondere im letzten Kapitel der Schrift, welches das erste Zitat aus Ps 82 beinhaltet, versucht er dieses Anliegen, diese ‚Mission‘ des Logos, im Sinne einer Erneuerung des Kosmos in sprachlich kunstvoll gestalteter Art zu unterstreichen.<sup>323</sup> Clemens hebt noch einmal hervor, dass bereits die Philosophen(kinder) nicht grundlos der Meinung seien, dass alles, was die Unverständigen tun, ein

<sup>320</sup> MONDÉSERT, SC 2<sup>2</sup>, 52 Anm. 1: „Les Gentils (Ἑλληνας): non seulement les païens opposés aux Juifs au sens de la Bible des Septante, mais les païens opposés aux chrétiens au sens de saint Paul ...“

<sup>321</sup> Ausführlichere Informationen zu Adressaten und Inhalt der Schrift ebd. 27–42, dem das Folgende i. W. entnommen ist.

<sup>322</sup> Ebd. 37: „... à souligner tout ce qui se trouve dans la philosophie païenne d’acceptable pour la théologie chrétienne, tous les éléments de vérité que les penseurs, les savants et les poètes antiques ont pu découvrir dans leurs recherches et leurs réflexions ...“

<sup>323</sup> Vgl. bspw. Clem., prot. 12,121,1 (GCS Clem. 1<sup>3</sup>, 85), seine Aufforderung zum Laufen und Eilen der gottgeliebten und gottähnlichen Bilder des Logos (Σπεύσωμεν, δράμωμεν, ὃ θεοφιλή και θεοείκελα τοῦ λόγου [ἄνθρωποι] ἀγάλλματα).

## Frühchristliche Rezeptionen

gottloses und frevlerisches Handeln sei.<sup>324</sup> Er kennzeichnet damit die in der traditionellen griechischen Philosophie vertretenen Ansichten über die *ἀνόητοι* (womit pagan-religiöse Anhänger gemeint sein dürften) als durchaus zutreffend, zumindest hinsichtlich ihres törichten Handelns. Demgegenüber gelte es unerlässlich an der (durch den Logos geoffenbarten) Wahrheit festzuhalten und Gott den Herrn zu lieben und in dieser Liebe das Werk bzw. die Aufgabe des ganzen Lebens zu sehen.<sup>325</sup> Weil der Mensch nämlich gottgeliebt sei und (allgemein) bei Freunden (insbesondere sind in diesem Zusammenhang die beiden Freunde Gott und Mensch gemeint) die von ihnen besessenen Güter immer gemeinsame seien, würden diese auch zum (gleichzeitigen) Besitz des Menschen.<sup>326</sup> Diesem Freundschaftsgedanken, den er hier (durch ein explizites Zitat markiert) wohl den Schriften Platons entnimmt<sup>327</sup> und auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch anwendet, stellt er nun die Idee einer Gottähnlichkeit des Menschen zur Seite, die er jedoch auf den Christen beschränkt wissen möchte:<sup>328</sup>

„Nun (ist es) Zeit für uns, allein den Christen gottesfürchtig, reich, verständig und von guter Abstammung, und auf diese Weise ein Bild (des) Gottes mit Ähnlichkeit zu nennen, und (es ist Zeit) zu sagen und zu glauben, dass er, nachdem er durch Jesus Christus ‚gerecht und heilig mit Einsicht‘ geworden ist, er auch zu einem so hohen (Grad) bereits sogar Gott ähnlich (ist).“<sup>329</sup>

<sup>324</sup> Ebd. 122,1 (1<sup>3</sup>, 85f.): Οὐ γὰρ ἀπὸ τρόπου φιλοσόφων παῖδες πάντα ὅσα πράττουσιν οἱ ἀνόητοι, ἀνοσιουργεῖν καὶ ἀσεβεῖν νομίζουσιν.

<sup>325</sup> Ebd. 122,2 (1<sup>3</sup>, 86): Ἐχομένους δὲ ἀπρὶξ τῆς ἀληθείας ... ἀγαπῶντας κύριον τὸν θεὸν καὶ τοῦτο παρ' ὅλον τὸν βίον ἔργον ἡγουμένους.

<sup>326</sup> Ebd. 122,3: Εἰ δὲ κοινὰ τὰ φίλων, θεοφιλῆς δὲ ὁ ἄνθρωπος ..., γίνεται δὴ οὖν τὰ πάντα τοῦ ἀνθρώπου, ὅτι τὰ πάντα τοῦ θεοῦ, καὶ κοινὰ ἀμφοῖν τοῖν φίλοις τὰ πάντα, τοῦ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου.

<sup>327</sup> Möglicherweise auch anderen Autoren. Vgl. auch *apparatus fontium* bei STÄHLIN/TREU, GCS Clem. 1<sup>3</sup>, 86, für genauere Informationen. Dazu notiert VAN DEN HOEK, Significance 213: „Most of all, Plato, although not always explicitly cited, looms large in the background ...“

<sup>328</sup> MONDÉSERT, SC 2<sup>2</sup>, 192 Anm. 6: „Cette idée [sc. de l'image ressemblante de Dieu; CGU], chez Clément, s'enrichit de traits venus à la fois du texte biblique et de la philosophie platonicienne.“

<sup>329</sup> Clem., prot. 12,122,4 (GCS Clem. 1<sup>3</sup>, 86): Ὡρα οὖν ἡμῶν μόνον θεοσεβῆ τὸν Χριστιανὸν εἰπεῖν πλοῦσιόν τε καὶ σώφρονα καὶ εὐγενῆ καὶ ταύτη εἰκόνα τοῦ θεοῦ μεθ' ὁμοιώσεως, καὶ λέγειν καὶ πιστεῦειν δίκαιον καὶ ὀσιον μετὰ

## Autoren der Alten Kirche

Wahrscheinlich ist es die hier zum Ausdruck gebrachte *ὁμοίωσις*-Vorstellung<sup>330</sup> in Bezug auf Gott und Mensch (bzw. hier: Christ), die er u. a. in Ps 82,6 ausgedrückt sieht, der nun direkt im Anschluss von ihm zitiert wird:

„Nicht verbirgt jedenfalls der Prophet die Gnade, wenn er sagt: ‚Ich habe gesagt: Götter seid ihr und Söhne des Höchsten alle.‘ Uns nämlich, uns hat er an Kindes Statt angenommen, und von uns allein will er Vater genannt werden, nicht aber von denen, die nicht glauben.“<sup>331</sup>

Zum Zitat an sich ist zunächst zu sagen, dass es hier zwar leicht variiert begegnet,<sup>332</sup> jedoch nur in sprachlicher und keineswegs in inhaltlicher Hinsicht. Statt der selteneren Aoristform verwendet Clemens hier nämlich das üblichere *εἶπον* und fügt zudem in das Zitat aus Vers 6 ein *ὅτι* (hier als *recitativum* aufgefasst) ein. Vergleichbar mit Justin und Irenaeus scheint auch er den Psalmvers primär ob der darin erwähnten „Söhne des Höchsten“ zu zitieren, da Clemens diese Redeweise ebenfalls mit der Vorstellung einer Annahme an Kindes Statt (hier im Griechischen jedoch durch *εἰσποιεῖσθαι* ausgedrückt) verbindet. Eine Nähe zu paulinischer oder johanneischer Sprache (wie bspw. bei Irenaeus gesehen) lässt sich an dieser Stelle nicht feststellen, möglicherweise hat aber die paulinische *adoptio*-Vorstellung hintergründig mit eine Rolle gespielt.<sup>333</sup> Deutlich stellt Clemens hingegen heraus, dass die im Psalm zum Ausdruck gebrachte ‚Ankündigung‘ eine Gnade(ngabe) (*χάρις*) sei. Aufgrund des Kontextes ist diese Gnade hier wohl auch nur auf Christen hin zu verstehen, denn nur von diesen wolle Gott *πατήρ* genannt werden.<sup>334</sup> Das im Psalm ausgesprochene „Götter seid ihr“ wird von Clemens in diesem

---

*φρονήσεως γενόμενον ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ εἰς τοσοῦτον ὅμοιον ἤδη καὶ θεῷ.*

<sup>330</sup> VAN DEN HOEK, Significance 213 (in Fortführung zu Anm. 327 [in diesem Kap.]): „... especially when the concept of *homoiosis* comes up.“ (Hervorhebung im Original).

<sup>331</sup> Clem., prot. 12,123,1 (GCS Clem. 1<sup>3</sup>, 86): Οὐκ ἀποκρύπτεται γοῦν ὁ προφήτης τὴν χάριν λέγων, ἐγὼ εἶπον ὅτι θεοὶ ἐστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες. Ἡμεῖς γάρ, ἡμεῖς εἰσπεποιήται καὶ ἡμῶν ἐθέλει μόνων κεκληῖσθαι πατήρ, οὐ τῶν ἀπειθούντων.

<sup>332</sup> Verglichen immer in Bezug auf die Leitzeile in LXX.Gö.Ps<sup>3</sup>.

<sup>333</sup> Vgl. Anm. 262 (in diesem Kap.).

<sup>334</sup> In dem Sinne wohl auch MOSSER, Patristic Interpretations 55.

## Frühchristliche Rezeptionen

Zusammenhang nicht weiter thematisiert, obschon es seiner zuvor erwähnten *ὁμοίωσις*-Idee inhaltlich zumindest sehr nahe käme. Um möglicherweise aber eine ‚letzte Distanz‘ zwischen Gott und Mensch (Christ) aufrechtzuerhalten – und das entspräche ganz der irenaeischen Auffassung –, hat Clemens die Qualifizierung durch den Psalmvers als „Götter“ nicht weiter ausgeführt, sondern nimmt sich nur der Zuschreibung „Söhne des Höchsten“ an und verbindet sie mit der Idee einer Annahme an Kindes Statt. Würde die Rede von den „Göttern“ im Psalmvers in Bezug auf Menschen (Christen) demnach vor dem Hintergrund einer Abbild-Ähnlichkeits-Vorstellung (*εἰκόνα τοῦ θεοῦ μεθ’ ὁμοιώσεως*) von Clemens an dieser Stelle als zu weitgehend empfunden? In jedem Falle aber scheint er den Psalmvers, dessen Sprecher er als *προφήτης* benennt<sup>335</sup>, hier als Prophetie aufzufassen, deren Einlösung für ihn dann klar im Kommen des Logos als wirklicher Gott zu den Menschen läge. Nur die Menschen, die Christus erkannt haben,<sup>336</sup> durch ihn gerecht und heilig<sup>337</sup> sowie seine Begleiter (*τῶν Χριστοῦ ὄπαδοί*)<sup>338</sup> geworden sind, können Gott ähnlich werden. Zu diesem Größten der Güter, nämlich der Erlösung, so bemerkt Clemens abschließend, möchte er seine Leser einladen.<sup>339</sup>

Der *Παιδαγωγός* stellt sich im Anschluss daran als eine Art zweites Werk dar, „qui prend la suite du *Protreptique*“<sup>340</sup>. Angesprochen sind daher wahrscheinlich bereits zum Christentum Konvertierte, denen nun eine christliche Lebensweise vermittelt werden soll. Übergeordnetes Thema der drei Bücher des *Paidagogos*, der wohl bereits unmittelbar nach

<sup>335</sup> Dennoch dürfte Clemens die eigentliche *Gottesrede* in Vers 6 erkannt haben und würde sie hier demzufolge als über einen Propheten vermittelt verstehen. Bei dem Propheten dürfte es sich um David handeln, den man (irrigerweise) als den Verfasser der Psalmen ansah (vgl. bereits Anm. 177 [in diesem Kap.]). Zur ‚Einstufung‘ Davids als Prophet im Neuen Testament vgl. u. a. Apg 2,30.

<sup>336</sup> Clem., prot. 12,123,1 (GCS Clem. 1<sup>3</sup>, 86): ... τῶν Χριστὸν ἐγνωκότων.

<sup>337</sup> Ebd. 122,4: ... δίκαιον καὶ ὁσιον ... γενόμενον ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ ...

<sup>338</sup> Ebd. 123,1. Der Begriff *ὄπαδοί* ist möglicherweise aus Platon entlehnt. Vgl. auch *apparatus fontium* der französischen Ausgabe bei MONDÉSERT, SC 2<sup>2</sup>, 193.

<sup>339</sup> Clem., ebd. 123,2: ... ὡς ἂν ἐπὶ τὸ μέγιστον τῶν ἀγαθῶν, τὴν σωτηρίαν, παρακαλῶν.

<sup>340</sup> MARROU, SC 70, 7 (Hervorhebung im Original).

## Autoren der Alten Kirche

Fertigstellung des *Protreptikos* von Clemens verfasst wurde,<sup>341</sup> ist die moralische, theoretische sowie praktische Unterweisung des Christen durch den *Paidagogos*, den Erzieher (eigentlich ein „Kinder-“ bzw. „Knabenführer“), mit dem hier der göttliche Logos gemeint ist.<sup>342</sup> Dessen Tätigkeit wird gerade im ersten Buch vorwiegend als eine die Seele bessernde charakterisiert, die zu einem sittlichen Leben anleiten soll.<sup>343</sup> Erst die Bücher II und III ergehen sich dann in konkreteren Weisungen hinsichtlich einer Gestaltung christlichen Lebens.<sup>344</sup>

Im Rahmen der Beschreibung der Rolle des Erziehers im ersten Buch diskutiert Clemens u. a. an mehreren Stellen die Bezeichnung „Kinder“ (*παῖδες*), mit der er sich auf das Gegenüber, sozusagen auf die „objets des soins du Pédagogue“<sup>345</sup> bezieht. Nach seinem Verständnis sind darunter in Wahrheit diejenigen zu verstehen, die mit Recht Gott allein als Vater haben,<sup>346</sup> so dass sich der Terminus keinesfalls auf das Lebensalter der Unvernünftigen beziehe, wie von einigen offenbar behauptet wurde.<sup>347</sup> Ähnlich gelagert ist auch der Vorwurf, mit dem er sich zu Beginn des sechsten Kapitels auseinandersetzt, in dem er dann auch das hier näher zu untersuchende Psalmzitat anführt. Diejenigen nämlich, so Clemens wörtlich, die sich zur Erkenntnis aufgeblasen hätten, behaupteten verleumderisch, dass die Bezeichnungen „Kinder“ und „Jugendliche“ bzw. „Unerfahrene“ (nur) aufgrund der kindischen und verächtlichen Lehre (gemeint sind die Christen) verwendet werden würden.<sup>348</sup> Clemens stellt demgegenüber das Vollendete bzw. das Vollkommene heraus, das

<sup>341</sup> Vgl. Wood, FaCh 23, xi.

<sup>342</sup> Zur ursprünglichen Rolle des *Paidagogos* im Erziehungswesen, die Clemens an dieser Stelle offenbar bewusst in den Blick genommen hat, vgl. MARROU, SC 70, 14–19.

<sup>343</sup> Vgl. Clem., paed. I 1,1,4 (GCS Clem. 1<sup>3</sup>, 90).

<sup>344</sup> Wegen der Zitation des Psalms im ersten Buch soll an dieser Stelle ein eingehender Überblick über die Bücher II und III nicht erfolgen. Vgl. dazu bspw. ausführlich MARROU, SC 70, 43–61.

<sup>345</sup> Ebd. 23. Vgl. auch ebd. 23 f. für synonym verwendete Ausdrücke sowie für sämtliche Belegstellen.

<sup>346</sup> Clem., paed. I 5,17,1 (GCS Clem. 1<sup>3</sup>, 100): Παῖδες οὖν εἰκότως οἱ θεὸν μόνον πατέρα ἀφελεῖς.

<sup>347</sup> Ebd. 16,1 (1<sup>3</sup>, 99): Οὐκ ἄρα κατακέχρηται τῇ τῶν παιδίων προσηγορίᾳ ὡς ἀλογίστων ἡλικία, ἧ̄ τισιν ἔδοξεν.

<sup>348</sup> Ebd. 6,25,1 (1<sup>3</sup>, 104): Οὐ γὰρ παῖδες ἡμεῖς καὶ νήπιοι πρὸς τὸ παιδαριῶδες

## Frühchristliche Rezeptionen

die Christen bereits bei ihrer Erneuerung (gemeint ist hier die Taufe) erlangen resp. erlangt haben.<sup>349</sup> Ähnlich wie beim Logos, der als Vollkommener aus der Vollkommenheit des Vaters entstanden und in vollkommener Weise erneuert worden sei (bei der Taufe durch Johannes),<sup>350</sup> verhalte es sich nämlich bei der Taufe der Christen:

„Diesselbe aber geschieht auch im Zusammenhang mit uns, deren Grundriss<sup>351</sup> der Herr ist: Als Getaufte werden wir erleuchtet, als Erleuchtete werden wir an Kindes Statt angenommen, als an Kindes Statt Angenommene, werden wir vollendet, als Vollendete werden wir unsterblich gemacht. Er (= der Herr)/Sie (= die Schrift) sagt: ‚Ich habe gesagt: Götter seid ihr und Söhne des Höchsten alle.‘ Dieses Werk/dieser Zustand aber wird auf vielfache Weise bezeichnet: Gnadengabe, Erleuchtung, Vollkommenheit und Waschung. Waschung nennen wir (das), wodurch wir im Hinblick auf die Sünden gereinigt werden, Gnadengabe (das), wodurch die Strafen für (unsere) Verfehlungen erlassen werden, Erleuchtung (das), wodurch jenes heilige Licht, die Rettung, geschaut wird, das heißt, wodurch wir das Göttliche scharf sehen, vollkommen aber (nennen wir) das Bedürfnislose. Was fehlt denn dem noch, der Gott erkannt hat (und bis heute erkennt)?“<sup>352</sup>

καὶ εὐκαταφρόνητον τῆς μαθήσεως προσηγορούμεθα, καθὼς οἱ εἰς γυνῶσιν πεφουσιωμένοι διαβεβλήκασιν.

<sup>349</sup> Ebd. (1<sup>3</sup>, 104f.): Ἀναγεννηθέντες γοῦν εὐθέως τὸ τέλειον ἀπειλήφαμεν, οὗ ἕνεκεν ἐσπεύδομεν.

<sup>350</sup> Ebd. 25,3 (1<sup>3</sup>, 105): ... τὸν λόγον, τέλειον ἐκ τελείου φύντα τοῦ πατρὸς, ... ἀναγεννηθῆναι τελείως. Dazu MOSSER, *Patristic Interpretations* 56: „There is a paradoxical sense in which the perfect Word, who has now become human, becomes perfect by the washing of baptism and descent of the Spirit.“ Der Grund für die Taufe des Logos ist dabei in der Erfüllung des menschlichen Versprechens zu sehen (vgl. Clem., ebd.), um sozusagen einen Einblick in den göttlichen Heilsplan zu geben.

<sup>351</sup> Zur Problematik der Übersetzung bemerkt MARROU, SC 70, 158 Anm. 3: „On s’attendrait à trouver ὑπογραμμός ...; Clément a préféré ὑπογραφή comme plus classique, en souvenir de Platon ...“

<sup>352</sup> Clem., paed. I 6,26,1–3 (GCS Clem. 1<sup>3</sup>, 105): Τὸ δὲ αὐτὸ συμβαίνει τοῦτο καὶ περὶ ἡμᾶς, ὧν γέγονεν ὑπογραφή ὁ κύριος βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα, φωτιζόμενοι υἱοποιούμεθα, υἱοποιούμενοι τελειούμεθα, τελειούμενοι ἀπαθανατιζόμεθα ἐγὼ, φησίν, εἶπα, θεοὶ ἐστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες. Καλεῖται δὲ πολλαχῶς τὸ ἔργον τοῦτο, χάρισμα καὶ φώτισμα καὶ τέλειον καὶ λουτρόν λουτρόν μὲν δι’ οὗ τὰς ἀμαρτίας ἀπορροπτούμεθα, χάρισμα δὲ ὃ τὰ ἐπὶ τοῖς ἀμαρτήμασιν ἐπιτίμια ἀνεῖται, φώτισμα δὲ δι’ οὗ τὸ ἅγιον ἐκεῖνο φῶς τὸ σωτήριον ἐποπτεύεται, τουτέστιν δι’ οὗ τὸ θεῖον

## Autoren der Alten Kirche

Erneut wird also Vers 6 des Psalms zitiert. Im Unterschied zum Beleg im *Protreptikos* ist das Zitat diesmal nicht sprachlich variiert. Erstmals wird an dieser Stelle zudem eine Verbindung mit dem Vorgang der Taufe hergestellt, in dessen Zusammenhang Clemens von Gnadengabe, Erleuchtung, Annahme an Kindes Statt, Vollendung und der Erlangung der Unsterblichkeit spricht, wobei alle Termini unterschiedliche Aspekte ein- und derselben Realität zum Ausdruck bringen (καλεῖται ... πολλαχῶς), die sich im Vorgang der Taufe (darauf bezieht sich τὸ ἔργον τοῦτο) konstituiert und die dadurch im Menschen *angelegt* ist.<sup>353</sup> Anders ließe sich auch kaum verstehen, warum die Menschen, die zum Christentum gefunden haben, noch der Unterweisung durch den *Paidagogos* bedürfen, wenn sie bereits in der Taufe alle Gnadengaben in voller Wirklichkeit empfangen haben. Vollendung, so Clemens, finde nämlich erst bei der Auferstehung der Gläubigen statt und bestehe darin, dass man die bereits vorher zugesicherte Verheißung bzw. den zugesicherten Lohn erlange und nicht darin, dass man an etwas anderem Anteil bekomme.<sup>354</sup> Diese zugesicherte Verheißung ist nach seiner Auffassung offenbar ebenfalls in Ps 82,6 ausgedrückt, wobei er den Psalmtext an dieser Stelle natürlich nicht im Sinne einer Taufszenerie versteht. Es geht vielmehr erneut um die „Götter“ und „Söhne des Höchsten“, die seine Aufmerksamkeit gewinnen. Folglich drückt für Clemens der Psalmtext (hier lediglich über φησὶν eingeführt) an dieser Stelle diejenige Verheißung treffend aus, die sich im Vorgang der Taufe konstituiert und dem Menschen gnadenhaft

---

ὁξυποῦμεν, τέλειον δὲ τὸ ἀπροσδεές φαμεν. Τί γὰρ ἔτι λείπεται τῷ θεῷ ἐγνωκότε;

<sup>353</sup> VAN DEN HOEK, Significance 214: „*In nuce*, everything has already been granted in baptism and nothing imperfect remains.“ (Hervorhebungen im Original).

<sup>354</sup> Clem., paed. I 6,28,3 (GCS Clem. 1<sup>3</sup>, 106f.): ... ἐν δὲ τῇ ἀναστάσει τῶν πιστευόντων ἀπόκειται τὸ τέλος τὸ δὲ οὐκ ἄλλου τινός ἐστι μεταλαβεῖν ἀλλ' ἢ τῆς προωμολογημένης ἐπαγγελίας τυχεῖν. Vgl. dazu auch ebd. 29,3 (1<sup>3</sup>, 107). Grundsätzlich scheint das Verhältnis zwischen Verheißung und Vollendung wohl in diesem Sinne zu verstehen sein. Der gläubige Mensch (Christ) ist demnach durch die Taufe in der Lage, „to ascend to higher grounds“ (VAN DEN HOEK, Significance 215). Clemens scheint an dieser Stelle also eher dieses höhere *Ziel* der Vollendung im Blick zu haben, das in der Taufe ‚lediglich‘ antizipiert wird. Dass dieses ‚Konzept‘ im sechsten Kapitel jedoch nicht immer konsequent durchgehalten wird (vgl. dazu bspw. Anm. 349 [in diesem Kap.]), sei an dieser Stelle nur erwähnt.

## Frühchristliche Rezeptionen

(*χάρισμα*) zuteil wird. „Söhne des Höchsten“ werden die Menschen im Moment der Taufe selbst, da sie an Kindes Statt angenommen werden (*υἱοποιεῖσθαι*), „Götter“ hingegen werden sie – im Unterschied zum ersten Beleg liegt darauf an dieser Stelle offenbar ein zweiter Schwerpunkt – durch die den Menschen zugesagte Unsterblichkeit (*ἀπαθανατίξειν*) in der Vollendung.<sup>355</sup>

Die *Στρωματεῖς*<sup>356</sup> bieten abschließend im Rahmen von Clemens' Schriften mit weiteren vier expliziten Belegen den numerisch größten Teil der Zitate aus Ps 82. Es ist darüber hinaus noch auf zwei weitere Anspielungen hinzuweisen, die im Rahmen dieser Studie jedoch aus Gründen der Eindeutigkeit (s. o.) nicht im Fokus stehen.<sup>357</sup> Clemens verhandelt in diesem insgesamt acht Bücher umfassenden Werk unter-

<sup>355</sup> Sehr wahrscheinlich lehnt Clemens sich bei der Beschreibung in diesem Abschnitt u. a. an eine neutestamentlich geprägte Sprache an, wobei insbesondere paulinische Gedanken eine dominierende Rolle zu spielen scheinen. Da es sich außer im Falle des Psalmsbelegs um keine expliziten Zitate handelt, kann eine Anspielung auf die folgenden Schriftstellen nur vermutet werden: Röm 6,23; 2 Kor 4,4; Jak 1,17; Tit 3,5. Vgl. auch *apparatus fontium* zu paed. I 6,26 bei STÄHLIN/TREU, GCS Clem. 1<sup>3</sup>, 105. Die Anspielungen wären ebenso weiter zu prüfen wie die Vermutung von MOSSER, *Patristic Interpretations* 57, ob Clemens' Verständnis hier hintergründig auf Gal 3–4 basiere. STÄHLIN, BKV<sup>2</sup> II 7, 227 Anm. 1, möchte in paed. I 6,26 gar „Ausdrücke aus der Mysteriensprache“ vermuten, was er jedoch nicht weiter ausführt.

<sup>356</sup> Der volle Titel lautet: *Τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς* („Teppiche gnostischer Erinnerungen/Mahnungen gemäß der wahren Philosophie“).

<sup>357</sup> Es handelt sich dabei jeweils um (etwaige) Anspielungen auf Vers 6 in str. VI 16,146,2 (GCS Clem. 2<sup>4</sup>, 507 [Πατέρα δὲ καὶ κύριον τὸν θεὸν λέγει σαφῶς. διὸ καὶ τοὺς ἐπιγόντας αὐτὸν υἱοὺς ἀναγορεύει καὶ θεοὺς.]) sowie ferner in ebd. VII 10,56,6 (3<sup>2</sup>, 41 [Καὶ θεοὶ τὴν προσηγορίαν κέκληνται, οἱ σύνθρονοι τῶν ἄλλων θεῶν, τῶν ὑπὸ τῷ σωτῆρι πρώτων τεταγμένων, γεννησόμενοι.]). Wegen der Konjunktion der Begriffe *υἱοὺς* und *θεοὺς* mag im ersten Fall tatsächlich von einer Anspielung auszugehen sein (so auch DESCOURTIEUX, SC 446, 352, sowie STÄHLIN, BKV<sup>2</sup> II 19, 339), der zweite stützt sich hingegen lediglich auf *θεοί* und kann in keinem Fall als sichere Anspielung auf den Psalm gelten (ebenfalls als Anspielung deklariert bei STÄHLIN, ebd. 20, 62). Selbst LE BOULLUEC, SC 428, 185 Anm. 7, konzidiert, dass hier mehrere Schriftstellen im Hintergrund zu vermuten sind. VAN DEN HOEK, *Significance* 215 Anm. 54, vermutet gar eine Anspielung auf Vers 1 und 6 des Psalms.

## Autoren der Alten Kirche

schiedlichste Themen, die keiner strengen Gliederung folgen, wodurch sich wiederum der Titel des Werkes erklärt.<sup>358</sup> Er eröffnet vielmehr eine Mischung aus apologetischen, ethischen und praktischen Themen und bietet daher auch gerade keine systematische Darstellung der Lehre der nach ihm so verstandenen ‚wahren‘ Gnosis (im Hinblick auf den Glauben), die er von den übrigen so genannten gnostischen Erscheinungsformen und ihren nach seiner Auffassung ‚falschen‘ Grundsätzen abgrenzt.<sup>359</sup> Dennoch lässt sich grob skizzieren, dass als ‚wahrer‘ Gnostiker derjenige gelten kann, der in seiner Suche nach Gott die Bilder der Offenbarung zu verstehen weiß,<sup>360</sup> sich zur Erkenntnis durchringt<sup>361</sup> und damit allmählich zur Vollkommenheit (zur Gottähnlichkeit) aufsteigt.<sup>362</sup> Da keines der Bücher ein wirkliches Oberthema aufweist und Clemens seine Überlegungen im Text dem strengen Wortsinn nach zu *entwickeln* scheint (wobei gleiche Themen durchaus an unterschiedlichen Stellen der Bücher wieder begegnen),<sup>363</sup> wird sich eine Kontextanalyse hinsichtlich der jeweiligen Zitate sinnvollerweise auf einen kleinstmöglichen Rahmen zu beschränken haben.

Im Zentrum der Überlegungen im zweiten Buch der *Stromateis* steht u. a. die Frage nach der Erlangung *wahrer* Erkenntnis, die den ‚wahren‘ Gnostiker nach Clemens kennzeichnet. Wenn der Herr, so sein Gedankengang, sowohl Wahrheit als auch Weisheit und Kraft Gottes sei, dann sei gerade derjenige als (wahrer) Träger von Erkenntnis zu bezeichnen, der den Herrn und durch diesen den Vater erkannt habe.<sup>364</sup> Neben der

<sup>358</sup> Vgl. für einen ersten Überblick über die Themen des Gesamtwerks MONDÉSERT, SC 30, 22–25, sowie STÄHLIN, ebd. II 7, 26–29.

<sup>359</sup> Vgl. Clem., str. II 11,52,5 (GCS Clem. 2<sup>4</sup>, 141).

<sup>360</sup> Zur Erklärung bedient Clemens sich der allegorischen Auslegungsmethode, wie er es bspw. ebd. 11,50 (2<sup>4</sup>, 139 f.) ausgehend von Ex 16,36 vorführt.

<sup>361</sup> Vgl. ebd. I 11,54 (2<sup>4</sup>, 35).

<sup>362</sup> Vgl. bspw. Clemens' Rede von denjenigen, die fähig sind, auf rechte Weise die Rettung bzw. das Heil zu durchschauen: Τοῖς δὲ τὸ σωτήριον διορᾶν ὀρθῶς δυναμένοις ... (ebd. II 20,123,1 [2<sup>4</sup>, 180]).

<sup>363</sup> MONDÉSERT, SC 30, 23: „Plusieurs de ces thèmes reviennent à différentes reprises. Aucun Stromate en effet ne comporte un vrai plan, aucun non plus ne présente une unité rigoureuse.“

<sup>364</sup> Clem., str. II 11,52,7 (GCS Clem. 2<sup>4</sup>, 141): Φέρε οὖν εἰ ὁ κύριος ἀλήθεια καὶ σοφία καὶ δύναμις θεοῦ, ὥσπερ οὖν ἐστι, δειχθεῖν ὅτι τῷ ὄντι γνωστικός ὁ τοῦτον ἐγνωκώς καὶ τὸν πατέρα τὸν αὐτοῦ δι' αὐτοῦ.

## Frühchristliche Rezeptionen

geistigen Erkenntnis Gottes, die der Gnostiker bspw. durch eine rechte Lektüre der Schrift erlangen kann, steht ihm in seinem Bestreben, Gott ähnlich zu werden und dabei nichts zu unterlassen, was zu dieser Ähnlichkeit beitragen könnte, *auch* der Weg „par la pratique“<sup>365</sup> offen: Er habe mäßig (i. S. v. beherrscht) und geduldig zu sein, solle ein gerechtes Leben führen, über seine Gemütsbewegungen bzw. Begierden herrschen, er solle teilen, was er besitzt, jedenfalls soweit es ihm möglich ist, und in Wort und Tat Gutes tun.<sup>366</sup> Kurzum: Was Clemens hier auf der lebenspraktischen Ebene für den ‚wahren‘ Gnostiker skizziert, ist ein Weg zur ἀπάθεια.<sup>367</sup> Inhaltlich verwoben sind mit diesem von ihm angedeuteten ‚Ideal‘ nun gerade die drei Zitate aus Ps 82, die sich im zweiten Buch der *Stromateis* finden. Nach einer kurzen Bemerkung über die Bedeutung der Blutzeugen (Märtyrer) führt Clemens aus:

„Gott trat auf in einer Versammlung von Göttern, in der Mitte aber richtet er (über [die]) Götter.‘ Als welche richtet er diese? Als die, die stärker sind im Vergleich zur Lust; als die, die sich von den Leidenschaften unterscheiden; als die, die jedes Einzelne, was sie tun, verstehen; als die zur Erkenntnis Fähigen (= Gnostiker), als die, die größer sind im Vergleich zur Welt. Und zu welchen wiederum sagt der Herr: ‚Ich habe gesagt: Götter seid, ihr und Söhne des Höchsten alle‘? Zu denen, die sich nach Möglichkeit jedes Menschliche verbitten. Und der Apostel sagt: ‚Denn ihr seid nicht mehr im Fleisch, sondern im Geist.‘ Und wiederum sagt er: ‚Obgleich wir im Fleisch sind, kämpfen wir nicht gemäß dem Fleisch.‘ Denn: ‚Fleisch und Blut können nicht das Königreich Gottes erben, und die Vergänglichkeit erbt nicht die Unvergänglichkeit.‘ ‚Siehe aber, wie Menschen sterbt ihr,‘ hat der Geist gesagt, wobei er uns vollständig widerlegte.“<sup>368</sup>

<sup>365</sup> CAMELOT, SC 38, 10.

<sup>366</sup> Clem., str. II 19,97,1 (GCS Clem. 2<sup>1</sup>, 166): Οὗτός ἐστιν ὁ κατ’ εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν, ὁ γνωστικός, ὁ μιμούμενος τὸν θεὸν καθ’ ὅσον οἶόν τε, μηδὲν παραλιπῶν τῶν εἰς τὴν ἐνδεχομένην ὁμοίωσιν, ἐγκρατευόμενος, ὑπομένων, δικαίως βιούς, βασιλεύων τῶν παθῶν, μεταδιδούς ὧν ἔχει, ὡς οἶός τέ ἐστιν, εὐεργετῶν καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ.

<sup>367</sup> Vgl. auch CAMELOT, SC 38, 10 f.

<sup>368</sup> Clem., str. II 20,125,4–6 (GCS Clem. 2<sup>1</sup>, 181): Ὁ θεὸς ἔστη ἐν συναγωγῇ θεῶν, ἐν μέσῳ δὲ θεοὺς διακρινεῖ. τίνας τούτους; τοὺς ἡδονῆς κρείττονας, τοὺς τῶν παθῶν διαφέροντας, τοὺς ἕκαστον ὧν πράσσουσιν ἐπισταμένους, τοὺς γνωστικούς, τοὺς τοῦ κόσμου μείζονας. καὶ πάλιν ἐγὼ εἶπα, θεοὶ ἐστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες τίσι λέγει ὁ κύριος; τοῖς παραιτουμένοις ὡς οἶόν τε

## Autoren der Alten Kirche

Zitiert werden in diesem Kontext demnach die Verse 1, 6 und 7 des Psalms. Auffälligkeiten bzw. Veränderungen im Hinblick auf den Text des Psalms sind bis auf das Zitat aus Vers 7a nicht festzustellen, bei dem Clemens aber lediglich eine geringfügige sprachliche Variation bietet, die wiederum (bis auf die Partikel δέ) mit einer bei Justin angeführten Lesart übereinstimmt.<sup>369</sup> Deutlich fragt Clemens im Zusammenhang des Psalmzitats nach der ‚Identität‘ der Götter, von denen in den Versen 1 und 6 die Rede ist. Auf die eigentliche Gerichtsszenerie und die Rolle Gottes als Richter in dieser Versammlung geht er nicht ein. Er nimmt sich des Verses ausschließlich ob der Rede von den „Göttern“ an, unter denen er in selbstverständlicher Weise Menschen, hier aber insbesondere die (‚wahren‘) Gnostiker versteht, die sich dem Weg zur ἀπάθεια verschreiben. Diese sind es auch, die durch die „Götter“ und „Söhne des Höchsten“ des sechsten Verses angesprochen werden. Sie sollen zwar jedes Menschliche vermeiden,<sup>370</sup> allerdings nur insofern es (ihnen) möglich ist (ὡς οἶον). Durch die Hinzufügung dieser Bedingung kommt an dieser Stelle möglicherweise ein ‚realitätsnäheres‘ Moment zum Tragen, vor dessen Hintergrund die Deutung von Vers 7 ebenfalls klarer verständlich werden könnte. Relativ isoliert bemerkt Clemens nämlich, dass der Geist in Vers 7 vom Sterben wie Menschen zum Zwecke der Widerlegung spreche.<sup>371</sup> Stellt Vers 7 damit einen Kontrast zu der zuvor deklarierten Würde als „Götter“ dar? Auf den ersten Blick scheint es sich so zu verhalten,<sup>372</sup> denn die Menschen (Christen), auch wenn sie sich als ‚wahre‘ Gnostiker dem Weg des Gott-ähnlich-Werdens verschrieben haben, kön-

---

πᾶν τὸ ἀνθρώπινον. καὶ ὁ ἀπόστολος λέγει ὑμεῖς γὰρ οὐκέτι ἐστὲ ἐν σαρκί, ἀλλ' ἐν πνεύματι. καὶ πάλιν λέγει ἐν σαρκὶ ὄντες οὐ κατὰ σάρκα στρατευόμεθα σὰρξ γὰρ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσαι οὐ δύνανται, οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ· ἰδοὺ δὲ ὡς ἄνθρωποι ἀποθνήσκετε διελέγοντες ἡμᾶς τὸ πνεῦμα εἴρηκεν.

<sup>369</sup> Vgl. Anm. 184 (in diesem Kap.).

<sup>370</sup> „... von sich weisen ...“ (STÄHLIN, BKV<sup>2</sup> II 17, 239).

<sup>371</sup> STÄHLIN, ebd. 240, übersetzt hier mit „um uns zu beschämen“, was aber nicht direkt einleuchtet, denn das Verbum διελέγειν meint „to refute“ (LSJ<sup>9</sup>, διελέγειν 424). Als *Verbum* interessanterweise in LAM nicht aufgeführt. MONDÉSERT, SC 38, 128, übersetzt mit „confondre“.

<sup>372</sup> An dieser Stelle ergäbe sich durchaus eine Parallele zum Verständnis von Vers 7 bei Irenaeus (vgl. Anm. 306–308 [in diesem Kap.]).

## Frühchristliche Rezeptionen

nen diesem Ideal in der Tat nur gemäß ihren Möglichkeiten nachkommen. *Qua* Menschsein kann sich auch der Gnostiker letztlich nicht völlig freimachen von menschlichen Regungen und Begierden. Daher kann er im Rahmen des ἀπάθεια-Ideals<sup>373</sup> das Menschliche auch nur insoweit meiden, wie es ihm möglich ist (ὡς οἶον).

Demgegenüber lässt sich jedoch eine Spannung feststellen, wenn man den Blick auf das letzte Zitat des Psalms im vierten Buch der *Stromateis* richtet. Erneut geht es um das Leben des Gnostikers im Hinblick auf das von ihm angestrebte Ähnlichwerden mit Gott, jedoch steht diesmal eher ein ‚geistiger‘ Aspekt im Vordergrund. Unter Heranziehung zweier Zitate aus dem Buch der Sprichwörter stellt Clemens heraus, wie es dem Gnostiker möglich ist, Gott zu werden:

„Der, der (auf) mich hört, sagt er/sie, ‚wird sich vertrauensvoll ausruhen im Frieden, und wird ohne Furcht vor dem ganzen Übel zur Ruhe kommen.‘ Sei vertrauensvoll in deinem ganzen Herzen und in deinem (ganzen) Denken bei Gott.‘ Auf diese Weise (ist es) möglich, dass der zur Erkenntnis Fähige (= Gnostiker) bereits (ein) Gott wird. ‚Ich habe gesagt: Götter seid ihr und Söhne des Höchsten.‘“<sup>374</sup>

Der Psalmvers wirkt abrupt eingeführt. Clemens’ Deutung, dass es möglich sei, dass der Gnostiker bereits (ἤδη) *ein* Gott (θεόν) werden könne, bezieht sich streng genommen auf die beiden Sprichwörterzitate. Daher wirkt Vers 6 an dieser Stelle isoliert, was seine Deutung natürlich erschwert. Dennoch lässt sich vermuten, dass der Vers schwerpunktmäßig mit Blick auf die Qualifizierung als „Götter“ zitiert wird, die dem ἤδη γενέσθαι θεόν inhaltlich am nächsten liegt. Demjenigen Menschen, so Clemens, der sein Vertrauen auf Gott richtet, kann demnach in *geistiger* Hinsicht<sup>375</sup> jetzt bereits (ἤδη) ein Werden wie Gott (an dieser Stelle ist

<sup>373</sup> Vgl. auch VAN DEN HOEK, SC 463, 14, im Hinblick auf das Verständnis als *Ideal*.

<sup>374</sup> Clem., str. IV 23,149,8 (GCS Clem. 2<sup>4</sup>, 314): Ὁ δὲ ἐμοῦ ἀκούων, φησὶν, ἀναπαύσεται ἐπ’ εἰρήνῃ πεποιθῶς καὶ ἡσυχάσει ἀφόβως ἀπὸ παντὸς κακοῦ. ἴσθι πεποιθῶς ἐν ὄλῃ καρδίᾳ σου καὶ τῇ διανοίᾳ σου ἐπὶ τῷ θεῷ. τοῦτω δυνατὸν τῷ τρόπῳ τὸν γνωστικὸν ἤδη γενέσθαι θεόν ἐγὼ εἶπα θεοὶ ἔστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου.

<sup>375</sup> Gedacht ist dabei wohl an die Seele des Menschen, wie er direkt im Anschluss ebd. 150,1 in Bezug auf Empedokles ausführt: Φησὶ δὲ καὶ ὁ Ἐμπεδοκλῆς τῶν σοφῶν τὰς ψυχὰς θεοὺς γίνεσθαι ...

## Autoren der Alten Kirche

keine Rede mehr von einer Ähnlichkeit) zuteilwerden, ganz im Unterschied zur vorher thematisierten praktischen Lebensführung, bei der Clemens ein ὡς οἶον zugestand. Eine gewisse Spannung zwischen geistigen und praktischen Aspekten bei der durch Clemens vorgetragenen Idee einer ‚Vergöttlichung‘, eines Sichannäherns des Gnostikers an Gott, wird an dieser Stelle folglich deutlich<sup>376</sup> und ist auch nicht ohne weiteres zu harmonisieren. Bei der Frage nach der Rezeption des Verses an sich lässt sich erneut eine (wenngleich nicht explizit hergestellte) Applikation der Rede von den „Göttern“ auf Menschen konstatieren, die Clemens als Beleg für ein mögliches Werden des Gnostikers zu Gott in geistiger Hinsicht auffasst.

Clemens bietet bei den Zitatenausschnitten aus Ps 82 genauso wenig eine Kommentierung des Textes wie er es in den übrigen Fällen seines umfangreichen Schriftgebrauchs tut.<sup>377</sup> Die Psalmbelege finden sich vielmehr vorwiegend im Rahmen größerer theologischer Argumentationen und wirken mitunter unvermittelt eingeführt. Hinsichtlich seiner Psalmrezeption könnte man von einer ‚selektiv-kumulierenden‘ Vorgehensweise (was bedeutet: der Psalm wird nur in Ausschnitten [hier: Verse 1, 6 und 7] rezipiert, ein Vers kommt dabei gehäuft vor [hier: Vers 6]) sprechen, auch wenn diese technische Ausdruckweise keine von Clemens bewusst angewandte Methode unterstellen möchte. Es fällt auf, dass sich bei Clemens kein christologisches Verständnis der Psalmverse findet, sondern vielmehr ein deutlicher Bezug auf Menschen, den er jedoch auf Christen eingeschränkt wissen möchte. Kontextuell betrachtet begegnen die Zitate an Stellen, in denen Clemens eine Beschreibung der Relation zwischen Gott und Mensch vornimmt, um es allgemein zu sagen. Sowohl die ὁμοίωσις-Vorstellung im *Protreptikos* als auch die Idee der in der

<sup>376</sup> Vgl. auch ebd. 152,1 f. (24, 315) seine Ausführung, dass der vergöttlichte Mensch zur ἀπάθεια gelange: ... εἰς δὲ τὴν ἀπάθειαν θεοούμενος ἄνθρωπος ... .

<sup>377</sup> CARLETON PAGET, *Christian Exegesis* 487 f., resümiert im Hinblick auf den Schriftgebrauch des Clemens: „Clement’s mode of quotation varies. ... Sometimes he paraphrases citations, or summarises stories or events taken from the OT. ... Texts are ripped from their original context, and placed within the wider context of his discussion. They are rarely a starting point for discussion, and the focus is rarely upon individual words or other peculiarities ... .“ (Hervorhebungen im Original).

## Frühchristliche Rezeptionen

Taufe bereits vorweggenommenen Vollkommenheit des Menschen (Christen) im *Paidagogos* werden mit der Qualifizierung als „Götter“ und „Söhne des Höchsten“ durch den Psalmvers 6 verbunden, wobei aufgrund der jeweils folgenden Rede von einer Annahme an Kindes Statt der Fokus auf den letztgenannten zu liegen scheint. Einen anderen Schwerpunkt trägt demgegenüber die Rezeption des Psalms in den *Stromateis*, in denen die Rede von den „Göttern“ Vorrang zu haben scheint, da der nur dort zitierte erste Psalmvers ausschließlich auf seine Rede von „Göttern“ hin befragt wird. Diese Qualifizierung wird jedoch innerhalb des von Clemens für einen ‚wahren‘ Gnostiker skizzierten ἀπάθεια-Ideals durch das „Sterben wie Menschen“ aus Vers 7 kontrastiert. Sowohl an dieser Stelle als auch im Vorgang der Taufe, bei der dem Menschen (Christen) zwar Vollkommenheit geschenkt wird,<sup>378</sup> diese im vollen Sinne aber erst in der Auferstehung ihre Realisierung erfährt, zeigt sich demnach – mehr oder minder deutlich –, dass zwischen Gott und Mensch (Christ) letztlich eine Distanz gewahrt bleibt.<sup>379</sup> Dass diese Vermutung jedoch für den *geistigen* Aufstieg des Gnostikers zu Gott nicht unbedingt Geltung beanspruchen kann, wird durch das letzte Psalmzitat deutlich und offenbart demzufolge eine gewisse Spannung in dieser ‚Konzeption‘ des Clemens.<sup>380</sup>

<sup>378</sup> VAN DEN HOEK, Significance 214f.: „There is some ambiguity, however, when Clement points out that the initial phase of baptism anticipates the final phase of contemplation and eternal rest, and the question remains how these phases of faith and knowledge interrelate.“

<sup>379</sup> Ebd. 218: „It is my understanding that the distance between God and godlike humans, although much less accentuated in Clement ... still remains; this union is not one between equals. ... So also in this highly noetic and contemplative environment, a distance remains between God and humans, even if divinized.“

<sup>380</sup> Dieser Beobachtung nachzugehen wäre Thema einer eigenständigen Untersuchung zur Frage einer etwaigen ‚Vergöttlichung‘ des Gnostikers. Hinsichtlich seines Umgangs mit dem Psalmtext, worauf hier der Fokus liegt, zeigt sich erneut, dass er die „Götter“ nicht als wahre Götter auffasst, sondern (allegorisch) auf Menschen deutet, denen aber *qua* wahrer Erkenntnis die Möglichkeit gegeben ist, vergöttlicht (*ein* Gott [θεόν]) zu werden.

## Autoren der Alten Kirche

## 4.2.1.2 Lateinische Autoren

## 4.2.1.2.1 Tertullian

Als erster lateinischer Schriftsteller bietet der Afrikaner Quintus Septimius Florens Tertullianus im Rahmen seines umfangreichen Opus zwar keine dezidiert exegetischen Schriften, doch finden sich auch bei ihm einzelne Zitate aus Ps 82 im Rahmen seiner drei „Gelegenheitschriften“<sup>381</sup> *Adversus Hermogenem*, *Adversus Marcionem* sowie *Adversus Praxean*, in denen er sich auch Argumente aus der Schrift bedient.<sup>382</sup> Ob er dabei (insbesondere im Hinblick auf alttestamentliche Schriftzitate) einen griechischen Text verwendet hat, den er *ad hoc* ins Lateinische übersetzte, oder ob er Zugang zu einer – wahrscheinlich bereits vor ihm existierenden – (alt)lateinischen Bibel hatte,<sup>383</sup> kann nicht endgültig entschieden werden.<sup>384</sup>

Mit der wahrscheinlich um 204/205 n. Chr. entstandenen Schrift *Adversus Hermogenem* legt Tertullian sein erstes kontroverstheologisch ausgerichtetes Werk vor.<sup>385</sup> Er richtet sich in dieser Schrift gegen Hermogenes, der die christliche Schöpfungslehre insofern in Frage stellte, als er von der Ewigkeit der Materie überzeugt war.<sup>386</sup> Folglich, so Tertullians Vorwurf an ihn, führe er zwei Götter ein, da er die Materie als etwas Gott

---

<sup>381</sup> SIEBEN, FC 34, 27.

<sup>382</sup> Mit Ausnahme von *Adversus Hermogenem* von SKARSAUNE, *Scriptural Interpretation* 430, als „works most extensively devoted to biblical exegesis“ eingestuft.

<sup>383</sup> Vgl. SIEBEN, FC 34, 24.

<sup>384</sup> SKARSAUNE, *Scriptural Interpretation* 430: „Being bilingual, there is no reason why he should not use the Greek as well as the Latin Bible.“ Zur Frage lateinischer Übersetzungen des Psalmtextes im Rahmen dieser Studie vgl. nochmals Anm. 143 (in diesem Kap.).

<sup>385</sup> Zur Einteilung in apologetische, pastoral-asketische sowie kontroverstheologische Schriften vgl. SIEBEN, FC 34, 16–26. Die zeitliche Einordnung der tertullianischen Werke hat als ein schwieriges Unterfangen zu gelten, so dass die hier verwendete Chronologie „délicate“ (CHAPOT, SC 439, 11) bleibt.

<sup>386</sup> Tert., Herm. 3,7 (CCL 1, 399): *Igitur in quantum putabit [sc. Hermogenes; CGU] ideo materiam semper fuisse ...*. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass in den Übersetzungen (wie bspw. CHAPOT, ebd., WASZINK, ACW 24) mitunter eine abweichende Zählung der Unterkapitel vorgenommen wird.

## Frühchristliche Rezeptionen

Ähnliches bzw. Gleiches betrachte.<sup>387</sup> Die Ewigkeit hingegen sei eine Eigenheit Gottes und komme diesem allein zu,<sup>388</sup> so dass (die) Materie nicht zugleich ewig sein kann. Ein anderer Gott könne daher nicht angenommen werden, da es niemandem möglich sei, etwas von Gott zu haben (gemeint wohl i. S. v. Anteil haben an Gott; in diesem Falle dann bezogen auf die Eigenschaft der Ewigkeit).<sup>389</sup> Bezüglich des Einwandes, ob dann überhaupt noch irgendjemand etwas von bzw. an Gott haben könne, bemerkt Tertullian:

„Du sagst also, wir haben nicht irgendetwas von Gott. Im Gegenteil, wir haben und wir werden (irgendetwas von Gott) haben, aber von ihm selbst (her), nicht von uns (her). Und wir werden sogar Götter sein, wenn wir es verdient haben werden, diejenigen zu sein, von denen er bekannte: ‚Ich habe gesagt: Götter seid ihr‘ und ‚Gott stand in der Versammlung der Götter‘; aber nur aus seiner Gnade heraus, nicht aus unserem Besitz, denn er ist es allein, der Götter macht.“<sup>390</sup>

Die Anführung des Psalmzitats im Zusammenhang der Widerlegung der These des Hermogenes von der Ewigkeit der Materie mag zunächst ungewöhnlich wirken. Zudem könnte die Komplexität des Argumentationsganges sicherlich einer detaillierteren Analyse unterzogen werden, richtete man den Fokus auf die tertullianische Vorstellung einer Erschaffung der Welt (und somit auch der Materie) *ex nihilo*.<sup>391</sup> Hinsichtlich der Psalmrezeption kann der gebotene Einblick in die inhaltlichen Streitpunkte aber ausreichen, da die zentrale Frage nach einem Anteilhaben an Gott bereits formuliert ist. Rein formal ist zunächst anzumerken, dass Tertullian sich an dieser Stelle zweier Teilverse (6a und 1b) von Ps 82 bedient,<sup>392</sup> von denen der erste insofern als variiert gelten kann, als er

<sup>387</sup> Tert., ebd. 4,3 (1, 400): *Ita Hermogenes duos deos infert, ‚dum‘ materiam parem deo infert.*

<sup>388</sup> Ebd. 4,1: *Hoc si dei est proprium, solius dei erit, cuius est proprium ...*

<sup>389</sup> Ebd. 4,2: *... et ex hoc alius deus non possit admitti, dum nemini licet habere de deo aliquid.*

<sup>390</sup> Ebd. 5,2 (1, 401): *Ergo, inquis, nec nos habemus dei aliquid. Immo habemus et habebimus, sed ab ipso, non a nobis. Nam et dei erimus, si meruerimus illi esse de quibus praedicavit: ‚Ego dixi, vos dii estis‘, et ‚stetit deus in ecclesia deorum‘; sed ex gratia ipsius, non ex nostra proprietate, quia ipse est solus qui deos faciat.*

<sup>391</sup> Ausführliches dazu u. a. bei CHAPOT, SC 439, 21–31.

<sup>392</sup> Unklar ist, warum KROYMANN, CCL 1, 401, nur Vers 6 als Zitat im *apparatus*

## Autoren der Alten Kirche

hier die Lesart *ecclesia deorum* bietet, die in seinen anderen Psalmbelegen ebenfalls wieder begegnen wird.<sup>393</sup> Da die Frage nach der Textgrundlage hier nicht im engeren Sinne Thema ist und ohnehin offen gelassen werden sollte,<sup>394</sup> kann nur gemutmaßt werden, wie es zur Entstehung dieser Lesart gekommen ist. Eine Übertragung des Griechischen συναγωγῆ θεῶν durch *synagoga deorum*, wie es ja u. a. bei Irenaeus bezeugt ist, wäre zweifellos wortgetreuer gewesen. Möglicherweise ist Tertullian hier aber dennoch von ihm abhängig,<sup>395</sup> da Irenaeus textlich gesehen zwar *synagoga* liest, aber darunter *ecclesia* versteht.<sup>396</sup> Ein zweifelsfreier Beweis kann dafür natürlich nicht erbracht werden. Ferner wäre zu klären, inwieweit *ecclesia* hier tatsächlich bereits als *terminus technicus* für die Institution ‚Kirche‘ stehen kann, was aber wohl eher abzulehnen ist. Wenn überhaupt, sollte man *ecclesia* an dieser Stelle wohl in einem schwächeren Sinne als Bezeichnung für die Versammlung von Christen verstehen.<sup>397</sup> Tertullians Schwerpunkt liegt allerdings in beiden Versziten deutlich auf der Redeweise von den *dii*. Wenn Ewigkeit eine exklusive Eigenschaft Gottes ist und niemand an etwas Anteil haben kann, was Gott allein zu eigen ist, auf welche Weise können die Menschen dann überhaupt noch am Göttlichen teilhaben? Worum es Tertullian mit dieser Frage, die als Einwand formuliert ist, allerdings genau geht, bleibt vage, da er nicht weiter ausführt, was er unter *habemus dei aliquid* inhaltlich versteht. Wie ist der Genitiv an dieser Stelle aufzufassen? Offenbar scheint es ihm um die Frage zu gehen, auf welche Weise es Menschen möglich ist, Anteil an der Göttlichkeit bzw. an Gott<sup>398</sup> zu erlangen, so dass hier offenkundig

---

*fontium* ausgibt, obschon im Fließtext der Text aus 82,1b durch Sperrstellung als Zitat gekennzeichnet ist. Es kann sich nur um ein Versehen handeln. CHAPOT, SC 439, 92, WASZINK, ACW 24, 114, sowie II 66 KELLNER belegen das Zitat aus Vers 1 ebenfalls eindeutig.

<sup>393</sup> Vgl. Tert., Marc. I 7,1 (CCL 1, 447), sowie ders., Prax. 13,4 (CCL 2, 1174).

<sup>394</sup> Vgl. Anm. 384 (in diesem Kap.).

<sup>395</sup> Vgl. zur Verwendung irenaeischer Schriften durch Tertullian auch SKARSAUNE, Scriptural Interpretation 430.

<sup>396</sup> Vgl. Anm. 256 (in diesem Kap.).

<sup>397</sup> II 66 KELLNER übersetzt *ecclesia* an dieser Stelle gar nicht. Seine Übersetzung „Es stand Gott in der Mitte der Götter“ ist offenkundig ein *Mixtum* aus den Versabschnitten 1b und 1c.

<sup>398</sup> Im ersten Sinne übersetzt CHAPOT, SC 439, 93 („nous-mêmes n'avons rien de

## Frühchristliche Rezeptionen

ein anthropologisch orientiertes Psalmverständnis vorliegt. Menschen haben (*habemus*) jetzt also bereits etwas (oder besser: Anteil) an Gott und sie werden es künftig haben (*habebimus*), wie sie auch künftig (erst) Götter sein werden (*dei erimus*). Es bleibt an dieser Stelle unklar, ob Tertullian sich mit der ersten Person Plural auf Menschen generell oder nur auf Christen bezieht. Wie aber ist nun die Unterscheidung hinsichtlich der Zeitaspekte aufzufassen? Werden Menschen also erst nach ihrem Tod Götter sein? Und in welcher Hinsicht? Zudem ist diese Zusage zwar an die Bedingung des Sich-verdient-Machens geknüpft (*si meruerimus illi esse de quibus praedicavit*), allerdings stellt Tertullian auch klar heraus, dass dies nur infolge göttlicher Gnade (*ex gratia ipsius*) geschehen könne, da nur Gott – dem ja *qua* Gottsein das Proprium der Göttlichkeit in exklusiver Weise zu eigen ist – allein Götter (wohl im Sinne von: Menschen zu Göttern) machen könne (*deos faciat*).<sup>399</sup>

Offenkundig werden die beiden Psalmverse ob ihrer Rede von „Göttern“ an dieser Stelle zitiert und auf Menschen hin verstanden. Die übrige Psalmeszenerie hat für ihn keine weitere Relevanz, und selbst auf die Wiedergabe der *συναγωγῆ* durch *ecclesia* geht er nicht weiter ein. Tertullian beruft sich zwar auf den Psalmvers im Kontext einer umfangreicheren Widerlegung der Vorstellung des Hermogenes von der Ewigkeit der Materie, doch die Applikation der Verse auf Menschen hat damit nur bedingt zu tun. Anlass ist die Frage, ob Menschen Anteil an Gott bzw. an der Göttlichkeit haben können. Obzwar Tertullian bei seiner Auslegung der Schrift eher einem literalen Verständnis den Vorzug gab,<sup>400</sup> was möglicherweise eine Reaktion auf einen „excessive allegorism of the Gnostics“<sup>401</sup> war, deutet er die „Götter“ in diesem Falle doch eindeutig auf

---

divin“), im zweiten WASZINK, ACW 24, 33 („we do not possess anything of God either“).

<sup>399</sup> Eine Bedingung, die bspw. im Rahmen aristotelischer oder – zeitlich nach Justin – plotinischer Philosophie nicht geteilt wurde. ЧАПОТ, ebd. 245: „L'idée qu'on ne donne que ce que l'on a, n'était pas universellement partagée dans la philosophie: ainsi chez Aristote, le Premier principe, immobile, donne quelque chose qu'il n'a pas, le mouvement; de même Plotin, expliquant que l'Un donne l'être dans la mesure où il n'est pas un être, affirme qu'il n'est pas nécessaire que celui qui donne possède ce qu'il donne.“

<sup>400</sup> Vgl. ebd. 45.

<sup>401</sup> SIMONETTI, Biblical Interpretation 24.

## Autoren der Alten Kirche

Menschen,<sup>402</sup> denen ein Anteil an Gott bereits jetzt zukommt und weiterhin zukommen wird, wobei hier sowohl der Verdienstgedanke als auch, was schwerer zu wiegen scheint, die Gnade Gottes zu berücksichtigen sind. In diesem futurischen Sinne wird schließlich auch die Qualifizierung als „Götter“ verstanden. Ist damit somit an die Unsterblichkeit durch Auferstehung nach dem Tod gedacht, so dass die Menschen dann in dieser Hinsicht „Götter“ werden würden?<sup>403</sup>

*Adversus Marcionem* (zumindest wohl um 207/208 n. Chr. mit dem ersten Buch begonnen<sup>404</sup> und ca. um 211/212 n. Chr. als ganze Schrift abgeschlossen<sup>405</sup>) richtet sich gegen Marcion,<sup>406</sup> einen reichen Schiffreeder in Rom, der sich in kanongeschichtlicher Perspektive nicht nur durch eine dezidierte Ablehnung sämtlicher Schriften des Alten Testaments auszeichnete, sondern auch das Neue Testament nur in einer ‚entjudaisierten‘ Form akzeptierte (Lk als einziges Evangelium in einer durch ihn selbst bearbeiteten ‚Version‘<sup>407</sup> [ohne Anspielungen auf alttestamentliche Schriften] sowie zehn Briefe des Paulus). Sein Umgang mit den Schrifttexten<sup>408</sup> zeichnet sich in erster Linie durch eine wörtliche Auslegung der Texte aus, die einher geht mit einer Kritik an der christlicherseits betriebenen allegorischen Schriftauslegung. Tertullian, obgleich

<sup>402</sup> CHAPOT, SC 439, 46: „Mais cela [sc. l'exégèse littérale; CGU] ne l'empêche pas, dans un second temps, d'aller au-delà et de découvrir derrière *principium* une évocation de la Sagesse et du Verbe de Dieu.“ (Hervorhebung im Original).

<sup>403</sup> Mögliche Hinweise darauf könnten aus der Verbindung des durch Tertullian vorgetragenen *ex-nihilo*-Gedankens hinsichtlich der Schöpfung mit dem Auferstehungsgedanken herrühren, was freilich eingehender zu analysieren wäre. Ebd. 23: „Or cette affirmation de la création *ex nihilo*, loin d'être isolée, est articulée avec la foi en l'Incarnation et en la Résurrection, et Tertullien élabore une véritable théologie, qui intègre ... les trois articles de la foi: Création, Incarnation, Résurrection.“ (Hervorhebung im Original).

<sup>404</sup> Dieser Hinweis findet sich in der Schrift selbst. Tert., Marc. I 15,1 (CCL 1, 456): *At nunc quale est, ut dominus anno quinto decimo Tiberii Caesaris revelatus sit, substantia vero anno quinto decimo iam Severi imperatoris nulla omnino comperta sit?*

<sup>405</sup> Vgl. die zeitliche Rekonstruktion bei BRAUN, SC 356, 17–19.

<sup>406</sup> I. d. R. nicht zur Bewegung der Gnosis zu rechnen. Vgl. MARKSCHIES, Gnosis 89.

<sup>407</sup> Vgl. Tert., Marc. IV 1,1 (CCL 1, 544).

<sup>408</sup> Hier nur kursorisch. Vgl. zum Schriftgebrauch in *Adversus Marcionem* ausführlich BRAUN, SC 356, 51–59.

## Frühchristliche Rezeptionen

ebenfalls einem literalen Schriftverständnis den *Vorzug* gebend, versucht demgegenüber darzulegen, dass es Fälle gibt, in denen die Schrift allegorisch gedeutet werden *muss*.<sup>409</sup> Seine Rezeption von Ps 82 innerhalb von *Adversus Marcionem* kann diesbezüglich als treffendes Beispiel gelten.<sup>410</sup>

Marcions Verwerfung der alttestamentlichen Schriften ist bedingt durch eine zwischen dem Gott des Alten und dem des Neuen Testaments trennende Sichtweise: Der erste sei gekennzeichnet durch ein Auftreten als Richter sowie ferner als jemand, der grausam und kriegsmächtig sei, der zweite (der des Neuen Testaments) hingegen stellt sich für ihn als milde, sanft und (insgesamt) sehr gut dar. Marcion geht infolgedessen von zwei *verschiedenen* Göttern aus<sup>411</sup> und ruft – bedingt durch diese letztlich ditheistische Position – damit natürlich den Widerspruch des

<sup>409</sup> Vgl. SKARSAUNE, *Scriptural Interpretation* 432.

<sup>410</sup> Zu den Belegen: Da BibPa neben expliziten Schriftzitate auch Anspielungen vermerkt, gilt es einleitend kurz das Suchergebnis zu Marc. V 3,6 zu besprechen, welches auch durch BibInd ausgegeben wird. Um ein Zitat des vierten Verses aus Ps 82 kann es sich in keinem Fall handeln, da sich dafür im Text kein Anhaltspunkt findet. Fraglich ist daher, ob es sich um eine Anspielung auf Vers 4 handeln kann (KROYMANN, CCL 1, 669, MORESCHINI, SC 483, 98, lesen hier beide keine Anspielung), die sich rein sprachlich gesehen auf die Wendung *pauperes et egenos* stützte. Ungewöhnlich erscheint daran jedoch – eine Anspielung einmal angenommen –, dass Tertullian an *dieser* Stelle den Terminus *egenus* für das griechische *πτωχός* verwendet (was freilich korrekt wäre), den er in Marc. IV 14,3 (CCL 1, 574) jedoch mit *mendicus* wiedergibt (vgl. bereits Anm. 59 [Kap. 3]). Ferner weicht die hier gewählte Kombination aus *egenus* und *pauper* gegenüber dem Psalmvers zwar ab, aber *pauper* wäre textlich zumindest abgedeckt. Dass zudem beide Termini hier im Plural verwendet werden, lässt letztlich die Argumente für eine Anspielung auf Vers 4 als zu uneindeutig erscheinen. Für die Analyse wird Marc. V 3,6 daher nicht berücksichtigt. Die Frage, ob Tertullian an dieser Stelle eine Andeutung *intendierte*, ist damit im strengen Sinne aber gar nicht beantwortet. Es ist lediglich gesagt, dass aus heutiger Sicht die Argumente für eine Einstufung als Anspielung auf Vers 4 als nicht hinreichend erscheinen. Selbstverständlich war Tertullian im Umgang mit Schrifttexten frei und hat hier möglicherweise eine Anspielung im Sinn gehabt, was sich jedoch nicht mehr valide beurteilen lässt.

<sup>411</sup> Tert., Marc. I 6,1 (CCL 1, 447): ... *alioquin certi Marcionem dispaes deos constituere, alterum iudicem, ferum, bellipotentem, alterum mitem, placidum, et tantummodo bonum atque optimum.*

## Autoren der Alten Kirche

monotheistisch denkenden Tertullian auf den Plan.<sup>412</sup> Ohne zu stark in den feingliedrigen Argumentationsgang (wie bspw. das Verständnis von Gott als *summum magnum*) einsteigen zu wollen, der *in toto* für das Verständnis des Psalmzitats auch nicht vonnöten ist, kann vermutet werden, dass der originäre Anlass für Tertullians Beschäftigung mit Ps 82 im ersten Buch wohl Marcions eigener Rekurs auf gerade diesen Schrifttext gewesen sein muss,<sup>413</sup> da dieser ihn zur Bekräftigung der Annahme von zwei Göttern heranzog.<sup>414</sup> In Erwiderung auf die Position Marcions, legitimerweise von zwei Göttern reden zu können, führt Tertullian aus:

„Du wirst nun in Hinsicht auf dieses versuchen, das Überlegte vom Namen Gottes zu erschüttern, indem du auf die Tatsache hinweist, dass der Name (Gott) allgemein sei, und es (daher) auch erlaubt sei, ihn anderen (zu geben), weil geschrieben stehe: ‚Der Gott der Götter stand in der Versammlung der Götter, in der Mitte nämlich wird er (über) die Götter richten‘ und: ‚Ich habe gesagt, Götter seid ihr‘. Der Besitz voller Größe dürfte wohl dennoch nicht auf sie zutreffen, (nur) weil sie Götter mitgenannt werden; und auch nicht auf den Schöpfer.“<sup>415</sup>

<sup>412</sup> Diese Verteidigung aus der Sicht eines christlichen Monotheismus ist im umfassenderen Sinne das Thema der ersten beiden Bücher gegen Marcion. Vgl. BRAUN, SC 356, 31.

<sup>413</sup> Daher müsste Marcion im Rahmen der Frage nach den Rezeptionen dieses Psalmtextes eigentlich als eigener Autor behandelt werden, was in der ohnehin wenigen Literatur dazu nur selten gesehen wird (lediglich VANDER HOEK, Function 108 f., widmet sich Marcion). Problematisch an einer Rekonstruktion des marcionitischen Verständnisses ist freilich die Tatsache, dass seine Position (s. o.) nur in der Widerlegung durch Tertullian bekannt ist. BRAUN, ebd. 128 f. Anm. 1, möchte hinter der Diskussion in Marc. I 7,1 allerdings nur einen „procédé pour développer la discussion“ vermuten.

<sup>414</sup> Dieser Grund für den Schriftgebrauch Tertullians ist en gros auch für seine beiden ersten Bücher festzustellen. BRAUN, ebd. 53: „Mais, plus fréquemment, le recours à la Bible est conditionné par l’usage qu’en avait fait Marcion à l’appui de ses thèses.“

<sup>415</sup> Tert., Marc. I 7,1 (CCL 1, 447): *Temptabis ad haec de nomine dei concutere retractatum ut passivo et in alios quoque permissio, quia scriptum sit: ‚deus deorum stetit in ecclesia deorum, in medio autem deos diiudicabit‘, et: ‚ego dixi, uos dii estis‘, nec tamen idcirco eis competat possessio summi magni, quia dii cognominentur; ita nec creatori.*

## Frühchristliche Rezeptionen

Formal werden demnach die Psalmverse 1 und 6 (nur die erste Vershälfte) zitiert. Während letzterer als nicht variiert einzustufen ist, zeichnet sich der vollständig belegte erste Vers durch sowohl sprachliche als auch inhaltliche Änderungen aus:<sup>416</sup> Tertullian belegt an dieser Stelle erneut die Lesart *ecclesia deorum*, ohne jedoch wiederum darauf näher einzugehen. Mit *diuudicabit* ist im zweiten Versteil ein Futur belegt (im Griechischen steht eindeutig ein Präsens), was an dieser Stelle aber keine größere Bedeutung zu haben scheint. Möglicherweise soll damit die Gewissheit des Richtens unterstrichen werden. Interessanter nimmt sich hingegen das Wortpaar *deus deorum* aus. *Deorum* ist gegenüber dem griechischen Psalmtext eindeutig als Zusatz (hier in Bezug auf *deus*) zu kennzeichnen.<sup>417</sup> Hat Tertullian den Psalmtext an dieser Stelle bewusst verändert?<sup>418</sup> *Deus deorum* wäre hier als (paronomastischer) Intensitätsgenitiv zu werten und nähme damit eine Näherbestimmung von *deus* vor, die, und das spräche für eine Hinzufügung von Seiten Tertullians, die Aussageabsicht des Textabschnittes stützen würde.<sup>419</sup> Worauf Tertullian an dieser Stelle nämlich abhebt, ist die Feststellung, dass niemand schon allein dadurch Gott sei, dass man ihn Gott nenne.<sup>420</sup> Unter den *alii* sind wahrscheinlich andere Wesen (im Vergleich zu Gott) zu verstehen, obschon unklar bleibt, ob es sich um himmlische oder irdische handelt. Wichtiger scheint aber vielmehr zu sein, dass der Psalm hier offenbar als ein Text rezipiert wird, der einen Beleg enthält für die Zuschreibung des Titels „Gott“ an Wesen, die eigentlich keine Götter sind. Marcion jedoch

<sup>416</sup> Darauf wird in den Textausgaben nur selten aufmerksam gemacht. WASZINK, ACW 24, 114, geht im Rahmen der Belege des Psalms in *Adversus Hermogenem* jedoch darauf ein.

<sup>417</sup> In den Editionen findet sich diesbezüglich kein Hinweis. Vgl. jeweils den *apparatus fontium* bei KROYMANN, CCL 1, 447, sowie BRAUN, SC 365, 128.

<sup>418</sup> Das muss hier als Frage letztlich offen bleiben, denn „il est impossible de déterminer si Tertullien traduit lui-même sur le grec de la LXX ou s’il a bénéficié du secours de ‚vieilles latines‘“ (BRAUN, ebd. 34).

<sup>419</sup> Daneben wäre auch eine Änderung aus stilistischen Gründen denkbar, wenn man konzediert, dass in den Versen 1 und 6 des Psalms immer der Plural begegnet. In der LXX findet sich  $\theta\epsilon\delta\varsigma \theta\epsilon\omega\upsilon$  nur in Ps 49,1LXX (Eigenrecherche über BW<sup>8</sup>), der ja ebenfalls zur Asaf-Komposition zu rechnen ist und auf den (im Rahmen dieser Studie als erstes) Irenaeus (s. o.) im Kontext seiner Auslegung von Ps 82 bereits zu sprechen kam.

<sup>420</sup> Tert., Marc. I 7,2 (CCL 1, 448): ... *sed deus nemo ea re, qua deus dicitur.*

## Autoren der Alten Kirche

bekenne beide, den Gott des Alten Testaments (den *creator*, den er ja als bösen Gott auffasst, so dass man ihn zur Unterscheidung auch ‚Demiurg‘<sup>421</sup> nennen könnte) wie den des Neuen, den seinigen,<sup>422</sup> jeweils als Gott und ordne daher auch beide als *summa magna* ein.<sup>423</sup> Weil Gott allein jedoch infolge seiner *Substanz* die Eigenschaft des *summum magnum* zukommt,<sup>424</sup> kann sie auf kein anderes Wesen im gleichen Maße zutreffen, so dass die Annahme zweier Götter (böser Gott [‚Demiurg‘] sowie liebender Gott) letztlich absurd ist. Daher wäre *deus deorum* an dieser Stelle auch als Ergänzung treffend gewählt, denn wahrer und einziger Gott ist *qua* Name und Substanz nur der eine Gott (im Singular) des Alten wie des Neuen Testaments, anderen Wesen mag diese Bezeichnung vielleicht zukommen, aber in Wirklichkeit sind sie keine wahren Götter. Eine Rede von Gott im Plural beinhaltet damit zwangsläufig einen Selbstwiderspruch, so dass für Tertullian die „Götter“ im Psalmtext ein Beispiel dafür sind, dass, entgegen der marcionitischen Auffassung, die Schrift nicht in allen Fällen wörtlich zu verstehen ist.

Eine weitere Verwendung von Ps 82 innerhalb von *Adversus Marcionem* findet sich im vierten Buch. Sie kann an dieser Stelle aber relativ kurz behandelt werden, da sie inhaltlich gesehen keine eingehendere Kommentierung erfährt und sich zudem im Rahmen weiterer alttestamentlicher Schriftzitate befindet,<sup>425</sup> die insgesamt dem Zwecke des Nachweises der Identität zwischen dem Gott des Alten und dem des Neuen Testaments<sup>426</sup> – der sich ja gemäß Marcion in Jesus zeige – dienen.<sup>427</sup> Tertullian wählt dabei eine Art ‚lineares‘ Vorgehen, indem er sich an

<sup>421</sup> So II 132 Anm. 3 KELLNER: „Für *Creator* setze ich der leichteren Fasslichkeit halber, um nicht erst durch das unverfängliche deutsche Wort ‚Schöpfer‘ falsche Vorstellungen zu erregen, hier lieber den gleich [sic!] gnostischen Kunstaussdruck ‚Demiurg‘, an anderen Stellen ‚Schöpfergott‘.“ (Hervorhebung im Original).

<sup>422</sup> Tert., Marc. I 2,1 (CCL 1, 442): ... *quem negare non potuit, id est creatorem, id est nostrum, et quem probare non poterit, id est suum* ... .

<sup>423</sup> Ebd. 6,4 (1, 447): *Deum vero confessus utrumque duo summa magna confessus es.*

<sup>424</sup> Ebd. 7,3 (1, 448): *At summum magnum ex substantia, non ex nomine, deputatur.*

<sup>425</sup> Zu Recht bemerkt II 265 KELLNER daher: „Die ... Auseinandersetzung [ab Kap. 7 des fünften Buches; CGU] ist daher, sozusagen, eine [sic!] Mosaik von Bibelstellen, die nur selten durch eine kurze Erörterung von allgemeinem Interesse unterbrochen ist.“

<sup>426</sup> Vgl. Tert., Marc. IV 6,3 (CCL 1, 552).

<sup>427</sup> Vgl. auch BRAUN, SC 456, 39–43.

## Frühchristliche Rezeptionen

dem von Marcion ‚modifizierten‘ Text des Lukas peu à peu abarbeitet und ihn zu widerlegen sucht (Kap. 7–43), da er ihn in seiner Form für *falsus* hält.<sup>428</sup> Der Jesus Christus, den der marcionitische Evangelientext als völlig unabhängig vom Gott des Alten Testaments darzustellen suche, sei aber unter keinen Umständen von ebendiesem Schöpfergott zu trennen.<sup>429</sup> Konkret versucht Tertullian dies u. a. anhand der lukanischen Seligpreisungen (hier Lk 6,20) nachzuweisen, was schließlich direkt in die Zitation des Psalmverses mündet. Unter Heranziehung weiterer alttestamentlicher Schriftzitate und Anspielungen (insbesondere aus den Psalmen [Ps 44,2; 71,4.11–14]) behauptet er gegenüber Marcion, dass durch das jesuanische *Beati mendici* letztlich keine andere Stimme spreche als die des (alttestamentlichen) Schöpfers,<sup>430</sup> der (schon) immer die Bettler, die Armen, die Niedrigen, die Witwen und die Waisen geliebt, getröstet, beschützt und verteidigt habe.<sup>431</sup> Infolge der angeführten Schriftbelege stellt Tertullian schließlich bildlich fest:

„In Wahrheit weiß ich nicht, wohin ich mich wenden soll in einer großen Menge an so beschaffenen Worten, gleich als ob ich in einem Wald wäre oder auf einer Wiese oder in einem Obsthain. So wie sich die Sache verhält, ist sie zu fassen. Der Psalm ruft laut: ‚Richtet über den Waisen und den Bettler, den Niedrigen und den Armen behandelt gerecht, befreit den Armen, und den Bettler entreißt der Hand des Sünders.‘“<sup>432</sup>

Sozusagen gegen den ‚Trend‘ werden an dieser Stelle die Verse 3 und 4 des Psalms unter leichter Variation zitiert,<sup>433</sup> die jedoch keiner weiteren

<sup>428</sup> Vgl. Tert., Marc. IV 4,1 (CCL 1, 549). Tertullian formuliert schließlich seine eigentliche *intentio* des vierten Buches noch einmal am Ende des sechsten Kapitels. Vgl. ebd. 6,3 f. (1, 552 f.).

<sup>429</sup> Vgl. ebd. 43,9 (1, 663).

<sup>430</sup> Ebd. 14,1 (1, 574): *Iam hoc ipsum, quod a benedictionibus coepit, creatoris est, qui universa, prout edidit, nulla alia voce quam benedictionis dedicavit.*

<sup>431</sup> Ebd. 14,2: *Quid ergo mirum est, si et ab adfectibus creatoris ingressus est per huiusmodi dictionem, semper mendicos et pauperes et humiles ac viduas et pupillos usque diligentis consolantis adserentis vindicantis ...*

<sup>432</sup> Ebd. 14,3: *Revera quo dirigam nescio in tanta frequentia eiusmodi vocum, tanquam in silva vel in prato vel in nemore pomorum. Passim prout incidit res petenda est. Inclamat psalmus: ‚iudicate pupillo et mendico et humilem et pauperem iuste tractate, liberate pauperem, et mendicum de manu peccatoris eruite.‘*

<sup>433</sup> Statt *tractare iuste* findet sich bspw. bei Augustinus und Hieronymus *iustificare*.

## Autoren der Alten Kirche

Deutung dienen. Hinsichtlich des Verständnisses des Psalms ist aber zu vermuten, dass, ähnlich wie bei den sich anschließenden (alttestamentlichen) Schriftziten, an dieser Stelle der Nachweis der strikten Kontinuität zwischen dem Wirken (bzw. den Äußerungen) des *Creator*, also des Gottes des Alten Testaments, und dem Auftreten Jesu erbracht werden soll, so dass, gegen Marcion, nicht von einem anderen Gott (als nämlich dessen Vater) auszugehen ist. Von einer Erfüllung etwaiger alttestamentlicher Prophezeiungen durch Jesus sollte man an dieser Stelle, zumal textlich in keiner Weise abgedeckt,<sup>434</sup> jedoch nicht sprechen, da sich dadurch die Frage nach einer Ablösung des Alten durch das Neue Testament stellen würde, um die es Tertullian, zumindest in diesem Abschnitt, gar nicht zu gehen scheint.<sup>435</sup> Der Nachweis, dass gerade kein unüberbrückbarer Hiat in dem Gottesbild der beiden Testamente besteht, legt nämlich den Fokus gerade nicht nur auf die strenge Identität der beiden Götter (die daher ein- und derselbe sind), sondern auch auf den Aspekt der Einheit

---

Vgl. dazu auch bereits Anm. 58 (Kap. 3). Inwieweit hier hinsichtlich der Aufzählungen der *personae miserae* eine dem griechischen Text nahe Übersetzung vorliegt (bzw. wiedergegeben wird), soll an dieser Stelle nicht weiter untersucht werden. Auffällig ist jedoch, dass Tertullian in diesem Zusammenhang (als Einziger im Hinblick auf die hier getroffene Auswahl der Autoren) von *mendicus* spricht, das hier zudem zum letzten Kolon von Vers 4 gezogen ist. Prinzipiell wäre an dieser Stelle ein semantischer Wortvergleich der griechischen und lateinischen Termini der *personae miserae* vorzunehmen, was für die Frage nach dem Umgang mit dem Psalmtext sicherlich ein interessanter Aspekt wäre. Da den beiden Psalmversen im weiteren Verlauf jedoch keine weitergehende Aufmerksamkeit geschenkt wird, ist ein deartiger Vergleich an dieser Stelle eher von marginalem Interesse und müsste zudem auf die Frage antworten, inwiefern hier ‚getreu‘ übersetzt wird, was unweigerlich mit der nicht leicht zu beantwortenden Frage verbunden wäre, *welcher* griechische Text denn hier möglicherweise von Tertullian ‚getreu‘ übersetzt (oder eben auch nicht) bzw. wiedergegeben wurde. Darüber hinaus wären die Ergebnisse noch mit den (lateinischen) Übersetzungen anderer Autoren zu vergleichen, sofern die Psalmverse 3 und 4 von diesen zitiert werden.

<sup>434</sup> Tertullian bezeichnet in diesem Passus das Alte Testament allenfalls als *exemplum*. Vgl. Tert., Marc. IV 14,2 (CCL 1, 574).

<sup>435</sup> Möglicherweise mag sich das bei einer globaleren Analyse des vierten Buches ändern, wie BRAUN, SC 456, 34, herausstellt: „Tout l’Ancien Testament, et jusque dans ses détails, devient une annonce, une préfiguration du Nouveau.“

## Frühchristliche Rezeptionen

und Zusammengehörigkeit dieser beiden ‚Teile‘ der Schrift – ein Punkt, der ja gerade von Marcion scharf abgewiesen wurde.

Tertullians Schrift *Adversus Praxean* (um 213 n. Chr. verfasst) stellt im Rahmen dieser Untersuchung etwaiger Zitate von Ps 82 den Abschluss dar und bietet vor dem Hintergrund der Belege in den beiden vorherigen Schriften ein alternatives Psalmverständnis. Unmittelbarer Anlass des Werkes ist eine häretische<sup>436</sup> und verkehrte<sup>437</sup> Lehre eines gewissen Praxeas<sup>438</sup> über den christlichen Gott, die gemeinhin unter dem Stichwort ‚Monarchianismus‘ firmiert.<sup>439</sup> Zwischen Vater, Sohn und Geist ist nach Tertullian eine reale Unterschiedenheit anzunehmen,<sup>440</sup> die Praxeas in Verteidigung seiner „Affirmation der absoluten Einzigkeit Gottes“<sup>441</sup> jedoch bestritt.<sup>442</sup> Offenbar wurde die Art und Weise, wie Tertullian über Gott zu reden pflegte, von Praxeas als Verkündigung zweier bzw. dreier Götter missverstanden.<sup>443</sup> Diese eher oberflächliche Beschreibung der theologischen Auseinandersetzung zwischen Tertullian und Praxeas mag an dieser Stelle genügen, denn der nähere Kontext des Zitats aus Ps 82 nimmt sich gerade dieser Problematik einer etwaigen Verkündigung zweier Götter an.<sup>444</sup> Der Grund für dieses Missverständnis auf Seiten Praxeas’ (so wäre es aus der Sicht Tertullians zu formulieren) liegt in der Zuschreibung des Gottestitels an Jesus Christus, die jedoch keine Postulierung eines zweiten Gottes meint. Wie Irenaeus (s. o.) beruft sich Tertullian für die Legitimation seiner Redeweise auf zwei Psalmverse, die

<sup>436</sup> Tert., Prax. 1,1 (CCL 2, 1159): ... *haeresin faciat*.

<sup>437</sup> Ebd. 1,4: ... *hoc genus perversitatis* ... .

<sup>438</sup> Zu den Problematiken der Wiedergabe seiner Positionen durch die Schrift Tertullians und des Schweigens Hippolyts über ihn vgl. SIEBEN, FC 34, 27–52.

<sup>439</sup> Tert., Prax. 3,2 (CCL 2, 1161), allerdings in der Wiedergabe der Position des Praxeas (und seiner Anhänger) durch Tertullian: ‚*Monarchiam, inquit, tenemus*‘ ... . Vgl. zum Stichwort auch SIEBEN, ebd. 109 Anm. 49.

<sup>440</sup> Tert., ebd. 13,5 (2, 1175): ... *duos quidem definimus, Patrem et Filium et iam tres cum Spiritu sancto secundum rationem oikonomiae* ... .

<sup>441</sup> SIEBEN, FC 34, 35.

<sup>442</sup> Vgl. Tert., Prax. 2,3 (CCL 2, 1160f.).

<sup>443</sup> Vgl. ebd. 3,1 (2, 1161).

<sup>444</sup> Ebd. 13,1 (2, 1173f.): *Ergo, inquis, si Deus dixit et Deus fecit, si alius Deus dixit et alius fecit, duo dii praedicantur*.

## Autoren der Alten Kirche

für ihn sowohl die Redeweise von zwei Göttern (Ps 45,7 bzw. 44,7LXX)<sup>445</sup> als auch von zwei Herren (Ps 110,1 bzw. 109,1LXX)<sup>446</sup> in Bezug auf Gott und seinen Sohn Jesus Christus verbürgen. Insbesondere mit Blick auf die Applikation der beiden Titel auf Jesus als den Sohn Gottes konkretisiert er nun seine Argumentation aus der Schrift:

„Wenn du aber (einer) von denen bist, die den Herrn damals nicht ertrugen, als er sich als Sohn Gottes zeigte,<sup>447</sup> damit sie nicht an ihn als den Herrn glaubten, (so) erinnere dich zusammen mit ihnen, dass geschrieben ist: ‚Ich habe gesagt: Götter seid ihr und Söhne des Höchsten‘ und: ‚Gott stand in der Versammlung der Götter‘, damit du weißt, dass die Schrift, wenn sie (schon) nicht fürchtet, Menschen, die durch den Glauben zu Söhnen Gottes wurden, als Götter zu bezeichnen, umso mehr dem wahren und einzigen Sohn Gottes den Namen ‚Gott und‘ Herr zu Recht antrug.“<sup>448</sup>

Formal zitiert werden demnach die Psalmverse 1 und 6,<sup>449</sup> denen sich ein Argumentationsschluss *a minore ad maius* anschließt. Diese Kombination mag als Grund dafür gelten, dass in diesem Abschnitt meist eine Anspielung auf den Passus bei Johannes gesehen wird,<sup>450</sup> in dem sowohl Ps 82,6 (dort jedoch nur der erste Teilvers) zitiert wird als auch Jesus selbst sich als „Sohn Gottes“ ausgibt (s.o.), worauf dann in der Tat das *Dei se*

<sup>445</sup> Vgl. ebd. (2, 1174).

<sup>446</sup> Vgl. ebd. 13,3. Daneben spielen noch zwei Jesaja-Stellen sowie ein Vers aus dem Johannesprolog eine Rolle. Auffällig ist aber die Verwendung der beiden Psalmverse, die er analog zu Irenaeus, abweichend von der eigentlichen Aussageabsicht der beiden Psalmen, als Rede von Gott und Christus versteht.

<sup>447</sup> I. d. R. wird in dieser Stelle eine Anspielung auf den bereits oben behandelten Passus des Johannevangeliums gesehen. Vgl. jeweils *apparatus fontium* bei KROYMANN, CCL 2, 1174, SCARPAT, CorPat 12, 175, SIEBEN, FC 34, 157, sowie 147 EVANS.

<sup>448</sup> Tert., Prax. 13,4 (CCL 2, 1174): *Quodsi ex illis es qui tunc dominum non sustinebant Dei se Filium ostendentem ne eum Dominum crederent, recordare tu cum illis scriptum esse: ‚Ego dixi: vos dii estis et filii altissimi‘; et: ‚Stetit Deus in ecclesia deorum‘, ut si homines per fidem filios Dei factos deos scriptura pronuntiare non timuit, scias illam multo magis vero et unico Dei Filio et ‚Dei et‘ Domini nomen iure contulisse.*

<sup>449</sup> Erneut begegnet die Lesart *ecclesia deorum*, der aber keine weitere Bedeutung beigemessen wird. In Vers 6 ist zudem *omnes* ausgefallen.

<sup>450</sup> Vgl. Anm. 447 (in diesem Kap.).

## Frühchristliche Rezeptionen

*Filium ostendentem* anspielte. Dass der Psalm mit seiner Rede von „Göttern“ an dieser Stelle durch Tertullian ebenfalls auf Menschen hin verstanden wird, lässt insgesamt eine Anspielung auf die Johannes-Stelle als sehr wahrscheinlich gelten. Inwieweit daraus nun umgekehrt eine Abhängigkeit im strengen („sklavischen“) Sinne abgeleitet werden kann, ist fraglich, denn Tertullian bietet an dieser Stelle durchaus eigene ‚Sinnspitzen‘. Sicherlich kann hinsichtlich des Grundverständnisses festgestellt werden, dass ein christologischer Gebrauch des Psalms hier „at the forefront“<sup>451</sup> ist. Doch geht es Tertullian hier nicht primär um den Nachweis der Legitimität einer Rede von Jesus als „Sohn Gottes“, wie es ja bei Johannes der Fall war,<sup>452</sup> sondern um den Aufweis eines legitimen Sprechens von Jesus als „Herr“ und „Gott“, wobei er aber *formal* den gleichen Argumentationsschluss einsetzt.<sup>453</sup> Inhaltlich abhängig gemacht wird dieser nun aber von denjenigen Menschen, die durch den Glauben zu Söhnen (oder vielleicht besser: Kindern) Gottes wurden (im Johannes-evangelium hingegen waren es [gemäß dem oben dargelegten Verständnis] die Propheten, an die das Wort Gottes ergangen war).<sup>454</sup> Daher erst könne die Schrift umso mehr mit Recht Jesus den Namen „Herr“ und „Gott“ zuschreiben.<sup>455</sup> Dass umgekehrt jedoch aufgrund ihrer Autorität von zwei Göttern und zwei Herren gesprochen werden könne, weist Tertullian entschieden ab.<sup>456</sup>

<sup>451</sup> NISPÉL, Christian deification 295.

<sup>452</sup> Womit sich dort ja u. a. die Auslassung von Vers 82,6b begründete, der hier jedoch zitiert ist.

<sup>453</sup> Im Rahmen der Rezeptionen von Ps 82 kann VANDER HOEK, Function 111, daher als zutreffend gelten: „Tertullian was the first among the Church Fathers to use the argument which is usually attributed to John 10,34–36.“

<sup>454</sup> *Per fidem filios Dei* ist wahrscheinlich einer paulinischen Wendung in Gal 3,26 (πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) entlehnt.

<sup>455</sup> Die Konjekturen *et, Dei et Domini* wird in den Ausgaben (wie SIEBEN, FC 34, 157) nicht immer mitübersetzt und „sembra richiesta da quanto immediatamente segue“ (SCARPAT, CorPat 12, 306). Sie ist aber auch wegen der vorausgehenden Psalmzitate (Ps 45,7 sowie 110,1 [s. o.]) gerechtfertigt.

<sup>456</sup> Tert., Prax. 13,5 (CCL 2, 1174f.): ‚Ergo, inquis, provocabo te ut hodie quoque ex auctoritate istarum scripturarum constanter duos deos et duos dominos praedices.‘ Absit. Vgl. auch ebd. 14,6 (2, 1175).

## Autoren der Alten Kirche

Tertullian bietet in den drei untersuchten Schriften demnach unterschiedliche Rezeptionsmodelle des Psalms,<sup>457</sup> wobei rein formal der Schwerpunkt eindeutig auf den Versen 1 und 6 liegt. In *Adversus Hermogenem* ließ sich dabei im größeren Rahmen der Widerlegung von Hermogenes' These von der Ewigkeit der Materie ein eher anthropologisch ausgerichtetes Verständnis des Psalms nachweisen. Menschen (ob nur Christen gemeint sind, bleibt unklar) ist es nicht nur möglich, bereits jetzt (an) irgendetwas (*aliquid*) von Gott (teil) zu haben, sondern sie werden sogar aus Verdienst und Gnade Götter sein. Möglicherweise – Tertullian bietet keine weitergehende Erklärung dazu – steht im ersten (präsentisch formulierten) Fall der Gedanke des Geschaffenseins nach Gottes Abbild im Hintergrund, im zweiten vielleicht ein Erlangen von Unsterblichkeit *post mortem*. *Adversus Marcionem* beschäftigt sich demgegenüber mit der Bezeichnung „Götter“ für Wesen, die eigentlich keine wirklichen Götter sind. Gott allein kommt *qua* Substanz die Eigenschaft des *summum magnum* zu, so dass Marcions Rede von den zwei Göttern letztlich als selbstwidersprüchlich zu werten ist. Die Rede von den „Göttern“ im Psalm (erneut Verse 1 und 6) in Bezug auf andere Wesen kann daher nicht wörtlich zu verstehen sein, da sie substantiell keine Götter sein können. Wahrer Gott ist nur der *deus deorum* (singuläre Lesart an dieser Stelle). Schließlich dienen die hier – im Hinblick auf die in diesem Kapitel untersuchten Rezeptionen – erstmalig belegten Zitate der Verse 3 und 4 (*personae miserae*) als Nachweis eines barmherzigen, den Schwachen zugewandten gütigen Gottes, der ‚bruchlos‘ auch durch seinen Sohn verkündigt wird. Schließlich konnte innerhalb der Psalmzitation von *Adversus Praxean* ein christologischer Fokus aufgezeigt werden. Gegen die von Praxeas vertretene Überzeugung von der einzigen Herrschaft des Vaters stellt Tertullian eine Unterscheidung zwischen Vater, Sohn und Geist heraus. Dass dem Sohn dabei zu Recht die Titel „Herr“ und „Gott“ beigelegt werden, ohne dass dadurch ein zweiter Gott eingeführt wird, kann er mithilfe eines Schlusses *a minore ad maius* sowie im Rekurs auf den johanneischen Passus mit dem Psalmzitat plausibilisieren.

---

<sup>457</sup> Gegen NISPEL, *Christian deification* 294 f., der sich lediglich der Zitation in *Adversus Praxean* widmet.

## Frühchristliche Rezeptionen

## 4.2.1.2.2 Cyprian

In den *Testimoniorum libri tres ad Quirinum*,<sup>458</sup> die mit hoher Wahrscheinlichkeit von Cyprian von Karthago um 248/249 n. Chr. nach seiner Bekehrung verfasst wurden,<sup>459</sup> finden sich insgesamt sieben Zitationsbelege von Ps 82. Das Werk gliedert sich in drei Bücher (die wiederum durch *tituli* in mehrere Abschnitte [Buch I: 24; II: 30; III: 120] untergliedert sind, die sich als Kapitel auffassen lassen), wobei dem ersten und dem dritten jeweils ein kurzes Schreiben an einen gewissen Quirinus vorangestellt ist.<sup>460</sup> *Ad Quirinum* ist nicht als „véritable traité“<sup>461</sup> angelegt, sondern bietet i. W. ein umfangreiches Kompendium biblischer Zitate, das anderen, so Cyprian, als möglicher Fundus dafür dienen könnte, daraus einen Traktat zu machen.<sup>462</sup> Mitunter wird das Werk daher auch als eine Art Zusammenstellung der unterschiedlichen, möglicherweise im Umlauf gewesenen ‚Testimonienquellen‘ bzw. ‚Testimonientraditionen‘<sup>463</sup> angesehen.<sup>464</sup> Hinzuweisen ist ferner auf den Sachverhalt, dass der Schrift eine apologetisch-polemische Ausrichtung zu eigen ist: In Buch I möchte Cyprian aufzeigen, dass die Juden sich von Gott entfernt und ferner dessen Güte, die ihnen vor langer Zeit gegeben und für die

<sup>458</sup> Mitunter auch abkürzend als *Ad Quirinum* oder, den polemischen Charakter der drei Bücher betonend, als *Testimoniorum libri tres adversos Iudaeos* (vgl. bspw. ROBERTS/DONALDSON/COXE, ANFa 5, 507) betitelt.

<sup>459</sup> Vgl. VERONESE, SCrAR 6/1, 112.

<sup>460</sup> Vgl. Cypr., Quir. I praef. (CCL 3, 3 f.), sowie ebd. III praef. (3, 73). Möglicherweise ist das dritte Buch wegen des separaten Vorworts später entstanden (vgl. SKARSAUNE, Scriptural Interpretation 440), die drei Bücher stellen aber insgesamt „un’unica opera“ (VERONESE, ebd.) dar.

<sup>461</sup> WEBER, CCL 3, LIII.

<sup>462</sup> Vgl. Cypr., Quir. I praef. (CCL 3, 3).

<sup>463</sup> Vgl. bereits Anm. 227 f. (in diesem Kap.). Es sei noch einmal darauf hingewiesen, dass die Existenz derartiger Sammlungen, zumindest vor Cyprian, nicht zweifelsfrei erwiesen ist und hier auch nicht im engeren Sinne Thema der Untersuchung ist. Vgl. dagegen WEBER, CCL 3, LIV: „Au moment où saint Cyprien a composé nos deux ouvrages [sc. *Ad Quirinum* et *Ad Fortunatum*; CGU] il existait déjà en grec, et peut-être en latin, des recueils de citations bibliques appelés *Testimonia*.“ (Hervorhebung im Original).

<sup>464</sup> SKARSAUNE, Scriptural Interpretation 440: „... Cyprian [in the three books of testimonies *Ad Quirinum*; CGU] ... can be said to summarize and collect the testimony tradition in a format more suited to its character.“

## Autoren der Alten Kirche

Zukunft versprochen worden sei, verloren hätten. Demgegenüber hätten die (aus allen Völkern und der ganzen Welt stammenden) Christen sich durch den Glauben an den Herrn verdient gemacht und seien daher wahrhaft an die Stelle der Juden getreten.<sup>465</sup> Das zweite Buch nimmt sich näherhin des *sacramentum Christi* an, und zwar in der Absicht, das Kommen Christi als ein von den Schriften vorhergesagtes nachzuweisen.<sup>466</sup> Schließlich findet sich im dritten Buch eine umfangreiche Aufzählung moralischer Weisungen (*praecepta*) des Herrn.<sup>467</sup> Da die Schriftbelege nur in sehr wenigen Fällen durch Cyprian eine ‚Kommentierung‘ erfahren, wird sich die folgende Analyse der Zitate aus Ps 82 ebenfalls kurz halten können.

Dass die Juden den Herrn weder erkennen noch verstehen noch annehmen würden,<sup>468</sup> ist für Cyprian u.a durch Ps 82,5 ausgesagt:<sup>469</sup>

„Ebenso im 80. Psalm: ‚Nicht(s) haben sie erkannt und nicht(s) haben sie verstanden, im Schatten werden sie umhergehen.‘“<sup>470</sup>

Diese im Psalm eigentlich mit Blick auf Götter getroffene Aussage (zum Nachweis ihrer Unfähigkeit, Gerechtigkeit herzustellen) wird von Cyprian also als Prophezeiung für die Ablehnung Christi (als Sohn Gottes) durch die Juden gedeutet. Bemerkenswerter ist demgegenüber der von

<sup>465</sup> Cyp., Quir. I praef. (CCL 3, 3): *Complexus sum vero libellos duos pari qualitate moderatos: unum quo ostendere enisi sumus, Iudaeos secundum quae fuerant ante praedicta a Deo recessisse et indulgentiam Domini, quae sibi et pridem data et in posterum promissa fuerat, perdidisse, successisse vero in eorum locum Christianos fide Dominum promerentes et de omnibus gentibus ac de toto orbe venientes.*

<sup>466</sup> Ebd.: *Item libellus alius continet Christi sacramentum, quod idem venerit, qui secundum scripturas adnuntiatus est ...*

<sup>467</sup> Ebd. III praef. (3, 73): *... collecta sunt a me quaedam praecepta dominica et magisteria divina ...*

<sup>468</sup> Ebd. I 3 (3, 7): *Ante praedictum quod Dominum neque cognituri neque intellecturi neque recepturi essent.*

<sup>469</sup> Die Zählung weicht bei Cyprian um eine Einheit gegenüber derjenigen nach LXX ab, was wahrscheinlich am ehesten durch den von ihm verwendeten lateinischen Bibeltext afrikanischer Provenienz zu erklären ist. Vgl. BOGAERT, Psautier latin 55.65.

<sup>470</sup> Cyp., Quir. I 3 (CCL 3, 9): *Item in psalmo LXXX: ‚Non cognoverunt neque intellexerunt, in umbra deambulabunt.‘*

## Frühchristliche Rezeptionen

ihm gebotene Aufweis der berechtigten Rede von Christus als Gott.<sup>471</sup> Dass in diesem Zusammenhang ein weiteres Mal Vers 5 zitiert wird,<sup>472</sup> wirkt zunächst zwar irritierend, lässt sich aber wahrscheinlich erneut als eine Beschreibung der ablehnenden Haltung der Juden auffassen. Dafür spräche auch, dass im Folgenden zum Zwecke des Nachweises der Göttlichkeit Christi auch auf den Passus bei Johannes Bezug genommen wird, der ja gerade Jesu Auseinandersetzung mit den Ἰουδαῖοι spiegelt:

„Ebenso im 80. Psalm: ‚Gott stand in der Versammlung der Götter,<sup>473</sup> urteilend nämlich in der Mitte (über) die Götter.‘ Und erneut an jenem Ort: ‚Ich habe gesagt: Götter seid ihr und Söhne des Höchsten alle; ihr aber werdet sterben wie Menschen.‘ Wenn aber die, die gerecht gewesen sind und sich nach den göttlichen Weisungen gerichtet haben, Götter genannt werden können, wieviel mehr (darf) dann Christus, der Sohn Gottes, Gott (genannt werden), wie er selbst im Evangelium nach Johannes sagt: ‚Ist nicht geschrieben im Gesetz, weil ich ja gesagt habe: Götter seid ihr? Wenn es/er<sup>474</sup> jene Götter nannte – und nicht kann gelöst werden,<sup>475</sup> was der Vater geheiligt und in die Welt geschickt hat –, sagt ihr, weil er ja lästert, weil ich sagte: Sohn Gottes bin ich. Wenn ich nicht die Werke des Vaters vollbringe, glaubt mir nicht; wenn ihr mir aber nicht glauben wollt, glaubt den Werken und erkennt, weil ja der Vater in mir ist und ich in ihm (bin).‘“<sup>476</sup>

<sup>471</sup> Ebd. II 6 (3, 35): *Quod Deus Christus.*

<sup>472</sup> Ebd. (3, 36): *Item in psalmo LXXX: ‚Non cognoverunt neque intellexerunt, in umbra deambulant.‘*

<sup>473</sup> Zur Lesart *synagoga dei* der Handschriften L, N und X vgl. bereits Anm. 252 (in diesem Kap.).

<sup>474</sup> Hier ist sowohl der Bezug auf das Gesetz als auch auf Gott denkbar. Entsprechend unterschiedlich wird übersetzt („If He called them Gods ...“ [ROBERTS/DONALDSON/COXE, ANFa 5, 518] bzw. „Se la Legge li ha chiamati ...“ [MORESCHINI, SCrAR 6/1, 155]).

<sup>475</sup> Man könnte hier vermuten, im Text fehle an dieser Stelle das Subjekt zu *solvi* (etwa *scriptura* im Sinne des griechischen ἡ γραφή). In der Tat wird dies von einigen Handschriften auch vorgeschlagen (vgl. *apparatus criticus* bei WEBER, CCL 3, 38). MORESCHINI, ebd. 154, lässt im lateinischen Text das Komma zwischen *solvi* und *quod* aus und übersetzt ebd. 155 entsprechend der oben im Fließtext gewählten Variante: „... e non può essere abrogato quello che il Padre ha sanctificato e mandato nel mondo ...“

<sup>476</sup> Cypr., Quir. II 6 (CCL 3, 37f.): *Item in psalmo LXXX: ‚Deus stetit in synagoga deorum, in medio autem deos discernens.‘ Et iterum illic: ‚Ego dixi: dii estis et filii altissimi omnes, vos autem sicut homines moriemini.‘ Quod si iusti qui fuerint et*

## Autoren der Alten Kirche

Neben den Zitaten aus Vers 1 (mit leichter Variation durch *discernens* [Partizip statt einer finiten Verbform]),<sup>477</sup> 6 und 7 findet sich hier (im Unterschied zu Tertullian) also ein *expliziter* Bezug auf den Kontext des Psalmzitats bei Johannes. Um die Legitimität des Titels „Gott“ (bei Johannes hingegen „Sohn Gottes“) für Jesus Christus an dieser Stelle nachzuweisen, rekurriert Cyprian (wie Tertullian) ebenfalls auf den Argumentationsschluss *a minore ad maius*, wobei als Ausgangspunkt des Verfahrens die Gruppe derer dient, die sich als gerecht und gehorsam gegenüber den göttlichen Weisungen erwiesen haben (bei Johannes waren es die, an die das Wort Gottes ergangen ist [Propheten]; bei Tertullian die, die durch den Glauben zu Söhnen Gottes wurden). Eine eschatologische Dimension nimmt Cyprian schließlich unter der Überschrift *Quod ipse iudex venturus sit*<sup>478</sup> in den Blick. Dass nämlich Christus als Richter kommen werde, ist für ihn bereits in Ps 82,8 ausgedrückt:

„Ebenso im 80. Psalm: ‚Erhebe dich, Gott, richte (über) die Erde, weil du ja Vertreibung durchführen wirst bei allen Völkern.‘“<sup>479</sup>

Durch den *titulus* wird die ursprüngliche Aussageabsicht des Psalms insofern deutlich verschoben, als nun nicht mehr an ein gegenwärtiges Übernehmen des Richteramtes im Sinne einer Wiederherstellung von Gerechtigkeit durch Gott gedacht ist, sondern an ein künftiges Richten durch Christus, was sich hier in der Tat nur eschatologisch verstehen lässt. Wie an anderer Stelle bereits bemerkt,<sup>480</sup> ist die Lesart *exterminare* (in Verbindung mit der Präposition *in* zudem ungewohnt)<sup>481</sup> für Vers 8

---

*praeceptis divinis obtemperaverint, dii dici possunt, quanto magis Christus Deus Dei filius: sicut ipse in evangelio dicit cata Iohannem: ‚Non est scriptum in lege, quoniam ego dixi: dii estis? Si illos dixit deos, et non potest solvi, quod pater sanctificavit et misit in saeculum, vos dicitis, quoniam blasphemat, quia dixi: filius Dei sum. Si non facio facta patris, nolite mihi credere: sed si mihi non vultis credere, factis credite et cognoscite, quoniam in me est pater et ego in illo.‘*

<sup>477</sup> *Discernere* begegnete schon im Rahmen der irenaeischen Zitation des ersten Verses (vgl. Anm. 251 [in diesem Kap.]).

<sup>478</sup> Cypr., Quir. II 28 (CCL 3, 66).

<sup>479</sup> Ebd. (3, 67): *Item in psalmo LXXX: ‚Exsurge, Deus, iudica terram, quoniam tu exterminabis in omnibus gentibus.‘*

<sup>480</sup> Vgl. Anm. 86 (Kap. 3).

<sup>481</sup> ROBERTS/DONALDSON/COXE, ANFa 5, 527, übersetzen zwar „... thou wilt exterminate among all nations ...“, aber wie soll man „among“ hier auffassen?

## Frühchristliche Rezeptionen

auffällig, die wahrscheinlich auf Grundlage einer Vorstellung vom Krieg Gottes gegen die Völker entstanden ist.<sup>482</sup> Im Rahmen der abschließenden moralischen Weisungen des dritten Buches gibt er durch Ps 82,3 ein Beispiel dafür, wie Demut und Ruhe bzw. Sanftmut in allen Dingen zu bewahren sind:<sup>483</sup>

„Ebenso im 80. Psalm: ‚Den Niedrigen und den Armen behandelt gerecht.‘“<sup>484</sup>

Die von den Göttern im Psalm eingeforderte Hinwendung zu den *personae miserae*, an der ihr wahres Gottsein zu messen ist, wird folglich deutlich auf Menschen übertragen, die sie im Sinne eines *praeceptum dominicum* befolgen sollen.<sup>485</sup>

Cyprians Verwendung von Ps 82 folgt rückblickend betrachtet keiner Systematik. Seine Rezeption des Psalmtextes ist im Vergleich zu den vorhergehenden Autoren als eher ‚breit‘ einzustufen, d. h. er zieht neben Ps 82,1.6 auch die übrigen Versen des Psalms heran, die er im Rahmen seines Kompendiums von Schriftziten unter verschiedene *tituli* subsumieren kann. Vers 5 wird dabei einer Polemik gegen Juden dienstbar gemacht, den Versen 1, 6 und 7 ist neben dem dominierenden christologischen Schwerpunkt (*quod Deus Christus*) auch ein anthropologisches Moment (Menschen als Götter) zu eigen, was jedoch, analog zu Tertullian, nicht näher ausgeführt wird.<sup>486</sup> Inwieweit hier daher nur Christen im Blick sind, muss offen bleiben. Deutlicher als bei ihm tritt bei Cyprian jedoch die Verbindung mit der Johannes-Stelle hervor (explizites Zitat). Vers 8 des Psalms wird mit Blick auf Christus als endzeitliche Richter-

---

MORESCHINI, SCRAR 6/1, 183, versucht dagegen zu umschreiben: „... tu farai strage in mezzo a tutti i popoli ...“. Die Verbindung aus *exterminare* und *in* ist ansonsten nicht belegt und scheint durch das Griechische *ἐν* hervorgerufen zu sein. Möglich, aber eher unwahrscheinlicher, wäre zudem eine transitive Übersetzung: „Denn du wirst alle Völker vertreiben.“

<sup>482</sup> Sie ist bereits in ähnlicher Weise durch eine Lesart innerhalb der LXX belegt (vgl. Anm. 85 [Kap. 3]) und wird in ähnlicher Formulierung (*disperdere*) bei Augustinus (vgl. Anm. 710 [in diesem Kap.]) ein weiteres Mal begegnen.

<sup>483</sup> Cypr., Quir. III 5 (CCL 3, 92): *Humilitatem et quietem in omnibus tenendam*.

<sup>484</sup> Ebd. (3, 94): *Item in psalmo LXXX: ‚Humilem et pauperem iustificate.‘*

<sup>485</sup> Vgl. ebd. III praef. (3, 73).

<sup>486</sup> Vgl. NISPEL, Christian deification 296.

## Autoren der Alten Kirche

gestalt deutlich eschatologisch verstanden und Vers 3 dient einer moralischen Weisung für den Alltag.

## 4.2.1.2.3 Novatian

In seiner ca. um 240 n. Chr. entstandenen Schrift<sup>487</sup> über die Trinität Gottes (*De trinitate*) widmet Novatian sich in der Hauptsache einer Verhältnisbestimmung zwischen Gott-Vater und -Sohn und nimmt sich nur am Rande der Frage nach Gott als Heiligen Geist an.<sup>488</sup> Wesentlich baut er dabei in seine Überlegungen Argumente aus der Schrift ein,<sup>489</sup> was anhand seines Umgangs mit Ps 82 im Rahmen des christologisch ausgerichteten Teils der Schrift (Kap. 9–28) nachstehend verdeutlicht werden soll.

Novatian widmet demnach den Großteil von *De trinitate* der Frage nach der Person Jesu Christi, die sowohl wahrer Sohn des Schöpfers<sup>490</sup> als auch wahrer (und nicht nur scheinbarer) Mensch sei.<sup>491</sup> Ferner möchte er (wie Tertullian und Cyprian) aufzeigen, dass Christus, obgleich dieser weiterhin vom Vater unterschieden bleibe,<sup>492</sup> ebenfalls wahrer Gott sei.<sup>493</sup> Dass der Sohn infolgedessen als „Gott“ bezeichnet werden darf, stellt bereits den näheren Kontext der Psalmzitate im 20. Kapitel dar.<sup>494</sup> Rein

<sup>487</sup> Zur Diskussion um die Verfasserschaft Novatians vgl. LOI, CorPatr 2, 12–14.

<sup>488</sup> Vgl. Novatian., trin. 29 (CCL 4, 69–72), zur Frage des Heiligen Geistes.

<sup>489</sup> SKARSAUNE, Scriptural Interpretation 438: „No work prior to Novatian’s has such a high frequency of scriptural quotations as his [*De trinitate*; CGU].“

<sup>490</sup> Novatian., trin. 9,2 (CCL 4, 25): *Hunc enim Iesum Christum, iterum dicam huius Dei Filium ...*

<sup>491</sup> Ebd. 10,6 (4, 27): *Neque igitur eum haereticorum agnoscimus Christum, qui in imagine, ut dicitur, fuit et non in veritate ...*

<sup>492</sup> Vgl. ebd. 26–28 (4, 62–69).

<sup>493</sup> Diese Darlegung findet sich in einem umfassenderen Abschnitt ebd. 11–25 (4, 28–62).

<sup>494</sup> Ob in diesem Kapitel (Abschn. 2 und 5) zudem zwei Anspielungen auf Ps 82,6 vorliegen (vgl. die in Anm. 4 [Vorwort] erwähnte Tabelle sowie BibPa, II 188), kann nicht mit letzter Gewissheit beantwortet werden (daher wohl auch bei DESIMONE, FaCh 67, 76 Anm. 2, mit Fragezeichen versehen) und würde sich zudem nur auf den Terminus „Götter“ stützen können, der jedoch auch in Vers 1 des Psalms begegnet. Dass aber wohl jeweils in einer bestimmten Weise auf den Psalm (sei es nun Vers 1 oder 6) angespielt wird, legt sich durch den näheren Kontext nahe, in dem ja auch die expliziten Zitate begegnen.

## Frühchristliche Rezeptionen

formal betrachtet wendet Novatian für diesen Nachweis ebenfalls das Schlussverfahren *a minore ad maius* an, welches sich auch bei Tertullian und Cyprian (unter Rekurs auf die Johannespassage) fand. Interessant ist in diesem Zusammenhang Novatians „minor premise“<sup>495</sup>, die ihn von diesen Autoren klar unterscheidet: Wenn nämlich, führt er aus, ein Engel, der kleiner sei als Christus (also unter Christus stehe), „Gott“ genannt werde, umso mehr werde folgerichtig auch Christus „Gott“ genannt, der nicht nur für größer und besser als ein, sondern sogar als alle Engel befunden werde.<sup>496</sup> Die Richtigkeit dieses Schlusses sieht er durch den Psalmtext bestätigt:

„Und wenn (es ferner heißt): ‚Gott stand in der Versammlung der Götter, in der Mitte nämlich richtet Gott (über) die Götter.‘ In der Versammlung aber stand Christus mehrmals, also stand er als Gott in der Versammlung, natürlich ein Urteil fällend über die Götter, (zu) denen er sagt: ‚Bis wann (noch) nehmt ihr die Masken der Menschen an (= nehmt ihr Rücksicht auf die Personen der Menschen)?‘; folgerichtig natürlich beschuldigend die Menschen der Gemeinde, die nicht gerechte Urteile fällten. Wenn ferner jene, die getadelt und beschuldigt werden, wegen irgendeines Grundes doch wohl ohne Lästerung diesen Namen zu erringen scheinen, so dass sie Götter genannt werden, (umso) viel mehr jedenfalls wird (dann) dieser als Gott gehalten werden (können), der nicht nur als Gott ‚in der Versammlung‘<sup>497</sup> der Götter gestanden haben soll, sondern der (dabei) auch (über) Götter gerichtet und ein Urteil gefällt (haben soll), wie aus derselben Gültigkeit des Textes offenbart wird.“<sup>498</sup>

<sup>495</sup> NISPÉL, Christian deification 296.

<sup>496</sup> Novatian., trin. 20,3 (CCL 4, 51): *Ita si angelus Christo minor est, angelus autem deus dicitur, magis consequenter Christus Deus esse dicitur, qui non uno, sed omnibus angelis et maior et melior invenitur.*

<sup>497</sup> Zusatz gegenüber DIERCKS, CCL 4, 51, in LOI, CorPatr 2, 138, und WEYER, Test. 2, 140. Der Zusatz wurde hier mitübersetzt, so dass sich der Genitiv *deorum* an dieser Stelle deutlich auf *synagoga* bezieht. Novatian möchte von Christus zwar als *deus*, jedoch wohl nicht als *deus deorum* sprechen, was sich eher als Rede-weise für den Vater nahelegt.

<sup>498</sup> Novatian., trin. 20,4f. (CCL 4, 51 f.): *Ac si ‚stetit Deus in synagoga deorum, in medio autem Deus deos discernit‘, in synagoga autem aliquotiens Christus stetit, Christus ergo in synagoga Deus stetit, diiudicans scilicet deos quibus dicit: ‚Usquequo personas hominum accipitis?‘, accusans scilicet consequenter homines synagogae non exercentes iusta iudicia. Porro si illi, qui reprehenduntur atque culpantur, propter aliquam tamen causam hoc nomen adipisci sine blasphemia videntur,*

## Autoren der Alten Kirche

Der eigentlich interessante Sachverhalt an dieser Psalmdeutung ist – neben der Begründung des Gottstitels für Christus – das zugrundeliegende Verständnis von Menschen als Göttern. Offenkundig fasst er Ps 82,1 nämlich als ein Gericht über menschliche Richter auf,<sup>499</sup> mit denen die *homines synagogae* gemeint sein dürften, die keine gerechten Urteile fällen, daher angeklagt sind und schließlich durch Christus gerichtet werden.<sup>500</sup> Novatian ist damit – zumindest im Rahmen dieser Studie – der erste frühchristliche Autor, der dieses Verständnis im Rahmen seiner Psalmrezeption bietet,<sup>501</sup> was in gleicher Weise auf seine vorausgegangene Rede von den Engeln zutrifft, die hier erstmals im Rahmen des Qumrandokuments 11QMelch begegnete. Sprachlich auffällig, darauf sei hier noch hingewiesen, ist der durch die Frage *Usquequo personas hominum accipitis?* zum Ausdruck gebrachte Vorwurf des ungerechten Richtens, der zunächst mit „Rücksicht nehmen auf die Personen der Menschen“ übersetzt wurde. Wenn damit jedoch eine Anklage zum Ausdruck gebracht werden soll, dann muss die Wendung in einem anderen Sinne zu verstehen sein. Zunächst sollte man für *persona* grundsätzlich auch die Übersetzung „Maske“ in Betracht ziehen. Wirft man daraufhin noch einmal einen Blick in die griechische ‚Vorlage‘, so lässt sich vermuten, dass hier offenkundig versucht wird, die Wendung *πρόσωπον λαμβάνειν* nachzuahmen,<sup>502</sup> die ursprünglich einen Vorwurf mit Blick auf die Bevorzugung von „Sündern“ zum Ausdruck brachte, wohingegen sich hier das neutralere *homines* findet. Zur nochmaligen Bestätigung der Rede-

---

*ut dii nuncupentur, multo magis utique hic Deus habebitur, qui non tantum Deus, in synagoga deorum stetit dicitur, sed etiam deos discernens et diiudicans ex eadem lectionis auctoritate aperitur.*

<sup>499</sup> Das Zitat weist nur eine geringe Variation auf. Statt *iudicare* bzw. *diiudicare* findet sich erneut (wie bei Cyprian und Irenaeus [vgl. Anm. 477 {in diesem Kap.}]) das etwas schwächere *discernere*. Zudem wurde wohl zur ‚Vereindeutigung‘ der ‚Identität‘ desjenigen, der richtet, *Deus* hinzugefügt.

<sup>500</sup> WEYER, Test. 2, 141, übersetzt daher mit „Häupter der Gemeinde“.

<sup>501</sup> Die Frage nach einer ‚Richterdeutung‘ stellte sich bereits bei der Auslegung des hebräischen Textes selbst (s. o.). Sie wurde in dieser Studie jedoch nicht favorisiert.

<sup>502</sup> Vgl. Anm. 16 (Kap. 3). Daher liegt die Übersetzung mit „Maske“, die man auf dem Gesicht trägt, näher als „Person“ (so WEYER, Test. 2, 141).

## Frühchristliche Rezeptionen

weise von Christus als „Gott“ beruft Novatian sich schließlich direkt im Anschluss ein weiteres Mal auf Ps 82 und stellt fest:

„Und wenn ferner jene, die ‚wie einer der Herrschenden fallen‘, doch Götter genannt werden, (umso) viel mehr wird (dann) gesagt werden, dass Gott (der) ist, der nicht nur wie einer der Herrschenden nicht fällt, sondern sogar den Urheber und Herrschenden der Bosheit selbst besiegt.“<sup>503</sup>

Die Begründung erfolgt erneut mittels des Schlusses *a minore ad maius*. Wiederum sind es auch die Menschen (Richter), die als Vergleichsgröße dienen: Ihr Fallen „wie einer der Herrschenden“ deutet zwar auf den Verlust ihres Richteramtes,<sup>504</sup> aber die Bezeichnung „Götter“ wird ihnen dennoch zugestanden. Als interessant hat des Weiteren die Beobachtung zu gelten, dass hier über den Terminus *princeps* eine Deutung auf den Satan eingespielt wird, denn das *tamquam unus de principibus cadunt* bezieht sich eigentlich streng genommen noch auf die (menschlichen) Richter. Erst über die Wendung *auctor et princeps malitiae* kommt hier die Assoziation mit dem Satan zustande, was als Grund dafür gelten könnte, dass in späteren Auslegungen (nach Novatian) zu diesem Vers das *unus de principibus* direkt auf den Satan gedeutet wurde.<sup>505</sup>

Abschließend ist der Umgang mit Ps 82 bei Novatian in der Summe deutlich als christologisch zu kennzeichnen. Er wird von ihm i. W. ob seiner Rede von den „Göttern“ zitiert (bzw. es wird auf ihn angespielt), unter denen einmal Engel, einmal menschliche Richter verstanden werden,<sup>506</sup> die als Vergleichsgrößen im Rahmen zweier Argumentationsver-

<sup>503</sup> Novatian., trin. 20,6 (CCL 4, 52): *Ac si illi qui ‚tamquam unus de principibus cadunt‘ dii tamen nuncupantur, multo magis Deus esse dicetur qui non tantum tamquam unus ex principibus non cadit, sed ipsum quoque malitiae et auctorem et principem vincit.*

<sup>504</sup> Vgl. auch Anm. 243 (Kap. 2).

<sup>505</sup> Vgl. auch DESIMONE, FaCh 67, 77 Anm. 5, mit Hinweisen u.a. auf Eusebius, Theodoret und Augustinus, die den Vers in gleicher Weise verstanden. Die genannten Autoren werden im folgenden Abschnitt 4.2.2 noch zu besprechen sein, ebenso wie Hieronymus, der Vers 7b ebenfalls auf den Satan deutet (vgl. Anm. 643 [in diesem Kap.]).

<sup>506</sup> Die Deutung auf Engel stand dabei streng genommen eigentlich nicht im Zusammenhang der expliziten Zitate aus Ps 82. Gesteht man jedoch eine Anspielung auf Vers 6 (zumindest) im zweiten Abschnitt von Kapitel 20 zu (vgl. Anm. 494 [in diesem Kap.]), in dem ja von Engeln gesprochen wird, dann kann

## Autoren der Alten Kirche

fahren dem Nachweis des legitimen Sprechens von Christus als „Gott“ dienen.

## 4.2.2 Erhaltene Kommentare zum Psalm

Mit der Behandlung der Psalmkommentare der Autoren der Alten Kirche (die hier ausgewählten Autoren sind als vergleichsweise ‚spät‘ einzustufen) wird in diesem Abschnitt nicht nur ein völlig anderes literarisches ‚Genre‘ eingeführt, was die Rezeption des Psalms betrifft, sondern auch aus der Sicht heutiger Forschung relatives Neuland betreten.<sup>507</sup> Die Psalmkommentare, sofern vollständig und direkt erhalten, eröffnen dabei rein inhaltlich gesehen die Möglichkeit, das Verständnis des Psalmtextes bei einem frühchristlichen Autor *in toto* (fast immer wird nämlich der vollständige Psalm kommentiert) und en bloc zu analysieren. Nichtsdestotrotz ist es nicht ausgeschlossen, dass sich auch ein derartiger Kommentartext im direkten ‚Spannungsfeld‘ anderweitiger inhaltlicher Diskurse befindet, wie es mitunter bei den oben analysierten Einzelbelegen der Fall war.<sup>508</sup> Entsprechend mag ein Autor bei der Kommentierung des Psalmtextes u. a. auch theologische oder christologische Überzeugungen zum Ausdruck bringen, was ja gerade eng mit der Frage nach der jeweiligen Rezeption des Psalms verbunden ist. Von einer näheren inhaltlichen Analyse der jeweiligen Entstehungskontexte der hier in Frage kommenden Kommentare zu Ps 82 wird im Folgenden jedoch abgesehen.

Erneut erscheint es notwendig, eine Auswahl hinsichtlich der Autoren vorzunehmen<sup>509</sup> – sie ist jedoch bereits an anderer Stelle begründet

---

die getroffene Aussage als gerechtfertigt gelten. Inhaltlich gesehen legt sie sich ohnehin nahe.

<sup>507</sup> Vgl. nochmals Anm. 146 (in diesem Kap.).

<sup>508</sup> Alle weiteren Belege von Ps 82 abseits der Kommentare der hier ausgewählten Autoren sind in die in Anm. 4 (Vorwort) erwähnte Tabelle aufgenommen worden und werden im Folgenden keiner eingehenderen Analyse unterzogen.

<sup>509</sup> Neben den ausgewählten Autoren finden sich noch eigenständige Psalmkommentare (mitunter nur fragmentarisch bzw. indirekt erhalten) bei Hippolyt, Origenes, Theodor von Heraklea, Asterius dem Sophisten, Athanasius von Alexandrien, Serapion von Thmuis, Apollinaris von Laodicea, Diodor von Tarsus

## Frühchristliche Rezeptionen

worden.<sup>510</sup> Die getrennte Betrachtung nach griechischen und lateinischen Autoren wurde dabei im Folgenden analog zu den Einzelversauslegungen beibehalten. Aufgrund der Tatsache, dass zu den an dieser Stelle ausgewählten Psalmkommentaren bislang noch keine *deutschen* Übersetzungen (im Rahmen der gängigen patristischen Reihen) verfügbar sind, hat sich der Verfasser dazu entschieden, diese im Anhang vollständig als Arbeitsübersetzungen beizufügen. Dies erfolgt ferner aufgrund des Sachverhalts, dass die jeweiligen Kommentare bei der sich hier anschließenden Analyse nicht einfach in ihrer Ausführlichkeit wiedergegeben, sondern primär anhand ausgewählter Aspekte beleuchtet werden sollen. Zwecks Vermeidung von Doppellungen sind im Folgenden die eingerückten Zitate im Deutschen lediglich verkürzt angeführt, da sie im Anhang dieser Studie in ausführlicher Form sowie im dazugehörigen Kontext eingesehen werden können, worauf mittels „(...)“<sup>511</sup> entsprechend verwiesen wird.<sup>511</sup>

## 4.2.2.1 Griechische Autoren

## 4.2.2.1.1 Eusebius

Von Eusebius von Caesarea (ca. 265–339 n. Chr.), der primär aufgrund seiner historischen Schriften bekannt ist, ist ein Psalmkommentar er-

---

(s. auch Anm. 568 [in diesem Kap.]), Theodor von Mopsuestia (s. auch Anm. 570 [ebd.]), Basilius von Caesarea, Gregor von Nyssa, Didymus dem Blinden, Evagrius Ponticus, Johannes Chrysostomus (s. auch Anm. 569 [ebd.]), Kyriell von Alexandrien, Hesychius von Jerusalem (soweit die griechischen Autoren) sowie bei Hilarius von Poitiers, Eusebius von Vercelli, Ambrosius, Julian von Aeclanum, Prosper von Aquitanien, Arnobius dem Jüngeren, Cassiodor (soweit die lateinischen Autoren, zu denen noch einige weitere, aber eher unbekanntere Autoren zu zählen wären). Vgl. dazu auch RONDEAU, *Commentaires patristiques* 351–357. Diejenigen Werke, die sich dabei auch Ps 82 *eigenständig* widmen, sind in der in Anm. 4 (Vorwort) erwähnten Tabelle zusammen mit denjenigen aufgelistet, die hier im Folgenden ausgewählt wurden. Einzelbelege des Psalms sind in der Tabelle hingegen nur für ausgewählte Autoren vermerkt worden.

<sup>510</sup> S. o. Einleitung zu 4.2.

<sup>511</sup> Vgl. auch Anm. 1 (Anhang).

## Autoren der Alten Kirche

halten,<sup>512</sup> der zu seinen erst später entstandenen Schriften (wie *Contra Marcellum* und *De ecclesiastica theologia*) gezählt wird (ca. 336/337 n. Chr.).<sup>513</sup> Als Entstehungsgrund für die *Commentarii in Psalmos* ist dabei in erster Linie wohl eher ein ‚wissenschaftlich-forschendes‘ – wie es sich analog im nachfolgenden Abschnitt auch bei Theodoret aufzeigen lassen wird – als ein Interesse aus ‚praktisch-homiletischen‘ Motiven zu nennen, wie es mitunter bei Hieronymus und Augustinus zu sehen sein wird.<sup>514</sup> Bei seiner Auslegungstätigkeit stand Eusebius offenkundig eine Ausgabe der Hexapla des Origenes zu Verfügung,<sup>515</sup> die ihn bspw. im Rahmen des hier zu diskutierenden Ps 82 an zwei Stellen dazu veranlasst, aus den Übersetzungen Aquilas und Symmachus’ zu zitieren.<sup>516</sup> Dennoch werden diese ‚alternativen‘ griechischen Übersetzungen (auch im Falle von Ps 82) keiner eingehenderen Analyse unterzogen und dienen daher – neben einem rein philologischen Interesse – wohl lediglich der Absicht, „di far intravedere ai suoi lettori la ricchezza della Parola che non si esaurisce in un solo tipo di lettura e di interpretazione“<sup>517</sup>. Dass Eusebius im Rahmen seiner Auslegungstätigkeit ebenfalls ein Bewusstsein für die inhaltliche Zusammengehörigkeit von Psalmen besaß (oder entwickelte), wird bspw. im Hinblick auf das Corpus der Asaf-Psalmen, dem Ps 82 ja

<sup>512</sup> Als weiterer Kommentar ist der zu Jesaja erhalten. Fragmente finden sich zudem zu Dan, Lk sowie Hebr. Der Text des Psalmkommentars ist bis heute nur in der Ausgabe von Migne (PG 23f.) verfügbar, der wiederum auf den Arbeiten de Montfaucons (aus dem Anfang des 18. Jh.s.) für die Ps 1LXX–118LXX und Mais’ (aus der Mitte des 19. Jh.s.) für die Ps 119LXX–150LXX beruht. Aus der direkten Überlieferung (Codex Coislin 44 [10. Jh.]) stammen dabei nur die Ps 51LXX–95,3LXX. Vgl. CURTI, *Eusebiana* 4f. Der Kommentar zu den Ps 1LXX–50LXX und 95,4LXX–150LXX hingegen ist aus Katenen entnommen (vgl. ebd. 171). Eine kritische Ausgabe des eusebianischen Psalmkommentars steht bis heute nicht zur Verfügung, ist jedoch in einem Projekt der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in Vorbereitung. Vgl. zu den Gründen auch das Referat ebd. 1–17.

<sup>513</sup> Vgl. CURTI, ebd. 71.

<sup>514</sup> ARTIOLI, *CTePa* 176, 17, stellt den Charakter daher in Abgrenzung zum Psalmkommentar des Augustinus treffend wie folgt heraus: „... quello di Eusebio è un commento fatto a tavolino, condotto con rigore di studioso, più che con il fervore dell’omelia e della preghiera liturgica.“

<sup>515</sup> Vgl. WALLACE-HADRILL, *Eusebius* 84.

<sup>516</sup> Vgl. Eus., in Ps 81,1–3LXX comm. (PG 23, 984A–D).

<sup>517</sup> ARTIOLI, *CTePa* 176, 18.

## Frühchristliche Rezeptionen

angehört,<sup>518</sup> in seinem Vorwort zum dritten Buch der Psalmen (72LXX–88LXX) deutlich, in dem er sich den Psalmen τοῦ Ἀσάφ ἐπιγεγραμμένοι<sup>519</sup> widmet. Die Anzahl dieser Psalmen gibt er dabei korrekt mit zwölf wieder und bemerkt, dass sich Ps 49LXX als einziger Asaf-Psalms an einer von den Ps 72LXX bis 82LXX getrennten Stelle befindet.<sup>520</sup> Auf dieses Faktum der (formalen) ‚Abgetrenntheit‘ von Ps 49LXX vom größeren asafitischen Corpus weist Eusebius bereits an entsprechender Stelle hin,<sup>521</sup> und er erwähnt es zudem ein weiteres Mal in seinem Schlusskommentar von Ps 82:

„Und alle diese Dinge hat hervorgerbracht (...)“.<sup>522</sup>

<sup>518</sup> Vgl. Anm. 33 (Kap. 2).

<sup>519</sup> Eus., in Ps 72LXX comm. praef. (PG 23, 821D).

<sup>520</sup> Vgl. ebd. (23, 824A).

<sup>521</sup> Vgl. ebd. in Ps 49LXX comm. (23, 433B–C).

<sup>522</sup> Ebd. in Ps 81LXX comm. concl. (23, 989C–992A): Ταῦτά τε πάντα τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον διὰ τοῦ προφήτου Ἀσάφ ἐξενήνεκται. Ἐπεὶ δὲ εὐρομεν καὶ τὸν μθ' ψαλμὸν καὶ αὐτὸν ἐπιγεγραμμένον Τοῦ Ἀσάφ, καὶ τὰ περὶ κρίσεως διειληφότα ὁμοίως τοῖς προκειμένοις εἰκότως ἡγησάμεθα ἀκόλουθον εἶναι ἐκεῖνον τούτῳ, ὄντα μὲν ὁμοίως τοῦ Ἀσάφ, τὴν αὐτὴν ὑπόθεσιν εἰσηγούμενον. Εἴρηται γοῦν καὶ ἐν αὐτῷ Θεὸς θεῶν Κύριος ἐλάλησε, καὶ ἐκάλεσε τὴν γῆν ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου μέχρι δυσμῶν. Θεὰ γὰρ ὅπως τὸ μὲν τέλος τοῦ μετὰ χεῖρας φάσκει Ἀνάστα, ὁ Θεὸς κρίνον τὴν γῆν ἢ δὲ τοῦ μθ' ἀρχὴ Θεὸς θεῶν Κύριος ἐλάλησε, καὶ ἐκάλεσε τὴν γῆν. Καὶ ἐνταῦθα μὲν εἴρηται Ὅτι σὺ κατακληρονομήσεις ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν ἐν ἐκείνῳ δὲ, ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου μέχρι δυσμῶν καὶ πάλιν ἐν μὲν τῷ μθ' λέλεκται Ὁ Θεὸς ἐμφανῶς ἦξει, ὁ Θεὸς ἡμῶν, καὶ οὐ παρασιωπήσεται ἔλθῶν δὲ τί ποιήσει, ὁ μετὰ χεῖρας διδάσκει λέγων Ὁ Θεὸς ἔστη ἐν συναγωγῇ θεῶν ἐν μέσῳ δὲ θεοῦ διακρίνει. Πῶς δὲ διακρίνει, ὁ μθ' διασαφεῖ φάσκων Πῦρ ἐναντίον αὐτοῦ καυθήσεται κύκλῳ αὐτοῦ καταιγὶς σφόδρα. Προσκαλέσεται τὸν οὐρανὸν ἄνω καὶ τὴν γῆν τοῦ διακρίναι τὸν λαὸν αὐτοῦ. Τούτων τοιγαροῦν ἕνεκα εἰκότως ἔπεσθαι τῷ μετὰ χεῖρας ἡγησάμεθα τὸν μθ'. Κἀκεῖνο δὲ τηρητέον, ὡς ὁμοίως τοῖς ἐνταῦθα συνημμένοις τοῦ Ἀσάφ ψαλμοῦ τὴν ἀποβολὴν τοῦ Ἰουδαίων ἔθνους, καὶ ταύτης τὰς αἰτίας περιέχουσι. Καὶ ὁ μθ' τοῦ αὐτοῦ τυγχάνων προφήτου, ἀνατροπὴν τοῦ Μωσέως νόμου εἰσάγει διὰ τῆς τῶν θουσιῶν παραίτησεως ὥστε καὶ ἐν ταῦτῳ τὴν ἀκολουθίαν δεῖκνυσθαι τῆς τῶν ἐμφερομένων διανοίας. Διὰ τί δὲ μετατίθεται ὁ μθ' ἐκ τῆς τῶν προκειμένων συναφείας, προτέτακται δὲ τῆς ἐν τῷ ν' ψαλμῷ ἐξομολογήσεως, ἐν τοῖς εἰς αὐτὸν τεθεωρημένοις ἡμῖν προδιειληπται.

## Autoren der Alten Kirche

Den gleichen Psalmüberschriften – Asaf wird hier übrigens als eigener Prophet benannt – entnimmt Eusebius somit eine gleichzeitige inhaltliche Nähe, die sich hier seiner Meinung nach in dem von Gott gesprochenen Urteil über die Erde ausdrückt. Der θεός θεῶν aus Ps 49,3LXX, der sichtbar kommen wird, ist demzufolge derjenige, der in Ps 81,8LXX aufgefördert wird, das Urteil über die Erde zu sprechen. Unter welchen Umständen das geschieht, ist nach Eusebius' Meinung in Ps 49,3LXX durch die Zeichen von Feuer und Sturm ausgedrückt. In einem strengen Sinne werden zwar keine eindeutigen Identifizierungen zwischen beiden Psalmen vorgenommen, aber es scheint offenkundig, dass Eusebius hier in beiden Fällen Gott-Vater meint. Dennoch haben die von ihm gezogenen inhaltlichen Verbindungen mitunter auch als problematisch zu gelten, denn wie verträgt sich dieses Verständnis mit seinem zuvor dargelegten Kommentar zu Ps 81,8LXX, in dem er notiert:

„Deshalb sagt er zusätzlich (...)“. <sup>523</sup>

Es wäre infolgedessen zu fragen, ob Jesus Christus das (Gott-Vater-)Epitheton θεός θεῶν zukommen kann. Als einer näheren Untersuchung wert hat nämlich in diesem Zusammenhang eine Bemerkung des Eusebius zu gelten, die sich in seinem Vorwort zum zehnten Asaf-Psalme, mit dem Ps 82 gemeint ist, findet. Als Ausgangspunkt dient ihm Ps 79,18LXX,<sup>524</sup> den er als Ankündigung der Fleischwerdung des Sohnes versteht. Damit man den Sohn jedoch nicht als einen einfachen Menschen wie viele andere begreife, spreche Ps 82,1 (explizit) von ihm als Gott.<sup>525</sup> Zu dem Zweck, dass sich nun aber nicht irgendjemand über die Rede von Christus als „Gott“ – gerade vor dem Hintergrund der Allein-

<sup>523</sup> Ebd. in Ps 81,8LXX comm. (23, 989A–B): Διὸ ἐπιλέγει Ἀνάστα, ὁ Θεός, κρίνον τὴν γῆν, ὅτι σὺ κληρονομήσεις ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι. Τίς δὲ ἐστὶν ὁ κληρονομήσας ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι, μὴ ἐρώτα, τὸ δὲ πρῶγμα ἐξέταξε, καὶ εὐρήσεις οὐδὲ ἄλλον ἢ τὸν Χριστὸν τοῦ Θεοῦ πρὸς ὃν λέλεκτο ὑπὸ τοῦ Πατρὸς Υἱός μου εἰ σὺ ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Αἴτησαι παρ' ἐμοῦ, καὶ δώσω σοι ἔθνη τὴν κληρονομίαν σου, καὶ τὴν κατάσχεσίν σου τὰ πέρατα τῆς γῆς.

<sup>524</sup> LXX.Ra<sup>2</sup>, II 88: ... γενηθήτω ἡ χεὶρ σου ἐπ' ἄνδρα δεξιᾶς σου καὶ ἐπὶ υἱὸν ἀνθρώπου ὃν ἐκραταίωσας σεαυτῷ ... .

<sup>525</sup> Eus., in Ps 81LXX comm. praef. (PG 23, 832D): Εἴτ' ἐπειδὴ τὸν Χριστὸν τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ πρὸ τούτου ἄνδρα ὠνόμασε δεξιᾶς αὐτοῦ καὶ Υἱὸν ἀνθρώπου κεκραταιωμένον, τὴν ἑνσαρκον αὐτοῦ παρουσίαν σημήνας, ἵνα μὴ τις ἀ-

## Frühchristliche Rezeptionen

herrschaft („Monarchie“) Gottes – wundere (eigtl.: erschreckt werde), spreche der Psalm an dieser Stelle (sozusagen bewusst) von mehreren Göttern, um nicht zu zögern, auch den Sohn Gottes „Gott“ zu nennen.<sup>526</sup> Eusebius scheint diesen Passus wohl vor dem Hintergrund der Psalmzitation im Johannesevangelium verfasst zu haben,<sup>527</sup> denn nachfolgend verwendet er für den Nachweis der Rechtmäßigkeit der Applikation des Gottstitels – bei Johannes war es hingegen der *Sohn*-Gottes-Titel – auf Christus den bereits aus der entsprechenden johanneischen Perikope bekannten Schluss *a minore ad maius*.<sup>528</sup> Seine Rede vom *λόγος περι μοναρχίας* deutet demzufolge offenkundig an,<sup>529</sup> dass Eusebius die Göttlichkeit im vollen Sinne des Wortes nur dem Vater zugestehen wollte (daher wäre eine Applikation des Epithetons *θεός θεῶν* auf den Sohn problematisch) und hinsichtlich der Trinität in einer „concezione gerarchica“<sup>530</sup> dachte, die es zuließ, von der Göttlichkeit des Sohnes nur in einem abgeleiteten Sinne zu sprechen<sup>531</sup> – ein Gedanke, der in Eusebius' Psalmkommentar einen bemerkenswerten Widerhall zu finden scheint:

„Das Wort Gottes selbst nun (...)“. <sup>532</sup>

τὸν ψιλὸν ὑπολάβοι ἄνδρα καὶ τοῖς πολλοῖς ὅμοιον, θεολογεῖ αὐτὸν ἐν τοῖς μετὰ χεῖρας φήσας Ὁ Θεὸς ἔστι ἐν συναγωγῇ θεῶν.

<sup>526</sup> Ebd.: Καὶ ὅπως μὴ ταραχθεῖη τις εἰς τὸν περὶ μοναρχίας λόγον, Θεὸν ἀκούων τὸν Χριστὸν τοῦ Θεοῦ, εἰκότως καὶ πλείονας θεοὺς ὀνομάζει τοὺς διὰ τῶν ἑξῆς κατηγορουμένους, μονονουχὶ παρακελευόμενος μὴ ἀποκνεῖν καὶ τὸν Ὑῖὸν Θεοῦ Θεὸν ἀποκαλεῖν.

<sup>527</sup> So auch ARTIOLI, CTePa 177, 18 Anm. 10. Ein weiterer Hinweis, der diese These stützt, ist die Tatsache, dass sich in dem Kommentar zu Ps 82 Joh 10,33–36 auch explizit zitiert findet. Vgl. Eus., ebd. in Ps 81,2f.LXX comm. (23, 985A).

<sup>528</sup> Vgl. ebd. in Ps 81LXX comm. praef. (23, 832D–833A). Für den Argumentationschluss s. o. 4.1.3.

<sup>529</sup> Zum ‚Monarchie‘-Gedanken bei Eusebius vgl. auch PETRI, CTePa 176, 35–39, die ebd. 38f. ebenfalls auf den Zusammenhang mit Ps 81LXX aufmerksam macht.

<sup>530</sup> CURTI, Eusebiana 73.

<sup>531</sup> Es lässt sich in der Tat feststellen, dass Eusebius, wenn man jedenfalls seinen Sprachgebrauch bezüglich Gott-Vater und -Sohn im Psalmkommentar voraussetzt, einem Subordinationismus offenbar näher stand als der nizänischen Vorstellung von der Wesensgleichheit von Vater und Sohn, obwohl er die Verurteilung des Arius offiziell unterzeichnete. Vgl. ebd. 71 f.

<sup>532</sup> Eus., in Ps 81,2f.LXX comm. (PG 23, 985B–C): Αὐτός οὖν ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος,

## Autoren der Alten Kirche

Da Gott demgemäß derjenige ist, der sich ἐπέκεινα τῶν ὄλων befindet, kann er unter keinen Umständen in einer Versammlung von Menschen stehen, die zwar Götter genannt werden, aber in Wirklichkeit keine wahren Götter sind. In der Tat scheint Eusebius die Götterversammlung aus Ps 82,1 vor dem Hintergrund des Passus im Johannesevangelium zu verstehen (Menschen, die als Götter angesprochen werden), der ja auch unmittelbar vorher zitiert wird. Folglich kann hier nur der Sohn gemeint sein, dem es gegenüber dem Vater möglich ist, (vom Himmel) herabzukehren (κατάγειν), um zwischen den Menschen zu stehen und sich hinzugeben (ὑποτίθεσθαι).<sup>533</sup> In diesem Zusammenhang sei abschließend noch auf Eusebius' Bemerkung verwiesen, dass es zu Gott keine ἰσότημοι geben könne, obgleich sie von ihm an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt wird. Es drängt sich nämlich die Frage auf, ob denn der Sohn ein ἰσότημος in Bezug auf Gott-Vater sein kann. Im Sinne des eusebianischen ‚Monarchie‘-Gedankens wäre die Frage auf den ersten Blick sicher zu verneinen, dennoch steht dem Sohn, wie oben klar dargelegt wurde, die Bezeichnung „Gott“ zu. Insofern wäre er zwar ein ἰσότημος, aber er bleibt doch „inferiore al vero Dio, che è il Padre“<sup>534</sup>.

Vor den eigentlichen inhaltlichen Überlegungen zu Ps 82 seien an dieser Stelle noch ein paar kurze Gedanken zur exegetischen Arbeitsweise des Eusebius gestattet,<sup>535</sup> die bis *dato* noch keine adäquate Würdigung erfahren hat. Wenngleich er (bspw. gegenüber Origenes) keine ‚sys-

---

μορφὴν δούλου λαβὼν, καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, ἔστη ἐν συναγωγῇ θεῶν, καὶ μέσος τῶν ἐν ἀνθρώποις ὀνομασθέντων θεῶν γεγονώς, ἔκρινεν αὐτούς, ὀπηνίκα πρὸς αὐτούς ἔλεγεν Ὁ λόγος ὃν ἐλάλησα πρὸς ὑμᾶς, αὐτὸς ὑμᾶς κρίνει. Καὶ μᾶλλον οὕτω πρόπει ἂν ἐκδέχεσθαι τὴν παροῦσαν Γραφὴν, ἢ νομίζεσθαι τὸν ἐπέκεινα τῶν ὄλων Θεόν, αὐτὸν τὸν Πατέρα, ἐν τούτοις εἰσάγεσθαι μεταξύ θεῶν ἑτέρων ἐστῶτα. Οὐτε γὰρ ἰσοτίμους αὐτῷ τινὰς εἶναι ὑπονοεῖν θέμις, οὔτε αὐτὸν εἰς τοσοῦτον καταγαγεῖν, ὡς μέσον ἀνθρώπων παρεῖναι καὶ ἐστάναι ὑποτίθεσθαι. Ταῦτα δὲ πάντα ἂν ἀρμόζοι τῷ Χριστῷ τοῦ Θεοῦ ὃς δὴ φάσκων Ἔως τότε κρίνετε ἀδικίαν, καὶ πρόσωπα ἀμαρτωλῶν λαμβάνετε;

<sup>533</sup> Eigtl.: „um sich darunter zu legen“, was hier wohl im Sinne einer Hingabe Jesu an die Menschen zu verstehen ist. ARTIOLI, CTePa 177, 130, lässt den Infinitiv an dieser Stelle unübersetzt.

<sup>534</sup> CURTI, Eusebiana 74.

<sup>535</sup> Eine profunde Analyse des eusebianischen Exegesevokabulars innerhalb des Psalmskommentars findet sich ebd. 215–235.

## Frühchristliche Rezeptionen

tematische‘ Abhandlung über die Auslegung der Schrift verfasst hat, lassen sich doch folgende ‚Grundlinien‘ skizzieren, die sich im Wesentlichen aus den Ausführungen gewinnen lassen, die Eusebius en passant in den *Eclogae propheticae*, in der später entstandenen und nur zu Teilen erhaltenen *Demonstratio evangelica* sowie in den *Commentarii in Psalmos* selbst vornimmt.<sup>536</sup> Beeinflusst durch die origeneisch-alexandrinische ‚Lehre‘ vom mehrfachen Schriftsinn zeigt Eusebius einen Sensus für die grundsätzliche Unterscheidung zwischen literaler und allegorischer Auslegung.<sup>537</sup> Die *Eclogae propheticae* zeigen in diesem Zusammenhang deutlich seine Präferenz für ein allegorisches Schriftverständnis, durch das sich die Schrift i. d. R. auf angemessenere Weise *κατὰ διάνοιαν* verstehen lasse als *κατὰ τὴν λέξιν*.<sup>538</sup> Diese Verhältnisbestimmung erfährt in der *Demonstratio evangelica* insofern eine Modifizierung, als sich dort keine tatsächliche Bevorzugung einer der genannten Auslegungsarten findet, so dass man von einem „equilibrio“<sup>539</sup> zwischen beiden sprechen könnte. Gleichwohl grenzt Eusebius sich bereits dort von einem radikalen Literalismus jüdischer Provenienz ab, der ein über den Wortlaut hinausgehendes Verständnis der Schrift *per se* ausschließt.<sup>540</sup> Er selbst hingegen optiert in den *Commentarii in Psalmos* zwar primär für ein literal-historisches Schriftverständnis, das sich zudem u. U. mit apologetischen Motiven verbinden konnte,<sup>541</sup> schließt demgegenüber aber ein allegorisches unter keinen Umständen aus.<sup>542</sup>

<sup>536</sup> Das Folgende im Wesentlichen nach ebd. 181–213.

<sup>537</sup> Ein differenzierenderer Sprachgebrauch (hinsichtlich des mehrfachen Schriftsinns) scheint sich bei Eusebius nicht zu finden, so dass i. d. R. immer von der genannten basalen Unterscheidung als „formula bipartita“ (ebd. 197) auszugehen ist. Er verwendet zwar mitunter die *termini technici* für einen moralischen Sinn der Schrift, doch scheint er diese immer synonym zu denen zu verwenden, die einen allegorischen Sinn anzeigen.

<sup>538</sup> Eus., ecl. proph. IV 1 (PG 22, 1196C).

<sup>539</sup> Vgl. PETRI, CTepA 176, 30.

<sup>540</sup> Vgl. Eus., dem. ev. VII 1,123 (GCS Eus. 6, 321).

<sup>541</sup> SIMONETTI, *Biblical Interpretation* 58: „The *Commentary on the Psalms* reveals the same fusion of historical and apologetic interests: again passing over the *typoi* of the Old Testament in favour of the *logoi*, Eusebius can interpret very many of the Psalms as prophecies which have found effective fulfilment only in Christ ...“ (Hervorhebungen im Original).

<sup>542</sup> Vgl. Eus., in Ps 80,17LXX comm. (PG 23, 981B). Vgl. ferner CARLETON PAGET,

## Autoren der Alten Kirche

Eusebius' inhaltliche Auslegung von Ps 82, die nun im Folgenden (in Auswahl) im Fokus stehen soll, setzt zunächst vor dem Hintergrund der Lektüre von Ps 81 ein:

„Gott trat auf in (der) Versammlung (der) Götter (...)\*. Das Wort vor diesem klagt zwar das ganze Volk der Juden an,<sup>543</sup> indem Gott deutlich sagt (...)\*.“<sup>544</sup>

Die Anklage, die er in Ps 81 gegenüber dem jüdischen Volk ausgesprochen sieht, setzt sich demnach seiner Meinung nach insofern im vorliegenden Psalm fort, als nun die Vorsitzenden dieses Volkes, die er mit den Herrschern und Richtern identifiziert,<sup>545</sup> angesprochen werden:<sup>546</sup>

„Aber der (Psalm) (...)\*.“<sup>547</sup>

Christian Exegesis 535 f., sowie das Fazit bei SIMONETTI, ebd. 59: „The Commentary [on the Psalms; CGU] of Eusebius, full, but not excessive; christological, but not forced; historical, but not heavy; was compiled to meet of the tastes of the period, and achieved great prominence.“ (Hervorhebung im Original).

<sup>543</sup> ARTIOLI, CTePa 177, 127, fasst *κατηγορεῖ* offenbar als historisches Präsens auf und übersetzt imperfektisch („accusava“).

<sup>544</sup> Eus., in Ps 81,1LXX comm. (PG 23, 981C): Ὁ Θεὸς ἔστη ἐν συναγωγῇ θεῶν, ἐν μέσῳ δὲ θεοῦ διακρίνει. Ὁ μὲν πρὸ τούτου λόγος κατηγορεῖ τοῦ παντός Ἰουδαίων λαοῦ, σαφῶς τοῦ Θεοῦ φάσκοντος *Ὁὐκ ἤκουσεν ὁ λαὸς μου τῆς φωνῆς μου, καὶ Ἰσραὴλ οὐ προσέσχε μοι. Καὶ ἐξάπέστειλα αὐτοὺς κατὰ τὰ ἐπιτηδεύματα τῆς καρδίας αὐτῶν καὶ πάλιν Εἰ ὁ λαὸς μου ἤκουσέ μου, Ἰσραὴλ ταῖς ὁδοῖς μου εἰ ἐπορεύθη ἐν τῷ μηδενὶ ἂν τοὺς ἐχθροὺς αὐτῶν ἐταπεινώσω.*

<sup>545</sup> Später werden diese Vorsitzenden bzw. Vorstehenden des Volkes auch mit Priestern und Hohepriestern identifiziert (*ἱερέας δηλαδὴ καὶ ἀρχιερέας*; ebd. [23, 984A]).

<sup>546</sup> Einen etwaigen Antijudaismus im eusebianischen Denken diskutiert ARTIOLI, CTePa 176, 21–28. In diesem Zusammenhang sollte man sich jedoch nicht nur auf den Psalmkommentar stützen, sondern mehrere Schriften des Eusebius heranziehen, wie es bei ULRICH, Euseb, vorgenommen wurde. Vgl. insbes. ebd. 271–276 für Ulrichs eher ausgewogenes Urteil bezüglich der Rolle der Juden in der Theologie Eusebius'.

<sup>547</sup> Eus., in Ps 81,1LXX comm. (PG 23, 981C–D): Ὁ δὲ μετὰ χεῖρας ἀκολούθως ἐκείνους τῶν προέδρων τοῦ λαοῦ κατηγορεῖ ὡς πρὸς ἄρχοντα γούν καὶ κριτὰς ἀποτείνεται λέγων Ἔως πότε κρίνετε ἀδικίαν, καὶ πρόσωπα ἁμαρτωλῶν λαμβάνετε; Κρίνατε πτωχὸν καὶ ταπεινὸν, ὄρφανὸν καὶ πένητα δικαίωσατε. Ἐἴτα ἐπιλέγει Ἐγὼ ταῦτα παρεκλελυμένην οἱ δὲ οὐκ ἔγνωσαν οὐδὲ συνήκαν, ἐν σκότει διαπορεύονται. Den Bezug auf die jüdischen ἄρχοντες stellt Eusebius zudem bereits ebd. in Ps 81LXX comm. praef. (23, 832C) her: Θεοὺς εἰσάγει καὶ Θεὸν ἐν μέσῳ θεῶν διακρίνοντα τοὺς ὀνομασμένους θεοὺς ἐν τούτοις

## Frühchristliche Rezeptionen

Eusebius' Auslegungsvorschlag deutet die in Ps 82 dargelegte Szenerie folglich als ein Gericht über menschliche Herrscher und Richter, denen das Verkünden unrechter Urteile sowie die Bevorzugung von Sündern angelastet wird. Sein Ansatz entspricht damit dem alternativen Interpretationsansatz zur religionsgeschichtlichen Deutung des Psalms vom Tod der Götter.<sup>548</sup> Warum aber kann im Hinblick auf diese Herrscher bzw. Richter von „Göttern“ gesprochen werden? Nach Eusebius ist darauf keine eindeutige Antwort zu geben: Den Vorsitzenden des Volkes könne dieses Epitheton entweder wegen der Ehre zukommen, die das Volk ihnen zuteilwerden lasse (Möglichkeit 1), oder aufgrund der Tatsache, dass ihre richterliche Macht eine von Gott(!) übernommene Aufgabe sei (Möglichkeit 2).<sup>549</sup> Diese Beobachtung im Hinblick auf die von Gott empfangene Ehre (mit der Konsequenz der Anrede „Gott“) wird von Eusebius später in seiner Auslegung von Ps 82,6f. wieder aufgenommen, und er exemplifiziert sie anhand der Person des Mose (der für den Pharaon ja zu *einem* Gott wurde) sowie anhand der Apostel, Propheten und anderer Diener Gottes.<sup>550</sup> Für Eusebius kommen jedoch noch zwei weitere Möglichkeiten in Betracht, von denen die erste auf der im Namen der Sohnschaft empfangenen Ehre beruht (Möglichkeit 3), die zweite hingegen auf dem Abbildcharakter des Menschen gegenüber Gott (Möglichkeit 4).<sup>551</sup> Es hat an dieser Stelle zumindest als fraglich zu gelten, ob Eusebius im Rahmen der hier genannten υἱοθεσία-Vorstellung eine christologische Deutung bietet oder nicht. Der weitere Verlauf des Kommentars könnte darauf deuten, wie im Folgenden noch zu zeigen sein

---

ὁ Ἀσάφ ἀναγκαίως ἐπειδὴ γὰρ διὰ τῶν ἔμπροσθεν τοῦ παντός Ἰουδαίων ἔθνους κατηγορεῖ, ἀκολούθως ἐπὶ τοῦ παρόντος τοὺς παρ' αὐτοῖς ἄρχοντας ἰδίως ἐλέγχει.

<sup>548</sup> Vgl. bereits Anm. 286 (Kap. 2).

<sup>549</sup> Eus., in Ps 81, ILXX comm. (PG 23, 981D): Θεοὺς δὲ αὐτοὺς ἀποκαλεῖ, ἦτοι διὰ τὴν τιμὴν ἣν ἀπένεμεν αὐτοῖς ὁ λαός οὕτω μετὰ πλείστου φόβου καὶ τιμῆς προσίων αὐτοῖς ὡσεὶ καὶ αὐτῷ τῷ Θεῷ ἢ ἐπειδὴ περὶ χώραν Θεοῦ ἐπεῖχον τὸ κρίνειν ἀναδεδεγμένοι, κολάζοντές τε καὶ τιμωροῦμενοι τοὺς ἀδικούντας κατὰ τὸν παρ' αὐτοῖς νόμον ...

<sup>550</sup> Vgl. ebd. in Ps 81,6f. LXX comm. (23, 988B–C).

<sup>551</sup> Ebd. in Ps 81, ILXX comm. (23, 981D–984A): ... ἢ διὰ τὸ τε τιμῆσθαι αὐτοὺς ὑπὸ τοῦ Θεοῦ τῷ τῆς υἱοθεσίας ὀνόματι, ὡς λέγεσθαι περὶ αὐτῶν Ἰούδης ἐγέννησα καὶ ὑψωσα ἢ διὰ τὸ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεοῦ γεγονέναι διὰ τὴν ἐν ἀνθρώποις νοερὰν καὶ λογικὴν οὐσίαν.

## Autoren der Alten Kirche

wird. Durch das beigebrachte Zitat aus Jes 1,2 ließe sich die Ehre jedoch auch als lediglich von Gott gegebene (an das Volk Israel) auffassen, ohne dass dafür an die Inkarnation des Sohnes gedacht werden müsste. Die Redeweise von den „Söhnen des Höchsten“ in Ps 82,6 würde diese These zudem stützen. Interessanter nimmt sich demgegenüber die vierte Verständnismöglichkeit aus. Das Geschaffensein nach dem Abbilde Gottes erinnert offenkundig an die Erzählung in Gen 1–3, die für Eusebius an dieser Stelle im Hintergrund eine Rolle gespielt haben muss. Die Ehre, als Mensch „Gott“ genannt zu werden, wäre dann nicht mehr durch die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk gekennzeichnet, sondern stütze sich auf die Vorstellung einer abbildhaften Schöpfung durch Gott.

Ob unter dem „Gott“ aus Ps 82,1 aber tatsächlich Gott-Vater zu verstehen ist, scheint das erste Mal an dem Punkte fraglich zu werden, an dem Eusebius von dem „Wort Gottes“ spricht, das die Versammlung der Götter richtet.<sup>552</sup> In Hinblick auf dieses „Wort Gottes“ fährt er nun fort:

„Aber er urteilt auch (...)“.<sup>553</sup>

Mit dem Hinabsteigen zu denen, die gerichtet werden (*συγκαταβαίνων τοῖς κρινομένοις*), wird auf Christus, den Sohn Gottes, als Richter angespielt, der sowohl diejenigen richtet, die der Rettung würdig sind, als auch die, die es offenkundig nicht sind (*κρίνων τοὺς ἀξιούς σωτηρίας καὶ τοὺς μὴ τοιούτους*). Zeigt sich an dieser Stelle demzufolge ein eschatologisches Verständnis der Psalmszenerie, auch wenn hier im Griechischen fast durchweg präsentisch formuliert wird? Dem ersten Eindruck nach scheint es sich so zu verhalten. Christi Auftreten als Richter (über den genauen Zeitpunkt ist nichts gesagt) findet in diesem Zusammenhang offenbar in einer gewissen ‚(er)mahnenden‘ Absicht statt:

<sup>552</sup> Ebd. (23, 984A–B): Κρίνων δὲ οὗτος ὁ Θεός, δηλαδὴ ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, καὶ διακρίνων τὴν λεγομένην συναγωγὴν τῶν θεῶν ...

<sup>553</sup> Ebd. (23, 984B): Ἀλλὰ καὶ διακρίνει, κρίνων τοὺς ἀξιούς σωτηρίας καὶ τοὺς μὴ τοιούτους. Κρίνει δὲ οὐκ ἐπηρμένως, οὐδὲ τυραννικῶς, ἐν ὕψει τε προκαθεζόμενος, ἀλλὰ συγκαταβαίνων τοῖς κρινομένοις, μέσος αὐτῶν ἵσταται, ὁμοιούμενος αὐτοῖς τῷ σχήματι δι’ οὗ ἀνείληφεν ἀνθρώπου. Ἐντεῦθεν τε ἤδη προλαβὼν ἀποτείνεται σωφρονίζων τοὺς μέλλοντας κρίνεσθαι, καὶ προφυλαττόμενος αὐτοὺς πρὸς τὸ μὴ περιπεσεῖν τῇ τῆς κρίσεως τιμωρίᾳ, προκατορθῶσαι δὲ καὶ προφυλάξασθαι διὰ τῶν προσαγομένων αὐτοῖς ἐλέγχων.

## Frühchristliche Rezeptionen

Nicht nur sollen die Menschen durch ihn als Richter zur Vernunft gebracht werden, sie sollen sich sogar in Acht nehmen vor Beweisen (ἔλεγχου), die gegen sie selbst angeführt werden.<sup>554</sup> Es scheint sich hier daher wohl um das Auftreten Christi als Richter beim endzeitlichen Gericht zu handeln, der diejenigen, die gerichtet werden (sind etwa jetzt nur die gemeint, die der Rettung würdig sind?), vor einem *leichtfertigen* Fallen unter ein strafendes Urteil bewahrt. Diese doch recht deutliche eschatologische Perspektive kommt schließlich im weiteren Verlauf des Kommentars noch stärker durch, wenn Eusebius bezüglich Ps 82,4 f. ausführt:

„Deshalb sagt er zusätzlich (...)“.<sup>555</sup>

Die futurischen Verbformen (λεχθήσεται; παραστήσονται; λόγον δώσοντες; ἔσται; ποιήσεται) stützen die These von der Rede vom Endgericht nun deutlich stärker. Die eingangs des Zitats angeführten Mahnungen aus Ps 82,3 f., die in erster Linie ja ein Sichhinwenden der Richter zu den *personae miserae* einfordern, dienen nun einem Appell an Menschen generell (möglicherweise auch nur an Christen, da Eusebius in der ersten Person Plural spricht), denen daraus insofern ein Nutzen zuteilwerden

<sup>554</sup> ARTIOLI, CTēPa 177, 129, übersetzt diese etwas diffizile Passage wie folgt: „Per questo, per prima cosa [il Verbo di Dio; CGU] si rivolge a quelli che dovranno essere giudicati per indurli a saggezza, perché si guardino dal cadere sotto il castigo nel giudizio, perché si correggano, perché badino a guardarsi dai motivi di accusa che vengono esposti.“

<sup>555</sup> Eus., in Ps 81,4 f. LXX comm. (PG 23, 985D–986A): Διὸ ἐπιλέγει Κρίνατε πτωχὸν καὶ ὀρφανὸν, ταπεινὸν καὶ πένητα δικαιώσατε. Ἐξέλεσθε πένητα, καὶ πτωχὸν ἐκ χειρὸς ἀμαρτωλοῦ ῥύσασθε. Ἐὰν μὲν οὖν τούτων ἀκροώμενοι παιδευόμεθα καὶ τὰ παραγγέλματα φυλάττομεν, τῆς ἐκ τῶν λόγων ὠνάμεθα ὠφελείας. Ἐπεὶ καὶ ἡμῖν λεχθήσεται Οὐκ ἔγνωσαν, οὐδὲ συνήκαν, ἐν σκότει διαπορεύονται. Τί δὲ οὐκ ἔγνωσαν οὐδὲ συνήκαν, ἢ ὅτι ὅσον οὐπω καὶ αὐτοὶ παραστήσονται τῷ βήματι τοῦ Θεοῦ, λόγον δώσοντες περὶ ὧν οὐ δικαίως ἔκριναν; Οἱ δὲ μὴ πρὸ ὀφθαλμῶν θέμενοι τὴν κρίσιν τοῦ Θεοῦ ἐν σκότει διαπορεύονται, τῷ τῆς ἀγνοίας σκότῳ τὰ τῆς ψυχῆς αὐτῶν ὄμματα πληρώσαντες. Διὸ προσήκει, τῷ τοῦ λόγου φέγγει φωτιζομένους, ἢ μὴ κρίνειν, μνημονεύοντας τοῦ εἰρηκότος Μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε ἢ εἰ ἀνάγκη ποτὲ κρίνειν, κατὰ τὸ δικαιοτάτον τοῦτο ποιεῖν καὶ ἐλέγχειν τοὺς ἀμαρτάνοντας, κἂν δέοι ὑπὲρ ἀληθείας θνήσκειν, πεπεισμένους ἀκριβῶς, ὅτι πάντων ἔσται συντέλεια καὶ μεταβολὴ ἐπὶ τῇ καθολικῇ κρίσει τοῦ Θεοῦ, ἣν ποιήσεται διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ ...

## Autoren der Alten Kirche

könnte, sofern sie dieses Wort in der Praxis beachteten und sich somit von ihm erleuchten ließen (τῷ τοῦ λόγου φέγγει φωτιζομένους). Jeder also, der in irgendeiner Weise – nicht nur *qua* Amt und Funktion – über andere Personen richtet, sollte dieser Forderung eingedenk sein. Wenn es jedoch einmal erforderlich sein sollte, ein Urteil zu sprechen, so habe dies κατὰ τὸ δικαιοτάτον zu geschehen, im Bewusstsein der Tatsache, im umfassenden Gerichte Gottes dafür Rechenschaft ablegen zu müssen.

Dieses Bevorzugen gewisser Personengruppen beim Gericht und das damit notwendig verbundene Unterdrücken anderer – darin war ja der wesentliche Vorwurf gegenüber den Richtern zu sehen – scheint im Psalmkommentar zudem ferner durch eine ‚Alltagsnotiz‘ aus der ‚kirchlichen‘ Praxis ausgedrückt zu sein:

„Nicht zu jenen allein sprach er (...)“.<sup>556</sup>

Hier spiegelt sich möglicherweise eine Erfahrung des Eusebius (in seiner Eigenschaft als Bischof) aus konstantinischer Zeit,<sup>557</sup> in der sich Personen der Oberschicht dem Christentum zuwandten und dies möglicherweise nur aus politischen Gründen taten, um sich dadurch persönliche Vorteile zu verschaffen. Dieser relativ ‚laxe‘ Umgang gegenüber Reichen, die sich offenbar selbst nach größten Verfehlungen der Kirche zuwandten (πλουσίων δὲ τὰ μέγιστα ἐξαμαρτανόντων), stände dann in einem krassen Gegensatz zu einer strengeren Praxis, die man offenbar gegenüber Bedürftigen pflegte.<sup>558</sup>

<sup>556</sup> Ebd. in Ps 81,2f.LXX comm. (23, 985C–D): ... οὐ πρὸς ἐκείνους μόνους οἷς παρὼν ὠμίλει, ἀλλὰ καὶ πρὸς πάντας εἶποι ἂν ταῦτα, τοὺς τὴν ἐξουσίαν τοῦ κρίνειν ἐτέρους εἰληφότας. Μέμφεται δὲ εἰκότως τοὺς καθυποκρινομένους μὲν τὰ τῶν πλουσίων πρόσωπα, καταπονοῦντας δὲ τοὺς πένητας δέον τῷ τῆς δικαιοσύνης ζυγῷ δικάζειν, μνημονεύοντας φάσκοντος νόμου Οὐ λήψη πρόσωπον ἐν κρίσει. Nunὶ δὲ πολλάκις καὶ ἡμεῖς ἐπὶ μὲν τῶν πενήτων πταιόντων σμικρὰ τινα ἀπότομοι γιγνόμεθα κριταί, καὶ ἀπαραίτητοι ἐν ταῖς κατ’ αὐτῶν ἀποφάσεσι πλουσίων δὲ τὰ μέγιστα ἐξαμαρτανόντων, ἔπειτα παραβαλλόντων εἰς τὴν Ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ, πρόσωπα λαμβάνομεν ...

<sup>557</sup> Zum Entstehungszeitraum des Psalmkommentars vgl. Anm. 513 (in diesem Kap.).

<sup>558</sup> Durch die isolierte Behandlung des Abschnittes an dieser Stelle kann nicht weiter geklärt werden, worauf Eusebius hier *in concreto* anspielt. Es wäre ggf. nach

## Frühchristliche Rezeptionen

Wegen des eklatanten Fehlverhaltens der Richter (und Herrscher sowie aller Menschen, die in irgendeiner Art über Menschen ein Urteil sprechen), denen das Epitheton „Gott“ bzw. „Götter“ zugestanden wurde, werden diese nun sterben wie Menschen und wie einer der Herrschenden fallen (vgl. Ps 82,7). Obzwar nicht explizit im Text identifiziert, scheint für Eusebius an dieser Stelle doch eine Anspielung auf den Teufel vorzuliegen,<sup>559</sup> der selbst einmal der göttlichen Ehre für würdig erachtet wurde, da er als einer von den herrschenden Engeln bei Gott war. Weil er aber von einer verderblichen Gesinnung Gebrauch machte (und daher nicht *von Natur aus* als schlecht einzustufen ist), sei er von seinem Platz im Himmel gefallen.<sup>560</sup> Dieses Verhalten spiegele sich daher in den Richtern (bzw. Menschen) wider:

„Irgendwelche so Beschaffenen (...)“.<sup>561</sup>

Konsequenterweise, so Eusebius, bitte Ps 82,8 abschließend um Christi Auftreten als gerechter Richter (in der Endzeit), das sich jedoch nicht mehr nur auf die Herrscher und Richter des Volkes der Juden beziehe, sondern sich auf alle Völker erstrecke:

„Erhebe dich, Gott, richte (...)“.<sup>562</sup>

---

etwaigen Parallelen in anderen Schriften zu suchen, um diese ‚Alltagsnotiz‘ genauer kontextualisieren zu können.

<sup>559</sup> Vgl. auch wiederholend Anm. 505 (in diesem Kap.).

<sup>560</sup> Eus., in Ps 81,6 f.LXX comm. (PG 23, 988D): Ὡς γὰρ ἦν ποτε ὁ διάβολος τιμῆς ἡξίωμένος παρὰ τῷ Θεῷ καὶ τῶν ἐν οὐρανοῦς ἀρχοντικῶν ἀγγέλων εἰς εἴτα μοχθηρᾷ προαιρέσει χρησάμενος ἀποπέπτωκε τῆς αὐτοῦ χώρας ...

<sup>561</sup> Ebd. (23, 988D–989A): ... τοιοῦτοί τινες καὶ ὑμεῖς γεγόνατε, οὐκ ἐκ φύσεως ὄντες κακοὶ, χρησάμενοι δὲ οὐκ ἀγαθῇ τῇ προαιρέσει. Διὸ τὰ μὲν παρ’ ἐμοῦ εἰς Θεοῦ τιμὴν ὑμᾶς ἐκάλει ὑμεῖς δὲ τὸν ἄρχοντα τῆς πτώσεως μιμησάμενοι, ὡς εἰς τῶν ἀρχόντων καὶ αὐτοὶ πίπτετε.

<sup>562</sup> Ebd. in Ps 81,8 LXX comm. (23, 989A–B): Ἀνάστα, ὁ Θεός, κρίνον τὴν γῆν, ὅτι σὺ κληρονομῆσεις ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι. Σφόδρα ἀκολούθως διὰ τοῦ πρὸ τούτου ψαλμοῦ κατηγορήσας ὁ λόγος τοῦ παντός Ἰουδαίων ἔθνους, καὶ διὰ τοῦ μετὰ χεῖρας δὲ ὡσαύτως τῶν ἀρχόντων τοῦ λαοῦ κατηγορίαν πεποιημένος, διαλλαγὴν αἰτεῖ καὶ ἐπιφάνειαν εὐχεται γενέσθαι οὐκέτι τῷ Ἰουδαίων ἔθνεσι, ἀλλὰ πᾶσι τοῖς ἔθνεσι. Διὸ ἐπιλέγει Ἀνάστα, ὁ Θεός, κρίνον τὴν γῆν, ὅτι σὺ κληρονομῆσεις ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι. Τίς δὲ ἐστὶν ὁ κληρονομῆσας ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι, μὴ ἐρώτα, τὸ δὲ πρᾶγμα ἐξέταξε, καὶ εὐρήσεις οὐδὲ ἄλλον ἢ τὸν Χριστὸν τοῦ Θεοῦ πρὸς ὃν λέλεκτο ὑπὸ τοῦ Πατρὸς Υἱός

## Autoren der Alten Kirche

Die (ohnehin) futurische Formulierung in Ps 82,8 fügt sich an dieser Stelle somit gut in die eschatologische Perspektive ein, die Eusebius dem Psalm abgewinnt. Derjenige, der Erbbesitz erhalten wird in allen Völkern, ist nun nicht mehr Gott selbst, wie es im ursprünglichen Psalmkontext der Fall war, sondern sein Sohn, dem alleine es vorbehalten ist, ein Urteil über die ganze Erde (über alle Völker) zu sprechen – eine Vorstellung, die Eusebius hier zudem deutlich mit der christlichen Auferstehungshoffnung verbindet.

Versucht man nun die umfangreiche und in manchen Punkten nicht immer sofort zu durchschauende eusebianische Kommentierung zu Ps 82 im Rahmen einer Zusammenfassung zu würdigen, wird man hinsichtlich seiner textlichen Ebene sagen können, dass für Eusebius' Auslegung von Ps 82 in fast allen Fällen die griechische Übersetzung der LXX maßgeblich ist,<sup>563</sup> der er auch außerhalb dieses Kommentars i. d. R. immer folgt.<sup>564</sup> Seine Zitate aus den Versionen nach Aquila und Symmachus dienen wohl eher einem rein philologischen Interesse und werden von ihm inhaltlich nicht weiter ausgewertet. Diese Übersetzungen werden ihm über die Hexapla des Origenes zugänglich gewesen sein. Inhaltlich

---

*μου εἰ σύ ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Αἴτησαι παρ' ἐμοῦ, καὶ δώσω σοι ἔθνη τὴν κληρονομίαν σου, καὶ τὴν κατάσχεσίν σου τὰ πέρατα τῆς γῆς. Τοῦτον οὖν διεγείρων τὸν ἐν μέσῳ τῶν θεῶν Θεὸν σπάντα καὶ διελέγξαντα τοὺς προλεχθέντας, ἤδη ποτὲ ἐπὶ πέρασ ἐπαγαγεῖν τὴν πρὸς αὐτὸν ἐπαγγελίαν ὁ παρὼν ἀξιοῦ λόγος φήσας Ἀνάστα, ὁ Θεὸς, κρίνον τὴν γῆν, ὅτι σύ κατακληρονομήσεις ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν. Οἱ μὲν γὰρ προκατηγορηθέντες, φησὶ, κακοὶ γενόμενοι κριταὶ, ἐν σκότῳ διεπορεύθησαν ἐπεὶ δέ σοι πρέπει τὸ δικαίως κρίνειν μόνῳ γὰρ τὴν κρίσιν ὁ Πατὴρ ἔδωκε τῷ Υἱῷ ἤδη ποτὲ σύ αὐτὸς ἀνάστηθι, διὰ τῆς σαυτοῦ ἀναστάσεως τὴν κοινὴν πάντων ἀνθρώπων ἀνάστασιν ποιησόμενος καὶ κρῖνον τὴν γῆν, πάντας δηλαδὴ τοὺς τὴν γῆν οἰκοῦντας ἀνθρώπους. Πρέπει δέ σοι πάντας ἀνθρώπους κρίνειν, ἐπειδὴ σύ κατακληρονομήσεις ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι.*

<sup>563</sup> Nur an wenigen Stellen weicht der von Eusebius zitierte Text vom heutigen Text nach LXX.Gö.Ps<sup>3</sup> ab: Kasuswechsel verbunden mit Umstellung (πτωχῶ καὶ ὀρφανῶ; ebd. in Ps 81,2f.LXX comm. [23, 984C]), Variation durch Hinzufügung (ὡς εἶς τῶν ἀρχόντων καὶ αὐτοὶ πίπτετε; ebd. in Ps 81,6f.LXX comm. [23, 989A]), Verwendung des Simplex statt des Kompositums an zwei Stellen (κληρονομήσεις; ebd. in Ps 81,8LXX comm. [23, 989A]) sowie Hinzufügung einer Konjunktion (ἐπειδὴ; ebd. [23, 989B]).

<sup>564</sup> Vgl. auch CURTI, Eusebiana 206.

## Frühchristliche Rezeptionen

gesehen sieht Eusebius in der Rede von den „Göttern“ zunächst eine Bezeichnung für die Richter und Herrscher des jüdischen Volkes, eine Verständnisrichtung, die im Rahmen dieser Studie bereits bei der Analyse des hebräischen Textes begegnete. Bemerkenswert sind hingegen die von ihm angeführten Motive für die berechtigte Redeweise von diesen Personen als „Göttern“, da sie sich nicht nur auf das von ihnen (anstelle Gottes) ausgeübte Amt beziehen, sondern auch im allgemeineren Zusammenhang einer *υἰοθεσία*-Vorstellung bzw. eines Geschaffenseins nach Gottes Abbild stehen. Insbesondere aufgrund dieses letztgenannten Punktes lässt die Bezeichnung der Menschen als „Götter“ deutlich universaler auffassen (als nur auf Richter und Herrscher).

Eusebius' Psalmverständnis trägt deutlich christologische Züge, und es ist zu vermuten, dass dies in diesem konkreten Fall mit der Zitation des Psalms im Johannesevangelium zusammenhängt, da der entsprechende Passus von ihm explizit zitiert wird. Weil sich die vorliegende Studie der entsprechenden Perikope bereits gewidmet hat und Eusebius hier im Wesentlichen kein neues Verständnismodell bietet,<sup>565</sup> wurde auf den entsprechenden Textabschnitt hier nicht näher eingegangen. Die im Psalm skizzierte Szene von der Versammlung der Götter, in der Gott steht und richtet, ist also nach Eusebius (jedenfalls zunächst) vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung Jesu mit den Juden zu verstehen, von der im Johannesevangelium im zehnten Kapitel berichtet wird.<sup>566</sup> Dass Gott-Vater zudem gar nicht in einer Versammlung von Menschen, die „Götter“ genannt werden, stehen *kann*, da nur er im wirklichen Sinne Gott ist und keine Gleichgeehrten neben sich haben kann, deckt sich mit dem von Eusebius bereits im Vorwort zum dritten Psalmbuch erwähnten Prinzip der ‚Monarchie‘ des Vaters.<sup>567</sup> Diese Auslegung des Psalms (Richter und Herrscher Israels, die als „Götter“ bezeichnet werden, sowie Jesus, der wirklich in ihrer Mitte steht und sie richtet) gibt zwar den groben Deutungsrahmen vor, wird für Eusebius aber in einem zweiten Schritt

<sup>565</sup> Eusebius diskutiert zwar ebenfalls die Redeweise des Johannesevangeliums vom „Gesetz“ in Bezug auf die Psalmen (vgl. Eus., in Ps 81,2f.LXX comm. [PG 23, 985A–B]), aber dies wurde bereits an entsprechender Stelle dargelegt (vgl. Anm. 50 [in diesem Kap.]).

<sup>566</sup> Vgl. auch ebd. in Ps 81,2f.LXX comm. (23, 984C–D).

<sup>567</sup> Vgl. Anm. 526 (in diesem Kap.).

## Autoren der Alten Kirche

um eine ‚eschatologische‘ Perspektive ergänzt: Demnach spricht der Psalm auch vom endzeitlichen Gericht Gottes, welches durch den Sohn abgehalten werden wird (i. d. R. Futur im Griechischen). Das (künftig) gesprochene Urteil ist damit nicht mehr nur auf Richter (und Herrscher) bezogen, sondern erstreckt sich auf alle Völker bzw. alle Menschen, wobei als Maßgabe offenbar das Verhalten gegenüber den *personae miserae* dient.

## 4.2.2.1.2 Theodoret

Wie die drei ‚prominentesten‘ Vertreter der ‚antiochenischen‘ Schule (Diodor von Tarsus,<sup>568</sup> Johannes Chrysostomus<sup>569</sup> und Theodor von Mopsuestia<sup>570</sup>) verfasste auch Theodoret von Kyrrhos (ca. 393–466 n. Chr.), der heute in erster Linie wegen seiner *Historia ecclesiastica* bekannt ist, wohl in den Jahren zwischen 441 und 448 n. Chr.<sup>571</sup> ein Werk zur Auslegung des Psalmbuches: die so genannte *Interpretatio in psalmos*.<sup>572</sup> Seine ‚exegetischen‘ Arbeiten, die neben historischen und apologetischen Schriften sowie einer Reihe von Briefen eigentlich den Großteil seines Opus ausmachen, waren dabei nicht in erster Linie für die Praxis der Predigt gedacht, wie es bspw. für Johannes Chrysostomus behauptet werden kann,<sup>573</sup> sondern widmen sich eher einer ‚wissenschaftlich-unterrichtenden‘<sup>574</sup> Auslegung der biblischen Bücher, so dass man bezüglich

<sup>568</sup> *Commentarii in Psalmos* (jedoch nur für die Ps 1–51). Die Autorschaft Diodors ist aber umstritten.

<sup>569</sup> *Expositiones in Psalmos*. Vgl. auch Anm. 509 (in diesem Kap.).

<sup>570</sup> *Commentarii in Psalmos*. Das Werk konnte für die Ps 1–81 aus Katenen wiederhergestellt werden und liegt zudem in kleineren Fragmenten in einer lateinischen Übersetzung des Julian von Aeclanum vor (vgl. auch die in Anm. 4 [Vorwort] erwähnte Tabelle).

<sup>571</sup> Vgl. HILL, FaCh 101, 4.

<sup>572</sup> Zur Frage der zwei Textformen des theodoretischen Psalmkommentars vgl. HILL, ebd. 4–7. Migne gibt in PG 80 die kürzere, in den älteren Handschriften besser bezeugte Form wieder, die auf der Ausgabe von Schulze aus dem 18. Jh. beruht.

<sup>573</sup> HIDAL, Exegesis 558: „The exegetical work of John Chrysostom is thus, to a great extent, delivered in a homiletical context.“ Unter seinen Homilien zum Alten Testament sind dabei auch 58 *expositiones* zu ausgewählten Psalmen erhalten, wobei Ps 82 sich darunter jedoch nicht findet.

<sup>574</sup> HIDAL, ebd. 563, spricht von „‚scholarly‘ commentaries intended for reading“, HILL, FaCh 101, 17, charakterisiert den Skopos von Theodorets Psalmkommen-

## Frühchristliche Rezeptionen

seines Psalmkommentars sicherlich nicht grundlos von einem Werk eines „desk theologian“<sup>575</sup> sprechen kann. Bei den Adressaten seines Psalmkommentars hat man dementsprechend auch in erster Linie an Personen „with some religious or even clerical formation“<sup>576</sup> zu denken, die er aber weder spirituell noch moralisch unterweisen möchte. Als Textgrundlage für das Buch der Psalmen diente Theodoret offenkundig eine griechische Übersetzung des Alten Testaments, unter der i. d. R. eine lokale Septuagintafassung verstanden wird, die im antiochenischen Raum im Umlauf war.<sup>577</sup> Daneben hatte er Zugang zu einer Ausgabe der Hexapla des Origenes,<sup>578</sup> so dass er sich durchaus der alternativen griechischen Versionen eines Aquila, Symmachus<sup>579</sup> und Theodotion bewusst war, obgleich man sich nach einer Lektüre des Vorworts zum Psalmkommentar des Eindrucks nicht erwehren kann, dass Theodoret der Version der Siebzig deutlich den Vorzug gibt (u. a. mit der Begründung, dass diese ihr Werk unter Einwirkung des Heiligen Geistes angefertigt hätten).<sup>580</sup> Obgleich *prima facie* als Vertreter einer eher literal ausgerichteten Exegese („antiochenisch“) einzustufen, lehnte Theodoret jedoch den rigiden Literalismus eines Diodor und Theodor ab und versuchte, Elemente einer stärker allegorisch ausgerichteten Exegese alexandrinischer Provenienz in seine Textauslegung zu integrieren,<sup>581</sup> deren

---

tar im Unterschied zu Johannes Chrysostomus kurz mit „he [sc. Theodoret; CGU] is about teaching“, resümiert aber ebd. 36: „Clearly, Theodoret is not the ideal spiritual guide, for either laypeople or monks, nor the most original and skillful commentator on a biblical text like the Psalms. ... The scholars ... would find his linguistic and other critical skills deficient as an exegete.“

<sup>575</sup> HILL, ebd. 13.

<sup>576</sup> Ebd. 32.

<sup>577</sup> Auf den näheren Charakter dieser Übersetzung, der ohnehin als sehr umstritten gelten kann (vgl. ebd. 8), soll an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden.

<sup>578</sup> Vgl. Thdt., in Ps 23,1LXX int. (PG 80, 1030A).

<sup>579</sup> Dessen griechische Übersetzung wird im Kommentar zu Ps 82 sogar explizit erwähnt (ὁ δὲ Σύμμαχος οὕτως ...; ebd. in Ps 81,7LXX int. [80, 1529B]). Mitunter hält Theodoret Symmachus' Übersetzung gar für „deutlicher“ (σαφέστερον; ebd. in Ps 24,9LXX int. [80, 1037D]), manchmal jedoch auch für unpräzise (vgl. bspw. ebd. in Ps 36,20LXX [80, 1132A]).

<sup>580</sup> Vgl. ebd. in Ps int. praef. (80, 864A–B).

<sup>581</sup> Vgl. HIDAL, Exegesis 563 f. SIMONETTI, Biblical Interpretation 75, spricht gar

## Autoren der Alten Kirche

hermeneutische Voraussetzungen ihm möglicherweise über die Werke des Eusebius von Caesarea zugänglich waren.

Wendet man sich nun *in concreto* Theodorets Kommentar zu Ps 82 zu, ist zunächst zu konstatieren, dass er Ps 82, analog zu Eusebius, deutlich vor dem Hintergrund von Ps 81 versteht, in dem vom Gottesvolk, das nicht mehr auf Gott hören will, berichtet wird:

„Ein Psalm, von Asaf.“ (...)“.<sup>582</sup>

Folglich gibt Ps 82 für ihn nicht nur Auskunft über die Gründe, die zur ἀποβολή der Juden geführt haben, sondern ermahnt gleichzeitig auch gegenwärtig (die Christen)<sup>583</sup> zum Gehorsam gegenüber Gott. Theodorets nähere Darlegung dieser Gründe leitet nun im Folgenden direkt zu seinem grundsätzlichen Verständnis des Psalms über, das sich genau erhin in einem Verständnis der „Götter“ als menschlichen Richtern ausdrückt:

„Gott trat auf (...)“.<sup>584</sup>

Theodoret stimmt in seiner Auslegung somit mit derjenigen des Eusebius überein. Dass nämlich unter den ἄρχοντες an dieser Stelle sehr wahrscheinlich ebenfalls Richter zu verstehen sind, wird über den Zusatz ὡς τὸ κρίνειν πεπιστευμένους sichergestellt. Die Eigenschaft als Richter kommt diesen dennoch nur in einem ‚abgeleiteten‘ Sinne zu, da nur Gott wirklich Richter sei, die Menschen hingegen nur deswegen für Götter gehalten werden, da sie mit dem Richten beauftragt worden sind und

---

von „the greatest *rapprochement* to Alexandrian hermeneutics“ (Hervorhebung im Original).

<sup>582</sup> Thdt., in Ps 81LXX int. praef. (PG 80, 1528B): Ψαλμὸς τῷ Ἀσάφ. Τὴν ἀποβολὴν εἰπὼν τῶν Ἰουδαίων ἐν τῷ πρὸ τούτου ψαλμῷ, ἐνταῦθα καὶ τὰς αἰτίας σαφέστερον ἐκτίθησι, δι’ ἃς αὐτοὺς ὁ Θεὸς ἀπεβάλλετο διδάσκων πάντως, ὡς εἶγε ἐκείνους μιμησόμεθα, τοῖς αὐτοῖς ἢ χεῖροσι περιπέσομεν.

<sup>583</sup> Das präsentische Partizip διδάσκων ist an dieser Stelle streng genommen ohne ein direktes Objekt konstruiert. Dennoch legt die Fortführung in der ersten Person Plural nahe, dass sich diese Unterweisung an Christen wendet.

<sup>584</sup> Thdt., in Ps 81,1LXX int. (PG 80, 1528B–C): Ὁ Θεὸς ἔστη ἐν συναγωγῇ θεῶν, ἐν μέσῳ δὲ θεοὺς διακρινεῖ. Τοὺς Ἰουδαίων ἄρχοντας θεοὺς, ὡς τὸ κρίνειν πεπιστευμένους, ὠνόμασεν. Man beachte die futurische Formulierung διακρινεῖ, die Theodoret als einziger der in dieser Studie untersuchten Autoren bietet.

## Frühchristliche Rezeptionen

Gott in dieser Eigenschaft ‚nur‘ nachahmen.<sup>585</sup> Schließlich verweist die Feststellung, dass sie der ihnen übertragenen Aufgabe nicht pflichtgemäß nachkommen, deutlicher auf den Grund für die (von Theodoret postulierte) Verwerfung der Juden: Wenn sie in ihrer Funktion als Richter Gott nachahmen, vergehen sie sich ihm gegenüber also, wenn sie ihr Amt missbrauchen. Dass dies von Gott jedoch nicht ohne ein Eingreifen hingenommen werden wird, führt Theodoret im Anschluss wie folgt aus:

„Aber die, die (...)“.<sup>586</sup>

Eben diesen Vorwurf des unrechten Richtens exemplifiziert er in aller Kürze anhand der Psalmverse 2–5. Den Richtern wird dabei nicht nur Bestechung bei der Abstimmung, sondern auch das Hinnehmen der Ungerechtigkeit(en) der Mächtigen und von denjenigen, die widerrechtlich handeln, sowie ferner das Übersehen der in Not lebenden Personen, die von diesen ungerecht behandelt worden sind,<sup>587</sup> zum Vorwurf gemacht. Derartig eklatantes Fehlverhalten gegenüber den *personae miserae* habe schließlich dazu geführt, dass das Leben (der Menschen) mit Verwirrung und Eifer angefüllt und das Land durch schlechte Dinge (die hier nicht näher bezeichnet werden) verwirrt worden sei.<sup>588</sup> Es geht demnach nicht

<sup>585</sup> Ebd. (80, 1528C): Ἐπειδὴ γὰρ ἀληθῶς κριτῆς ὁ Θεός ἐστιν, ἐνεχειρίσθησαν δὲ καὶ οἱ ἄνθρωποι κρίνειν, προσηγορεύθησαν οἱ ταῦτα πεπιστευμένοι θεοὶ, ἅτε δὴ Θεὸν ἐν τούτῳ μιμούμενοι.

<sup>586</sup> Ebd.: Ἀλλὰ τοὺς οὐκ ἐνδίκως δικάζοντας, οὐδὲ ἀκλινῶς κατέχοντας τὰ τῆς δίκης ζυγὰ, ὁ δίκαιος ἐνταῦθα διελέγχει κριτῆς, καὶ τὴν ἐσομένην ὑπ’ αὐτοῦ δικάϊαν κρίσιν προαγορεύει. Demnach ist es Gott, der als δίκαιος κριτῆς (in Zukunft) das gerechte Urteil sprechen wird (möglicherweise über Menschen generell, sicherlich aber über die, die nicht mit Recht richten), was an dieser Stelle doch näherliegt als die Vermutung, dass die Richter selbst ein gerechtes Urteil sprechen werden (gegen HILL, FaCh 102, 56, der nämlich wie folgt übersetzt: „... and he prophesies the just judgment to be made by *them* in the future.“ [Hervorhebung CGU]). Das Griechische ὑπ’ αὐτοῦ verweist aber deutlich auf eine singularische Person (im Kontext also: Gott).

<sup>587</sup> Thdt., ebd.: Μέχρι τίνος, φησὶν, ἀδέκαστον οὐκ ἐκφέρετε ψῆφον, ἀλλὰ τῶν δυνατῶν καὶ παρανόμων ἐλέγχειν παραιτεῖσθε τὴν ἀδικίαν, καὶ παρορᾶτε τοὺς πενία συζῶντας ἀπὸ τούτων ἀδικουμένους;

<sup>588</sup> Ebd. in Ps 81,5LXX int. (80, 1529A): Ταύτης ἕνεκα τῆς ἀληθείας ταραχῆς καὶ ζάλης ὁ βίος ἐμπέπλησται, καὶ τοῖς ἐπαλλήλοις ἡ γῆ κλονεῖται κακοῦς.

## Autoren der Alten Kirche

mehr nur um den Vorwurf der Umkehrung von Recht in Unrecht allein, sondern um die Tatsache, dass dadurch auf fundamentale Weise das Leben in der Welt durcheinandergebracht wird,<sup>589</sup> wenn Recht nicht mehr als Recht gilt. Da sich die Richter ihrer Anrede, „Götter“ und „Söhne des Höchsten“ zu sein, als unwürdig erwiesen haben,<sup>590</sup> erwarte sie das gleiche Schicksal wie den Teufel:

„Da ihr nämlich die (...)“<sup>591</sup>

Als auffällig hat nun die sich unmittelbar anschließende Auslegung von Ps 82,8 zu gelten: In Anbetracht der Anklage gegen die ungerechten Richter könne es gemäß dem prophetischen Worte nur noch Gott, dem wahren und gerechten Richter, zukommen, das Urteil über die ganze Welt zu sprechen.<sup>592</sup> Aber dieser Gott, der in Ps 82,8 angesprochen ist (ἀνάστα, ὁ Θεός), wird nunmehr von Theodoret als Christus verstanden:

„Diese Dinge zeigen aber geradewegs (...)“<sup>593</sup>

<sup>589</sup> Σαλευθήτωσαν (ebd.) ist streng genommen ein Imperativ Aorist Passiv der 3. Person Plural in der Nebenform („es sollen bewegt/erschüttert werden“), der an dieser Stelle ungewöhnlich erscheint. Vermutlich aus diesem Grunde verweist SCHULZE, PG 80, 1529f. Anm. 56, auf das Futur des LXX-Textes. HILL, FaCh 102, 57, übersetzt den Imperativ gar nicht, sondern wählt eine Vergangenheitsform („were shaken“).

<sup>590</sup> Vgl. Thdt., ebd. in Ps 81,6LXX int. (80, 1529A–B).

<sup>591</sup> Ebd. in Ps 81,7LXX int. (80, 1529B): Τὴν γὰρ οἰκείαν τιμὴν ἀγνοήσαντες, τὰ αὐτὰ τῷ διαβόλῳ πεπόνθατε, ὃς ἀρχὴν παρ’ ἐμοῦ πιστευθεῖς, καὶ χρήσασθαι τοῖς δοθεῖσιν εἰς δέον οὐκ ἐθέλησας, ἐξέπεσε τῆς τιμῆς τὸν αὐτὸν δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ὑπομένετε θάνατον, εὐκλειαν οὐδεμίαν μετὰ θάνατον ἔχοντες. Die Tatsache, dass Theodoret ebd. zuvor noch die Version des Symmachus zitiert – was er aber nicht weiter kommentiert –, mag dem Umstand geschuldet sein, dass dessen Version durch die futurische Ausdrucksweise die Bestimmtheit dieses künftigen Sterbens zum Ausdruck bringt (Ὁ δὲ Σύμμαχος οὕτως Ὑμεῖς δὲ ὡς ἄνθρωποι ἀποθανεῖσθε, καὶ ὡς εἰς τῶν ἀρχόντων πεσεῖσθε.).

<sup>592</sup> Ebd.: Οὗτος ὁ προφητικὸς λόγος τῶν ἀδίκων κριτῶν τὸν ἔλεγχον ποιησάμενος, τὸν ἀληθῆ καὶ δίκαιον ἰκετεύει Κριτὴν τῆς οἰκουμένης τὴν κρίσιν ποιήσασθαι.

<sup>593</sup> Ebd. in Ps 81,8LXX int. (80, 1529C): Ταῦτα δὲ ἀντικρυς τοῦ Λεσπότου Χριστοῦ τὴν κρίσιν δηλοῦ. ... Τοιγάρτοι τοῦτον ὁ προφήτης ἀντιβολεῖ ἐπιφανῆσαι ταχέως, καὶ κρῖναι δικαίως, καὶ τοὺς ἀδίκους παῦσαι κριτὰς ...

## Frühchristliche Rezeptionen

In seiner *Interpretatio* von Ps 82, die sich des Textes in strenger Versfolge annimmt,<sup>594</sup> kristallisiert sich demzufolge am Ende ein christologischer Schwerpunkt heraus, der sich zuvor noch nicht abzeichnete, da unter θεός stets Gott-Vater verstanden wurde in Abgrenzung zu den θεοί, den menschlichen Richtern im Volk Israel. Insbesondere diese ‚Richter-Deutung‘ zeigt jedoch – sie dominiert fast die ganze Psalmauslegung –, dass Theodoret Ps 82 im Wesentlichen historisch versteht. Vertreter einer rein literalen Auslegung ist er jedoch nicht,<sup>595</sup> denn die Götter sind bei ihm ja keine wirklichen Götter, sondern fungieren als Bezeichnung für diejenigen, die das Amt des Richters ausüben, und dabei Gott nachahmen. Er beschränkt sich zwar – daher ließe sich Theodorets Darstellung zusammenfassend in der Tat als konzise charakterisieren<sup>596</sup> – auf diese eine Deutevariante, erweitert sie in seiner Auslegung des letzten Psalmverses jedoch noch um eine christologische, die im Kontext einer eschatologischen Perspektive verortet zu sein scheint, da die Bitte um das ἐπιφανῆναι ταχέως wohl auf das Kommen Christi als endzeitlicher Richter hinweist, der allen Menschen Rettung verschaffen soll.<sup>597</sup> Dass dies wiederum unverzüglich geschehen möge, zeigt die Dringlichkeit an, mit der das Sprechen von Unrecht zu beenden ist.

<sup>594</sup> Jeder Versauslegung wird zunächst das Verszitat vorangestellt, wobei der von Theodoret wiedergegebene griechische Psalmtext nur in drei Fällen sehr geringe Variationen aufweist: Kasuswechsel (ὄρφανῶν καὶ πτωχῶν; ebd. in Ps 81,3LXX int. [80, 1528D]), Zusatz (ῥύσασθε αὐτόν; ebd. in Ps 81,4LXX int. [80, 1529A]) sowie Moduswechsel (σαλευθήτωσαν; ebd. in Ps 81,5LXX int. [80, 1529A]).

<sup>595</sup> Treffend formuliert bei HILL, FaCh 101, 21: „Even if attached to the literal sense, he is no literalist.“

<sup>596</sup> Für den Psalmskommentar bspw. ebd. 36 angemerkt. Ähnlich charakterisiert SIMONETTI, Biblical Interpretation 76, Theodorets Kommentar zum Hohelied.

<sup>597</sup> Thdt., in Ps 81,8LXX int. (PG 80, 1529C): ... καὶ πάντων ἀνθρώπων ὀρέξαι τὴν σωτηρίαν ... . Mögliche antijüdische Anspielungen diskutiert noch HILL, ebd. 31.

## Autoren der Alten Kirche

## 4.2.2.2 Lateinische Autoren

## 4.2.2.2.1 Hieronymus

Innerhalb des wissenschaftlichen Œuvres des Hieronymus von Stridon (ca. 347 bis 420 n. Chr.) sind unter den exegetischen Werken zwei erhalten, die sich in eigenständiger Weise dem alttestamentlichen Buch der Psalmen widmen:<sup>598</sup> die *Commentarioli in Psalmos* (wohl zwischen 389 und 392 n. Chr. angefertigt)<sup>599</sup> sowie die *Tractatus in Librum Psalmorum* (möglicherweise um 400 n. Chr., aber auf jeden Fall vor 413 n. Chr. entstanden)<sup>600</sup> mit insgesamt 74 Homilien zu den Psalmen.<sup>601</sup> Angesichts

<sup>598</sup> Weitere Anmerkungen über einzelne Psalmen finden sich z. T. ein wenig verstreut in den Briefen des Hieronymus, die hier nicht im Detail aufgelistet werden. Die im Briefcorpus zitierten Verse von Ps 82 sind in der in Anm. 4 (Vorwort) erwähnten Tabelle notiert.

<sup>599</sup> Vgl. COPPA, LCPM 15, 18. Anders dagegen RISSE, FC 79, 15, der den Entstehungszeitraum (im Zusammenhang mit der ersten Überarbeitung des Psalmbuches 384 n. Chr. durch Hieronymus in Rom auf Grundlage einer nichthexaplarischen LXX-Version, die den *Commentarioli* wahrscheinlich zugrundelag) zwischen 386 und 388 n. Chr. ansetzt. KIEFFER, Jerome 669, geht hingegen vom Jahr 402 n. Chr. aus. FÜRST, Hieronymus 117, gibt als *terminus ante quem* zur Entstehung das Jahr 393 n. Chr. an. Hieronymus selbst erwähnt das Werk in seinen Schriften nur ein einziges Mal in *Contra Rufinum* (401 n. Chr.; vgl. Hier., c. Ruf. I 19 [CCL 79, 19]), wo er auch ebd. II 24 (79, 61) von täglichen Predigten spricht, mit denen er wohl die (späteren) *Tractatus* gemeint haben dürfte (vgl. auch die folgende Anm.).

<sup>600</sup> U. a. Augustinus zitiert in seinem Brief an Fortunatianus, der auf 413 n. Chr. datiert wird, aus Hieronymus' Homilie zu Ps 93LXX (vgl. Aug., ep. 148,13 f. [CSEL 44, 343 f.]). Vgl. auch EWALD, FaCh 48, xxv.

<sup>601</sup> Die Predigten des Hieronymus sind von Morin in den Jahren 1897 und 1903 in zwei Serien (I/II) publiziert worden. Eine Auslegung von Ps 82 findet sich darunter jedoch nur in der ersten Serie. Die Verfasserschaft des Hieronymus hat aber in jedem Falle als umstritten zu gelten. Bedingt durch die ohnehin starke Nähe zu Origenes, dessen Jeremia-, Ezechiel-, Jesaja-, Hohelied- und Lukas-Homilien Hieronymus übersetzte (vgl. FÜRST, Hieronymus 86 f.), kann es daher nicht verwundern, dass man Origenes als eigentlichen Verfasser der Homilien zu den Psalmen ansah, die Hieronymus dann nur übersetzt habe (vgl. ausführlich PERI, *Omèlie* 114–173). Zu den Gründen vgl. überblickshaft auch das Forschungsreferat bei COPPA, LCPM 15, 13–32, der ebenfalls von einer Verfasserschaft des Origenes ausgeht: „Risultato di questa ricerca è la tesi che le settantaquattro *Omèlie*, pubblicate da G. Morin, sono la superstite, parziale raccolta di

## Frühchristliche Rezeptionen

der im Rahmen dieser Studie durchgeführten Beobachtungen zum hebräischen Text von Ps 82 (s.o.) erscheint eine Auseinandersetzung mit seiner Psalmrezeption in jedem Falle lohnenswert, denn neben Latein und Griechisch war Hieronymus der hebräischen Sprache, die er offenbar unter großen Anstrengungen erlernte,<sup>602</sup> (zumindest einigermaßen) mächtig. Vor dem Hintergrund nicht weniger zutreffender philologischer Bemerkungen werden ihm heute daher fundierte passive Kenntnisse des Hebräischen attestiert, wenngleich er es nicht fehlerfrei und schon gar nicht aktiv beherrscht haben dürfte, was insofern auch wohl kaum vonnöten gewesen sein dürfte, da es Hieronymus in erster Linie um das Lesen und Verstehen der alttestamentlichen Schrifttexte ging.<sup>603</sup> Das Buch der Psalmen diente ihm – wie später auch Augustinus – in erster Linie als Basis für eine ausgeprägte Predigtstätigkeit,<sup>604</sup> aus der heraus die *Tractatus* über die Psalmen entstanden sein dürften.<sup>605</sup> Adressaten (oder

---

quegli „*Excerpta* sull’intero Salterio“, ricordati da Gerolamo a conclusione della lista delle opere origeniane, da lui tracciata a Paola nella *Lettera* 33.“ (ebd. 25; Hervorhebungen im Original). Die *Tractatus* werden hier jedoch im Folgenden weiterhin als ursprünglich hieronymianisches Werk behandelt, ohne dass an dieser Stelle auf die Gründe näher eingegangen werden kann. Die Vermutung jedoch, dass die Homelien möglicherweise doch von Hieronymus aus einer „origenischen Vorlage“ (SCHULZ-FLÜGEL, Hieronymus 40) übertragen worden sein könnten, macht die Homilie zu Ps 82 *als Text* an sich für die vorliegende Studie umso interessanter, da dem Alexandriner kein eigenes Kapitel gewidmet ist.

<sup>602</sup> Vgl. Hier., ep. 125,12 (CSEL 56/1<sup>2</sup>, 131).

<sup>603</sup> Vgl. FÜRST, Hieronymus 78 f. Unter Berücksichtigung der griechischen Übersetzungen des Alten Testaments bietet Hieronymus dabei mitunter auch eigenwillige Auslegungen des hebräischen Textes. Die Sela-Markierung bspw., die ja auch in Ps 82 begegnet (vgl. Anm. 38 [Kap. 2]), deutet für ihn darauf hin – insbesondere weil Aquila sie mit „immer“ wiedergebe –, dass sich das Folgende oder Vorhergehende (eines Textes) auf die ewige Zeit beziehe (Hier., in Ps 4,3LXX comm. [CCL 72, 184 f.]: ... *ibi sciamus non tantum ad praesens tempus, verum ad aeternum* ...). Vgl. zur Frage der Hebräischkenntnisse des Hieronymus auch SCHULZ-FLÜGEL, Latin Old Testament 655, die es nicht für ausgeschlossen hält, dass er sich in diesen Sprachangelegenheiten von jüdischen Freunden beraten ließ.

<sup>604</sup> Vgl. auch BALÁS/BINGHAM, Patristic Exegesis 299. Dass Hieronymus im Rahmen seiner Auslegungen zu den Schrifttexten auch Textkritisches beizutragen hatte, erörtert MEISER, Hieronymus (mit ausführlichen Belegen).

<sup>605</sup> Vgl. auch Hier., de Ps I 132,3LXX tr. (CCL 78<sup>2</sup>, 281 f.), woraus hervorgeht, dass

## Autoren der Alten Kirche

in diesem Falle besser: Hörer) werden Mönche gewesen sein, wie es an mehreren Stellen der Predigten deutlich wird.<sup>606</sup> Der Prediger selbst, Hieronymus, war offenkundig auch Mönch.<sup>607</sup> Dieser nämlich leitete nach der Fertigstellung von Klosterbauten in der Nähe der Geburtskirche in Bethlehem im Jahre 389 n. Chr. ebendort ein Männerkloster bis zum Ende seines Lebens und predigte regelmäßig in den liturgischen Feiern.<sup>608</sup> Bedingt durch die Situation von Mönchsgemeinschaft und Predigt mag es nicht verwundern, dass die Homilien eher einen „colloquial [tone; CGU]“<sup>609</sup> bieten und daher unter stilistischen Gesichtspunkten (unge-naue Zitate, Redundanzen etc.)<sup>610</sup> als durchaus verbesserungsfähig und vom gewohnten Stil des Hieronymus abweichend erscheinen.<sup>611</sup>

Demgegenüber wirken die *Commentarioli* eher als sehr kurze, ‚wissenschaftlich-philologisch‘ ausgerichtete Notizen,<sup>612</sup> die man mitunter durchaus als im „Telegrammstil“<sup>613</sup> verfasst empfinden mag und die nicht das Ziel verfolgen, eine fortlaufende Kommentierung des Psalmbuches zu bieten. In ihnen hat Hieronymus sich zweifellos stark an der Auslegung des Origenes, insbesondere an dessen *Enchiridion* orientiert, wie er selbst im Vorwort anmerkt.<sup>614</sup> Dementsprechend war er natürlich mit der ‚Lehre‘ vom mehrfachen Schriftsinn vertraut und hat sie im Rahmen seiner eigenen Auslegungstätigkeit übernommen, obgleich sich bei ihm – wie bei Origenes im Übrigen auch – i. d. R. wohl ‚nur‘ eine Unterscheidung zwischen dem wörtlichen (*iuxta/secundum historiam/litteram*) und dem allegorischen Sinn (*per tropologiam, iuxta/secundum allegoriam, iuxta anagogen, per metaforam, iuxta prophetiam, spiritaliter*),

---

sich Sprecher und Zuhörer in einem Kirchenraum befinden. Es handelt sich also um Predigten während liturgischer Feiern.

<sup>606</sup> Vgl. bspw. ebd. de Ps I 132,1LXX tr. (78<sup>2</sup>, 276) sowie die folgende Anmerkung.

<sup>607</sup> Vgl. ebd. de Ps I 119LXX tr. (78<sup>2</sup>, 246–261). Vgl. für weitere Belege diesbezüglich auch EWALD, FaCh 48, xxvi–xxvii.

<sup>608</sup> Vgl. für chronologische Details auch die Übersicht bei FÜRST, Hieronymus 145–147.

<sup>609</sup> EWALD, FaCh 48, xxviii.

<sup>610</sup> PERI, Omelie 66, spricht von einem „stile latino sciatto“.

<sup>611</sup> Vgl. COPPA, LCPM 15, 16.

<sup>612</sup> Ebd. 18: „... come testimonianza di un’opera esegetica di tipo scientifico ...“

<sup>613</sup> RISSE, FC 79, 25.

<sup>614</sup> Vgl. Hier., in Ps comm. praef. (CCL 72, 177 f.).

## Frühchristliche Rezeptionen

der für ihn die geistige (und geistliche) Dimension wiedergibt, findet.<sup>615</sup> Hieronymus' Interesse an einer Herausarbeitung des geistigen Sinnes der Schrift tritt dabei an mehreren Stellen seiner Auslegung deutlich hervor: Das Schriftverständnis gemäß dem Buchstaben könne jemandem zwar die Schönheit eines Textes nahebringen – daher vergleicht er es mit Silber –, die Kraft aller Schönheit jedoch sei im geistigen Sinne zu finden, den er folglich mit Gold verglichen wissen möchte.<sup>616</sup> Dass Hieronymus sich daher von denjenigen abzugrenzen sucht, „die die Schriften nicht auf eine geistige Weise verstehen wollen“<sup>617</sup>, ist in dem Zusammenhang nur verständlich. Rein inhaltlich betrachtet ist die Bedeutung des geistigen Sinns der Schrift (hier speziell: der Psalmen) für Hieronymus wesentlich in der Ankündigung des Christus-Ereignisses zu sehen. Diese Beobachtung will jedoch nicht einem *ausschließlichen* christologischen Psalmverständnis das Wort reden, denn das träfe auf ihn auch gar nicht zu, wie u. a. seine Anmerkung zum eher geschichtlich ausgerichteten Ps 77LXX verdeutlicht.<sup>618</sup> Trotz seiner Präferenz für eine christologisch-allegorische Auslegung der alttestamentlichen Texte blieb er in seiner exegetischen Arbeit doch weiterhin der Beachtung des historischen Sinns verpflichtet, mit dem er durch die ‚antiochenische‘ Exegese eines Apollinaris von Laodicea erstmals vertraut gemacht worden war.<sup>619</sup>

<sup>615</sup> Vgl. auch das Referat bei Risse, FC 79, 40–45, der ebenfalls sämtliche Belege für die unterschiedlichen Bezeichnungen des Hieronymus notiert. Im Rahmen der Homilie zu Ps 82 begegnen folgende Ausdrücke, die auf eine geistige Dimension der Schrift hinweisen: ... *ceterum est et alia interpretatio sacratio* ... *dixi exemplum, ut de carnali venire possimus ad spirituale* ... (Hier., de Ps I 81,3f.LXX tr. [CCL 78<sup>2</sup>, 85]), ... *hoc interim diximus primum secundum litteram* ... *dicamus autem et aliter* ... (ebd. de Ps I 81,5LXX tr.), ... *dicamus et aliter* ... (ebd. de Ps I 81,8LXX tr. [78<sup>2</sup>, 88]).

<sup>616</sup> Ders., in Ps 67,14LXX comm. (CCL 72, 214): *Et licet sit pulchritudo etiam iuxta litteram scire quae legas, tamen vis decoris omnis in sensu est. Exterior itaque verborum ornatus in argenti nomine demonstratur: occultiora vero mysteria in reconditis auri muneribus continentur.*

<sup>617</sup> Ebd. in Ps 35,6LXX comm. (72, 205): *Qui spiritaliter scripturas nolunt intellegere* ...

<sup>618</sup> Vgl. ebd. in Ps 77,66LXX comm. (72, 219).

<sup>619</sup> Vgl. ders., c. Ruf. I 13 (CCL 79, 12), sowie zur Zusammenfassung auch Fürst, Hieronymus 128. Im Folgenden werden die *Commentarioli* nicht eigens behandelt, was aber nicht nur aufgrund ihrer Kürze geschieht, sondern auch vor dem

## Autoren der Alten Kirche

Im Unterschied zu Eusebius und Theodoret beginnt Hieronymus seinen *Tractatus de Psalmo LXXXI* nicht mit einer einleitenden, sich auf den vorhergehenden Psalm beziehenden Bemerkung, sondern nimmt sich der Frage nach der Bedeutung des „Stehens“ Gottes an, wie es im ersten Psalmvers beschrieben ist:

„Gott stand in der Versammlung der Götter.“ (...) \*.<sup>620</sup>

Die Tatsache, so Hieronymus, dass Gott in Ps 82,1 in einer stehenden Haltung dargestellt wird, steht somit in Zusammenhang mit einer Aussage über den Menschen selbst. Die verschiedenen von ihm benannten Haltungsarten des Menschen, in denen auch Gott analog beschrieben wird, bringen somit allegorisch unterschiedliche ‚Statuszuschreibungen‘ gegenüber dem Menschen zum Ausdruck bzw. stehen für ein jeweils unterschiedlich konnotiertes Verhältnis zwischen Mensch und Gott, wobei die Haltung Gottes immer in der Wahrnehmung durch den Menschen beschrieben wird.<sup>621</sup> Die stehende Haltung des Mose bringt folglich den heiligmäßigen Charakter des Menschen zum Ausdruck, wohingegen das Umhergehen auf den sündigen Menschen deutet, was für Hieronymus in Gen 3 treffend zum Ausdruck gebracht wird, nachdem Adam<sup>622</sup> vom

---

Hintergrund, dass gerade im Falle von Ps 82 die „Anmerkungen“ des Hieronymus inhaltlich gesehen nicht stark von den Ausführungen in den *Tractatus* abweichen, so dass sie sich in der sich anschließenden Analyse bequem en passant mitverarbeiten lassen.

<sup>620</sup> Hier., de Ps I 81,1LXX tr. (CCL 78<sup>2</sup>, 82 f.): *„Deus stetit in synagoga deorum. ‘Multa sunt schemata. Frequenter enim sedemus, interdum stamus, interdum iacemus, interdum currimus, interdum ambulamus. Ita et Deus describitur pro varietate hominum, et status ipsius diversus inducitur. Si sancti sumus, et sumus similes Moysi, dicitur ad nos: ‘Tu vero hic sta mecum.’ Hoc enim dicit Deus ad Moysen. Stabat enim Moyses super petram: propterea et Dominus stabat illi. Si vero sancti prius fuerimus, et postea peccatores, iam non nobis stat Deus, sed ambulat: hoc est, movetur de loco suo, qui nobis ante steterat. Postquam nos moti fuerimus, et ipse nobiscum pariter commovetur. Denique et Adam quamdiu in paradiso fuit, et legem servabat, stabat ei Deus. Postquam vero transgressus est, audivit vocem Dei ambulantis in paradiso. Vis scire quia ambulabat ei Deus? Quid ei dixit? ‘Adam, ubi es?’ Qui ante stantem Deum non fugerat, postea ambulantem fugit.*

<sup>621</sup> Vgl. dazu auch Anm. 626 (in diesem Kap.).

<sup>622</sup> Hier wohl stellvertretend für das Menschenpaar Adam und Eva, denn nach Gen 3,6 hat Eva vom „Baum der Erkenntnis von Gut und Böse“ gegessen. Vgl. im Übrigen auch Anm. 228 (Kap. 2).

## Frühchristliche Rezeptionen

„Baum der Erkenntnis von Gut und Böse“ gegessen hat.<sup>623</sup> Anders hingegen verhält es sich bei der Darstellung Gottes als Sitzenden:

„Wir haben über den Stehenden gesprochen (...)“.<sup>624</sup>

Diese Haltung ist nach Hieronymus doppeldeutig (*dupliciter*): Gottes Sitzen gemäß der ‚Himmelsvision‘ in Jes 6 trägt für ihn deutlich königliche Züge und stellt ihn als herrschenden *rex* dar. Bedeutender erscheint hingegen das Verständnis als *iudex*, das seinen Ausgangspunkt in Dan 7 nimmt und im Folgenden näher verfolgt wird. Hier geht es offenkundig um eine eschatologische Endgerichtsbeschreibung, in der Gott (*dominus* bezieht sich hier wohl immer noch auf den Vater) als Richter auftritt und die Menschen Rechenschaft abzulegen haben über ihr Reden, Denken und Handeln. Die im Daniel-Buch erwähnten *libri*, die geöffnet werden, versteht er jedoch nicht in einem wörtliche Sinne: Vielmehr handelt es sich für Hieronymus um die Gewissen der Menschen, deren ‚Inhalte‘ für jeden offenbar werden. Die Frage nach dem Schlafen Gottes beantwortet er im Anschluss mit Hinblick auf die Versuchungen, denen die Menschen, obgleich sie Heilige (s. o.) seien, zwecks Prüfung ausgesetzt würden.<sup>625</sup> Sein Zwischenfazit deutet schließlich an, worin im eigentlichen

<sup>623</sup> Vgl. auch Anm. 229 (Kap. 2).

<sup>624</sup> Hier., de Ps I 81, 1LXX tr. (CCL 78<sup>2</sup>, 83): *Diximus de stante, diximus de ambulante: dicamus de sedente. Quandocumque sedens inducitur Deus, dupliciter inducitur: aut quasi rex, aut quasi iudex. Si quasi rex, videt eum sicut Esaias: ‚Vidi Dominum sedentem super thronum excelsum et elevatum.‘ Ibi quasi rex regnans inducitur. Quando vero quasi iudex inducitur: ‚Throni positi sunt, et libri aperti sunt.‘ In Danihele scriptum est: Quid dicitur? Throni positi sunt, et libri aperti sunt: hoc est, Dominus quasi iudex sediturus, et omnium opera relecturus. Libri qui modo complicati sunt, tunc aperientur. Omne quod facimus, quod loquimur, quod cogitamus, etiam de otioso verbo reddituri sumus rationem: scriptum est in libris Dei. Putat aliquis libros esse in coelo, ubi scribuntur peccata nostra. Ego puto libros esse conscientias nostras, quae tunc aperientur, et videbit unusquisque quod fecit. ‚Nihil occultum, quod non revelabitur.‘ Propterea throni positi sunt, et libri aperti sunt. Quanta scripta sunt in libro meo, et ne fratri quidem meo neque amico meo audeo confiteri. Sciunt angeli quid fecerim, sciunt throni, sciunt seraphim: scit Pater et Filius et Spiritus sanctus.*

<sup>625</sup> Ebd. (78<sup>2</sup>, 84): ... *licet simus sancti, tamen relinquimur temptationibus, ut probemur: eo tempore nobis dormit Dominus.* Der bspw. in Mk 4 beschriebene Sturm auf dem Meer mit dem schlafenden Jesus – *dominus* bezieht sich an dieser Stelle demnach nicht auf Gott – im Boot dient ihm als treffendes Beispiel.

## Autoren der Alten Kirche

Sinne das Bewundernswerte der in Ps 82,1 beschriebenen Szenerie bestehe, die er aber sodann mit einer Befürchtung abschließt:

„Wir haben gesprochen von vier Stellungen Gottes (...)\*.“<sup>626</sup>

Hieronymus' Rede von der *ipsa synagoga nostra* könnte auf die liturgische Versammlung deuten, zu der man sich im Kloster regelmäßig zu treffen pflegte. In jedem Falle – und das ist hier der entscheidende Punkt – deutet er die Versammlung der Götter als eine Versammlung von Menschen (genauer gesagt von Christen, und damit eben gerade nicht von Juden), innerhalb der Gott steht. Die Menschen sind nun nicht mehr ‚nur‘ Heilige, wenn Gott für sie steht (s. o.), sondern werden sogar „Götter“ genannt, was wohl mit dem *nomen* gemeint sein dürfte, welches den Menschen gegeben wird. Ihnen kommt somit eine unschätzbare Würde zu (*vide hominis dignitatem*), was Hieronymus jedoch direkt im Anschluss mit einem Ausdruck der Furcht vor dem künftigen Richter Gottes über die Menschen kontrastiert, mit dem er sich offenbar auch an seine Zuhörer wendet.<sup>627</sup>

Erst in der sich anschließenden Auslegung von Ps 82,2 findet sich auch bei ihm die inzwischen nicht mehr unbekannt Deutung der Götter als Richter:

<sup>626</sup> Ebd.: *Diximus de quattuor schematibus Dei, quia aliis stat, aliis ambulat, aliis sedet, aliis quasi dormit, aliis vero evigilat et consurgit. ‚Deus stetit in synagoga deorum.‘ Quia dii erant, propterea stabat eis Deus. In qua ipsa synagoga nostra diversa Deus habet schemata: aliis stat, aliis sedet, aliis ambulat, aliis dormit. Cum ipse sit immutabilis, pro nostra varietate mutatur. Vide hominis dignitatem. ‚Deus stetit in synagoga deorum.‘ Largitur nobis nomen, ut largiatur et meritum. ‚In medio autem deos diiudicat.‘ Quasi imperator in medio exercitus diiudicat deos. ‚Deos diiudicat.‘ Res formidabilis, res terroris plena. Si deos diiudicat, de peccatore quid facit?*

<sup>627</sup> In diesem Zusammenhang versteht er Ps 82,1 dann offenbar auch in einem wörtlichen Sinne (die Götter, über die Gott richtet, sind wirkliche Götter), denn sonst würde die (rhetorische) Vergleichsfrage zu den Menschen keinen Sinn ergeben. Ein fast gleicher Gedanke (nur bei den Teilnehmern der Versammlung handelt es sich im Folgenden wahrscheinlich nicht mehr um Menschen) findet sich übrigens in den *Commentarioli* ausgedrückt: *‚Deus stetit in synagoga deorum: in medio autem deos diiudicat.‘ Licet stet Deus in medio angelorum sive sanctorum, quos nunc deos vocat, tamen diiudicat eos. Si autem deos diiudicat, putas de peccatore quid faciet?* (ders., in Ps 81,1LXX comm. [CCL 72, 220]).

## Frühchristliche Rezeptionen

„Diese zwei Verse da sagte er [sc. der Psalmist; CGU]<sup>628</sup> wie ein Prophet (...)\*.“<sup>629</sup>

Vor dem Hintergrund der Kommentare von Eusebius und Theodoret fällt auf, dass die Richter nicht mehr explizit in Verbindung mit dem jüdischen Volk gebracht werden. Sie werden zwar als *principes populi* benannt und werden damit als Anführer charakterisiert, aber der Genitiv gibt hier keinen Hinweis, welches Volk gemeint ist. Man wird an dieser Stelle aber aufgrund des Kontextes Christen im Blick haben dürfen. Die bislang einzigartige Unterscheidung in diesem Zusammenhang zwischen ‚weltlichen‘ und ‚kirchlichen‘ Richtern lässt Hieronymus letztere mit Bischöfen und Priestern identifizieren, denen Macht über Gottes Herde (*grex*) und Volk (*populus*) gegeben wurde. Dass jene gerade Richter sein sollen und nicht Wölfe (*lupi*) – diese nämlich bedrohen die Herde; folglich geht Hieronymus offensichtlich von der Möglichkeit *schlechter* christlicher Richter aus – spielt auf den von Hieronymus im Folgenden weiter ausgeführten Vorwurf des ungerechten Richtens an. Erneut geht es um die Anschuldigung der Bevorzugung von Sündern und der Benachteiligung Bedürftiger,<sup>630</sup> was an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden muss, da es sich inhaltlich mit den bisherigen Auslegungen dazu deckt. Interessant ist, dass Hieronymus in diesem Zusammenhang eine nach seiner Meinung *interpretatio sacratio* bietet:

<sup>628</sup> In de Ps I 81,1LXX tr. (CCL 78<sup>2</sup>, 84) sprach Hieronymus ebenfalls vom *psalmista*, der an dieser Stelle mit der Person eines Propheten verglichen wird. In diesem Sinne ergänzt auch EWALD, FaCh 48, 104, anders dagegen COPPA, LCPM 15, 208: „In un certo senso è il profeta che ha pronunciato questi due versetti.“

<sup>629</sup> Hier., ebd. de Ps I 81,2LXX tr.: *Duos istos versiculos quasi propheta dixit. Hoc vero quod sequitur, ‚Usquequo iudicatis iniquitatem?‘ ipse Deus loquitur ad iudices, hoc est, ad principes populi. Specialiter isti versiculi, qui secuntur, ad iudices dicuntur. Si saeculi iudices, manifestum est: si vero ecclesiae iudices, de episcopis intellegamus atque presbyteris. ‚Usquequo iudicatis iniquitatem?‘ Qui iudicat iniquitatem, iudex iniquitatis est. Ille est iudex iniquitatis, de quo dicitur in evangelio, quia Deum non timebat, et hominem non verebatur. ‚Usquequo iudicatis iniquitatem?‘ Dedi vobis potestatem in gregem meum, et in populum Dei: debetis iudices esse, non lupi.*

<sup>630</sup> Vgl. ebd. de Ps I 81,3 f.LXX tr. (78<sup>2</sup>, 84 f.). Hieronymus erwägt hier damit offensichtlich die Möglichkeit schlechter christlicher Richter und bringt dadurch eine innerchristliche Kritik zum Ausdruck.

## Autoren der Alten Kirche

„Dieses ist einstweilen eine Auslegung. (...)“<sup>631</sup>

Seine Auslegung dient offenbar der Erfassung des geistigen Sinnes der Schrift, den er seinen Zuhörern ebenfalls zu vermitteln sucht.<sup>632</sup> Daher kann der zitierte Passus als evidentestes Beispiel für den Predigtcharakter der *Tractatus* gelten. Hieronymus nimmt das kritisierte Verhalten der ungerechten Richter (entweder bevorzugen oder benachteiligen sie) gegenüber den *personae miserae* zum Anlass, zur geistigen Dimension des Textes (mit seinen Worten: weg vom Fleisch [*de carnali*]) zu gelangen. Seine Analogie mittels der Masken im Theater ist an dieser Stelle wohl rein sprachlich zunächst über den Begriff *persona* zu erklären.<sup>633</sup> In ihrem Alltag können Menschen sich nämlich, wie die genannten Richter, gegenüber anderen ebenfalls unterschiedlich verhalten, indem sie entweder mit der Maske (*persona*) des Sünders oder der des Heiligen auftreten. Gemäß der eigentlichen Würde des Menschen (nämlich „Heiliger“ und „Gott“ genannt zu werden [s. o.]) kann für Hieronymus aber nur derjenige wahrhaft glücklich sein, der *in bono* viele Masken hat, um sich auf verschiedenste Weise als guter Mensch gegenüber seinen Mitmenschen zeigen zu können.

Nicht verwundern kann es, dass Hieronymus im Rahmen der ‚Richter-Deutung‘ Ps 82,5 ebenfalls auf die *mali iudices*<sup>634</sup> hin versteht, derent-

<sup>631</sup> Ebd. (78<sup>2</sup>, 85): *Hoc interim secundum unam interpretationem. Ceterum est et alia interpretatio sacrator. Solet in theatris unus homo frequenter diversas habere personas. Nunc ingreditur in mulierem, nunc in virum, nunc in regem; et qui in regem processerat, rursum in servum procedit. Dixi exemplum, ut de carnali venire possimus ad spirituale. Et nos diversas personas accipimus. Quando enim irascor, personam leonis adsumo: quando res alienas rapio, lupi personam adsumo: quando vero crudelis sum et interficio, adsumo personam crudelis. Sed quomodo qui sunt peccatores, in peccatis habent diversas personas: sic econtrario qui sancti sunt, habent et ipsi diversas personas, sed in bono. Quando elemosynam facio, habeo personam quasi clementis: quando vero bene iudico, habeo personam boni iudicis: quando vero iniuriam patior et humilis sum, habeo personam humilis. Infelix est, qui plures in malo habet personas: felix, qui diversas personas habet in bono.*

<sup>632</sup> Vgl. auch Anm. 615 (in diesem Kap.).

<sup>633</sup> Vgl. bereits Anm. 502 (in diesem Kap.).

<sup>634</sup> Hier., de Ps I 81,5LXX tr. (CCL 78<sup>2</sup>, 85): *Qui? Mali iudices. Quos ego deos vocabam, vitio suo mali iudices appellati sunt.* Im Rahmen seiner Auslegung ist dies übrigens die einzige Stelle, an der von den *Richtern* als „Göttern“ gesprochen

## Frühchristliche Rezeptionen

wegen die Grundfesten der Erde erschüttert werden.<sup>635</sup> Bemerkenswert ist jedoch seine über den Literalsinn hinausgehende Deutung des Psalmverses:<sup>636</sup>

„Lasst uns dagegen auf andere Weise sprechen. (...)“.<sup>637</sup>

Hier begegnet eine allegorisch-christologische Auslegung. Das Erschüttertwerden der Grundfesten hat nun seinen Grund in der Tatsache, dass die Richter in *geistiger* Hinsicht nicht auf Christus, sondern auf irdische Dinge, die hier nicht weiter benannt werden, gebaut haben. Hieronymus, der gewöhnlich in der Mönchsgemeinschaft in Bethlehem zu predigen pflegte, wird diese dezidiert geistige Deutung der Schrift sicherlich mit Bedacht im Hinblick auf seine Zuhörer gesprochen haben. Unklar bleibt, wer mit dem „ich“ gemeint ist, das die Richter zerstören bzw. umstürzen soll. Explizit identifiziert wird es nicht. Es ist jedoch zu vermuten, dass hier eine Selbstaufforderung Gottes vorliegt.<sup>638</sup>

Die eingangs von Ps 82,1 bereits von Hieronymus konstatierte Würde des Menschen, „Gott“ genannt zu werden, ist im Rahmen seiner Auslegung von Vers 6 in einem vertieften Sinne erneut Thema. Klar erscheint für ihn, dass die Menschen nur aus Gnade „Götter“ sein können.<sup>639</sup> Doch sind sie, wie der Psalmvers sagt, auch „Söhne des Höchsten“ – was zudem nur unter der Bedingung zutreffen könne, wenn Gott selbst „der Höchste“ sei<sup>640</sup> –, und zwar alle auf gleiche Weise, da es bei Gott keine Bevor-

---

wird. I. d. R. ist diese Rede auf Menschen generell bezogen zwecks Ausdrucks ihrer Würde. Vgl. bspw. Anm. 626 (in diesem Kap.).

<sup>635</sup> Ebd.: *Propter malos iudices terrae fundamenta quatiuntur.*

<sup>636</sup> Diese ‚simultane‘ Lektüre des Hieronymus der alttestamentlichen Schriften hebt auch DE MARGERIE, Introduction II 175, hervor, wenn er von der ‚contemplation inséparablement historique et prophétique‘ spricht.

<sup>637</sup> Hier., de Ps I 81,5LXX tr. (CCL 78<sup>2</sup>, 85): *Dicamus autem et aliter. ‚Movebuntur omnia fundamenta terrae.‘ Ego malos iudices, qui fundamenta posuerunt in terram, et non in caelo, subvertam: qui debuerunt fundamentum habere Christum, quem posuit architectus Paulus, noluerunt, sed in terra posuerunt fundamenta sua.*

<sup>638</sup> Eine Vermutung, die sich vor dem Hintergrund der Auslegung von Ps 82,8 bestätigen wird. Vgl. Anm. 648 (in diesem Kap.).

<sup>639</sup> Hier., de Ps I 81,6LXX tr. (CCL 78<sup>2</sup>, 86): *Quod dii sumus, non sumus natura, sed gratia.*

<sup>640</sup> Ebd. de Ps I 81,7LXX tr.: *Quoniam dixerat ‚Filii excelsi omnes‘; non potest filius esse Excelsi, nisi et ipse Excelsus fuerit.*

## Autoren der Alten Kirche

zungung von Personen gebe.<sup>641</sup> Der Mensch jedoch, so fährt Hieronymus in seiner Auslegung fort, sterbe im Gegensatz zu Gott, was auf die Tatsache zurückzuführen sei, dass Adam vom verbotenen Baum gegessen habe.<sup>642</sup> Weil Ps 82,7 jedoch ebenfalls vom „Fallen wie einer der Herrscher“ spreche, stellt sich die Frage nach der Identität dieses „einen“:

„Wer ist dieser eine von den Fürsten, der (...)“.<sup>643</sup>

Da der Teufel sich ursprünglich im Status eines Engels bei Gott befunden hat, ist ihm ein menschliches Sterben nicht möglich. Wie Eusebius<sup>644</sup> sieht auch Hieronymus den Grund dieses Fallens in einem Verschulden des Teufels selbst, der ursprünglich eigentlich zur Ähnlichkeit und als Bild Gottes geschaffen worden sei.<sup>645</sup> Das „Fallen“ ist auch bei ihm nicht in einem wörtlichen Sinne aufzufassen, sondern drückt allegorisch den ‚Statusverlust‘ aus, der dem Teufel widerfährt.<sup>646</sup> Es ist gerade diese Aus-

<sup>641</sup> Ebd. de Ps I 81,6LXX tr.: *„Non est personarum acceptio apud Deum.“*

<sup>642</sup> Ebd. de Ps I 81,7LXX tr.: *Videtur ergo quoniam qui homo est moritur. Deus enim non moritur. Et Adam quamdiu servavit praeceptum et deus fuit, non mortuus est. Postquam vero gustavit de arbore illicita, statim mortuus est.* Er hält daher ebd. die Ausdrucksweise im Hebräischen für besser: *Melius habet in hebraico: „Vos autem sicut Adam moriemini.“* Das Hebräische אָדָם lässt Hieronymus also offenkundig unübersetzt und versteht es als Namen des ersten Menschen.

<sup>643</sup> Ebd. (78<sup>2</sup>, 86 f.): *... quis est iste unus de principibus, qui cecidit? Si volueris dicere Adam, iam in superioribus versiculis dictum est: „Vos autem sicut Adam moriemini.“ Simulque videte significantiam verbi. Vos autem sicut Adam moriemini. Quoniam Adam mortuus est, et nos morimur. Diabolus vero, qui princeps fuit, et cecidit, non mortuus est. Neque enim potest angelica dignitas mortem recipere, sed tantum ruinam. Idcirco dixit, sicut unus de principibus cadetis.* Im entsprechenden Passus aus den *Commentarioli* gesteht Hieronymus jedoch durchaus zu, dass man die Redeweise „einer der Herrscher“ auch auf Adam hin verstehen könnte: *„Et tamquam unus de principibus cadetis.“ Unus de principibus, Adam est sive diabolus, de quo Dominus loquitur: „Ecce Adam factus est quasi unus ex nobis.“* (ders., in Ps 81,7LXX comm. [CCL 72, 220]).

<sup>644</sup> Vgl. Anm. 559 f. (in diesem Kap.).

<sup>645</sup> Hier., de Ps I 81,7LXX tr. (CCL 78<sup>2</sup>, 87): *Ad similitudinem et imaginem Dei et tu conditus es.*

<sup>646</sup> Hieronymus bietet ebd. in diesem Zusammenhang noch eine Beantwortung der Frage, weshalb der Teufel schließlich (in dieser Welt) mit dem „Führer von Tyrus“ zu identifizieren sei, unter dem er (aufgrund des Hebräischen) den „Führer der Trübsal dieser Zeit“ versteht.

## Frühchristliche Rezeptionen

legung des siebten Verses, die Hieronymus den Abschluss des Psalms als Aufforderung zur Übernahme des Richteramtes durch Gott verstehen lässt:

„Bis hierher hat Gott zu den Menschen gesprochen (...)“.<sup>647</sup>

Zutreffend bemerkt er einleitend, dass sich Vers 8 nicht mehr an Menschen richte.<sup>648</sup> Allerdings wird nicht ganz klar, ob er die Rede in Vers 7 (und davor) als Gottesrede verstanden hat, wenn er anmerkt, dass der Prophet – damit ist an dieser Stelle vielleicht David gemeint, der für ihn als der Verfasser der meisten Psalmen galt<sup>649</sup> – nochmals (*rursum*) spreche. Wahrscheinlich ist anzunehmen, dass für Hieronymus Gott durch den Propheten die Worte hat sprechen lassen und sich nun der Prophet selbst direkt an Gott wendet. Weil die *mali iudices* ihre Tätigkeit als Richter nun endgültig nicht mehr versehen können, da sie gestorben sind,<sup>650</sup> richtet sich die dringlich vorgebrachte Bitte an Gott (man beachte die drei Imperative, die parallel angeordnet sind), als *verus iudex* aufzutreten zwecks Rettung der von ihm selbst geschaffenen *creatura* (Anspielung auf die Genesis?). Im Unterschied zum Richten Gottes in der Götterver-

<sup>647</sup> Ebd. de Ps I 81,8LXX tr. (78<sup>2</sup>, 87 f.): *Hucusque Deus locutus est ad homines, et rursum propheta loquitur. ‚Surge, Deus, iudica terram.‘ Surge, quia navis nostra fluctibus tunditur. ‚Surge Deus, iudica terram,‘ quoniam mali iudices non iudicant, sed evertunt legem tuam, et pecora tua lacerant. Tu surge, qui verus iudex es. Quia ergo mali iudices mortui sunt sicut Adam, et ceciderunt sicut unus de principibus: propterea tu surge, tu iudica, tu salva creaturam tuam.*

<sup>648</sup> Vgl. zum Sprecherwechsel auch in Kapitel 2 die entsprechende Auslegung von Vers 8.

<sup>649</sup> Vgl. Risse, FC 79, 40. Dennoch konzidiert Hieronymus in Ps 8,1LXX comm. (CCL 72, 190), dass es Psalmen verschiedener Menschen (wie David, Asaf, Söhne Korachs) gebe. Könnte daher auch Asaf (offenkundig als *nomen proprium* verstanden) an dieser Stelle als Prophet gemeint sein? Vgl. dagegen auch Anm. 628 (in diesem Kap. [Rede vom Psalmisten]).

<sup>650</sup> Das entspricht der Ankündigung des Zerstörens bzw. Umstürzens der Richter in der Auslegung von Ps 82,5. Vgl. Anm. 637 (in diesem Kap.). Wie aber ist das „Fallen wie einer der Herrscher“ hier zu verstehen, was Hieronymus zuvor auf den Teufel hin verstand? Warum fallen die Richter, wenn sie bereits gestorben sind? Oder ist an Richter gedacht, die – wie der Teufel – nicht sterben konnten, weil sie evtl. als dessen Abkömmlinge angesehen wurden? Wahrscheinlich aber soll lediglich der definitive ‚Statusverlust‘ zum Ausdruck gebracht werden.

## Autoren der Alten Kirche

sammlung geht Hieronymus in diesem Falle wohl nicht von einer *res terroris plena* aus,<sup>651</sup> was wohl auch entscheidend mit der Person des Richters zusammenhängt, die er bei dem von ihm angedeuteten (eschatologischen) Gericht erwartet:

„Lasst es uns auf eine andere Weise sagen: (...)“<sup>652</sup>

Hinsichtlich der Frage, wer konkret hier als Richter auftritt, tendiert der Text durch die Rede vom Leiden und Sterben für die Menschen offenbar in Richtung der Person Christi. Eigentlich ist diese Frage an dieser Stelle auch sekundär, da die hieronymianische Psalmauslegung hier den Aspekt der *clementia* und der *eleemosyna* des Richters stark machen möchte, die hier mit der *crudelitas* der menschlichen und – überraschend – sogar der engelgleichen Richter kontrastiert wird.<sup>653</sup> Weil dieser Christus Erbarmen gegenüber allen Völkern gezeigt habe, solle *er*, dem zugleich die Verheißung eines Erbbesitzes in allen Völkern gilt, als endzeitlicher Richter über die Menschen auftreten.<sup>654</sup> Warum Ps 82,8 hier jedoch von *hereditas* und nicht von *possessio* spreche, ist nach Hieronymus vor dem Hintergrund eines vorausgegangenen Todes zu verstehen, der aus sich heraus auf eine Erbschaft verweise. Aufgrund der Tatsache, dass Christus für sie diesen Tod gestorben sei, könnten die Menschen (Hieronymus spricht immer in der ersten Person Plural, so dass man auch nur an Christen denken könnte) nicht nur als Erben Christi angesehen werden, sondern

<sup>651</sup> Vgl. Anm. 626 (in diesem Kap.).

<sup>652</sup> Hier., de Ps I 81,8LXX tr. (CCL 78<sup>2</sup>, 88): *Dicamus et aliter: Surge, qui pro nobis passus es, pro nobis mortuus es: surge, et salva nos. Dicamus aliter. Qui venisti humilis et contemptus, veni quasi iudex, et vindica nos. ‚Surge, Deus, iudica terram.‘ ... Videte clementiam prophetarum. Non dixit, Interfice terram: sed iudica, iudica et salva. Non dixit, Iudica per angelos, iudica per ministros tuos. Illi enim si iudicaverint, non possunt misereri, quia executores sunt sententiarum tuarum. Tu vero si iudicaveris, potes ipse misereri. ‚Surge, Deus, iudica terram.‘ Imperator potest suam mutare sententiam, praefectus non potest. Propterea te iudicem deprecamur, non contemnentem, sed precantes. Homines enim et angeli ad conparationem tuam crudeles sunt: tu solus mitissimus iudex es.*

<sup>653</sup> Den Grund für die Grausamkeit versucht er schließlich durch das Bild vom Unkraut säenden Menschen aus Mt 13 zu verdeutlichen.

<sup>654</sup> Hier., de Ps I 81,8LXX tr. (CCL 78<sup>2</sup>, 88): *Propterea te iudicem deprecamur, quia omnibus gentibus misertus es.*

## Frühchristliche Rezeptionen

auch als Miterben, da Christus mit ihnen (auch künftig) herrschen werde,<sup>655</sup> womit auf die Zeit nach dem Endgericht angespielt sein dürfte.

Hieronymus' Ausführungen zu Ps 82 sind deutlich vom Charakter einer Predigt geprägt, der u. a. an den von ihm gebotenen Auslegungen zur Erfassung eines „anderen“, geistigen Sinnes der Schrift erkennbar ist, wenn es ihm bspw. um ein *debere fundamentum habere Christum* geht. Seine Zuhörer werden insofern in den Duktus seiner Gedanken mit integriert, als er durchgehend von einem „wir“ spricht, sofern er nicht Schriftstellen zitiert, die von diesem Stil abweichen. Nicht selten jedoch zieht er weitere biblische Bilder zur Verdeutlichung seiner Gedanken heran, die nicht immer als explizite Zitate erkennbar sind und mitunter variiert werden, was ebenfalls eher auf eine frei vorgetragene Predigt hindeutet. Inhaltlich gesehen liest Hieronymus Ps 82 primär vor einem eschatologischen Hintergrund, der gegen Ende der Psalmauslegung immer stärker hervortritt. Das Auftreten Gottes als Richter leitet er jedoch bereits aus den anfangs beleuchteten „Stellungen“ Gottes ab (sitzender Gott), für die er jeweils Belege aus der Schrift anführen kann. Im Zusammenhang steht für ihn damit die Qualifizierung des Menschen als „Heiliger“ (stehender Gott), dem aber in einem weiteren Schritt sogar die Epitheta „Gott“ und „Sohn des Höchsten“ zuzuschreiben sind und somit Ausdruck seiner unschätzbaren Würde sind, die Hieronymus über den Genesis-Bezug einem „Sterben wie Adam“ gegenüberstellt. Den im Psalm geäußerten Vorwurf der Bevorzugung Reicher bei Gericht gegenüber den *personae miserae* versteht er historisch (analog zu den Psalmkommentaren von Eusebius und Theodoret) auf menschliche Richter hin, die er jedoch nicht mit dem jüdischen Volk in Zusammenhang bringt, sondern vielmehr auf Priester und Bischöfe deutet. Damit übt er deutlich innerchristliche Kritik, denn erneut liegt es am Fehlverhalten der Richter, dass – so Hieronymus in stark eschatologisch gefärbter Rede-

<sup>655</sup> Ebd.: *Quare non dixit, Tu possidebis omnes gentes, sed, Tu haereditabis? Ubicumque haereditas ponitur, ibi mors ante praecessit. Propterea heredes et coheredes dicimur. Heredes dixit Christi, quia pro nobis mortuus est; coheredes, quia nobiscum regnaturus est.* Hieronymus führt ebd. (78<sup>2</sup>, 88–90) diese Gedanken zur Erbschaft im Folgenden noch weiter aus, indem er sie anhand der Sendung des Petrus „zu den Beschnittenen“ und des Paulus „zu den Völkern“ näher zu erläutern versucht, was an dieser Stelle jedoch nicht weiter auszuführen ist, da die wesentliche inhaltliche Aussage von Ps 82,8 bereits deutlich wurde.

## Autoren der Alten Kirche

weise – Gott bzw. sein Sohn<sup>656</sup> darum gebeten wird, als *verus iudex clemens* zur Rettung des Geschöpfes Mensch zu erscheinen.

## 4.2.2.2.2 Augustinus

Das umfangreiche Werk der *Enarrationes in Psalmos* (wahrscheinlich in den Jahren 392 bis 422 n. Chr. in mehreren Schritten entstanden und erst nachträglich in Reihenfolge der Psalmen angeordnet)<sup>657</sup> des Augustinus von Hippo ist die einzige vollständig direkt erhaltene Auslegung eines Kirchenvaters zum (ganzen) Buch der Psalmen. Biographisch ist dabei anzumerken, dass Augustinus sich der Psalmlektüre bereits kurz nach

<sup>656</sup> Da auf der Textebene nicht immer deutlich wird, wann unter „Gott“ bzw. „Herr“ in *eindeutiger* Weise Christus zu verstehen ist, kann nicht pauschal von einem dezidiert christologischen Verständnis von Ps 82 bei Hieronymus gesprochen werden.

<sup>657</sup> Vgl. FELDMANN, *Psalmenauslegung* 297. Eine genauere chronologische Einordnung jeder einzelnen *Enarratio* erweist sich daher in mehrfacher Hinsicht als problematisch. FIEDROWICZ, *Psalmus* 430–439, hat sich dennoch an einer tabellarischen Übersicht sämtlicher Datierungsvorschläge versucht und notiert für die en. in Ps 81LXX die Jahre 414–416/417 n. Chr. als Entstehungszeit. Die *Enarrationes in Psalmos* (der Titel stammt von Erasmus von Rotterdam) werden im Folgenden nach der CCL-Ausgabe zitiert (zur Problematik des dort abgedruckten Textes vgl. SIMONETTI, *SGrLa*, xxxviii–xl). Der entsprechende Band zu Ps 82 in der CSEL-Reihe liegt noch nicht vor. Für die englische Übersetzung wurde (statt auf NPNF) auf die aktuellere aus den WAug zurückgegriffen, bei der französischen liegt der entsprechende Teilband in der BAug ebenfalls noch nicht vor, so dass die in den SagChr abgedruckte Übersetzung verwendet wurde, bei der es sich um einen Wiederabdruck einer älteren handelt (vgl. für genauere Informationen an dieser Stelle auch die Angaben im Literaturverzeichnis). Dem deutschen Sprachraum mangelt es m. W. bis heute an einer vollständigen Übersetzung der augustinischen *Enarrationes*. Eher unbekannt ist, dass ca. zwischen 1895 und 1900 von P. Johann Alfons Abert OSA eine Übersetzung angefertigt wurde, die heute (in handschriftlicher Fassung) nur noch für die Ps 76–150 erhalten ist. Unklar ist, welchen lateinischen Text Abert übersetzt hat. Möglicherweise lag ihm eine Textfassung vor, die noch nicht der revidierten Mauriner-Ausgabe folgte. Ich danke in diesem Zusammenhang Herrn Dipl.-Theol. Guntram Förster vom Würzburger Zentrum für Augustinus-Forschung, der mir eine Kopie der handschriftlichen Übersetzung Aberts zur Verfügung stellte. Meiner Großmutter Anna Magdalena Pundt (†) danke ich für das mitunter schwierige Unterfangen, den in deutscher Kurrentschrift abgefassten Text zu transliterieren.

## Frühchristliche Rezeptionen

seiner Hinwendung zur *ecclesia catholica* (386 n. Chr.) widmete.<sup>658</sup> Hinsichtlich des Alten Testaments sind die Psalmen somit nicht nur das erste Buch, dem er sich seit dieser Zeit vertieft widmete. Sie entwickelten sich vielmehr gleichzeitig zu einem Objekt lebenslanger Beschäftigung,<sup>659</sup> wofür die *Enarrationes* ein eindrucksvolles Beispiel sind.<sup>660</sup> Obgleich er sich bereits während seiner manichäischen Zeit auch mit den Psalmen auseinandergesetzt haben wird, war diese Lektüre im Wesentlichen doch wohl von einem Unverständnis geprägt,<sup>661</sup> wenn man Augustinus' eigenem Urteil Glauben schenken möchte, welches er mit Blick auf die *vetera scripta legis et prophetarum* formuliert.<sup>662</sup> Es kann an dieser Stelle weder um eine kritische Aufarbeitung der Bedeutung der Psalmlektüre für die augustinische Biographie gehen<sup>663</sup> noch soll der globalen Frage nach den hermeneutischen Prinzipien und theologischen Verständnissen seiner Psalmauslegung hier nachgegangen werden.<sup>664</sup> Natürlich sind diese genannten Aspekte im Zusammenhang der inhaltlichen Auswertung von Ps 82 nicht irrelevant, dennoch genügt es – sofern nötig – für die Untersuchung, sie an entsprechender Stelle der augustinischen Auslegung von Ps 82 anzumerken. Zu diskutieren wäre allerdings die Frage nach dem von Augustinus im Rahmen der *Enarrationes* verwendeten Psalmtext, was hier aber nur in unbefriedigender, skizzenhafter Weise geschehen kann. Wahrscheinlich ist, dass ihm die von Hieronymus angefertigte Übersetzung der Psalmen aus dem Hebräischen ins Lateinische,

<sup>658</sup> Vgl. Aug., conf. IX 4,8 (CCL 27, 137), mit der Beschreibung über seine beginnende Lektüre der „Psalmen Davids“ auf dem Landgut in Cassiciacum.

<sup>659</sup> CHRÉTIEN, SagChr, I 9, spricht allgemein mit Blick auf das Psalmbuch von einer „importance centrale dans la vie et dans la prière d'Augustin“, auch wenn die Relevanz der Lektüre im Rahmen der Biographie Augustinus' mitunter kontrovers diskutiert worden ist. Vgl. das Referat bei FELDMANN, Psalmenauslegung 305–308.

<sup>660</sup> Den Umfang der Rezeption allein von Ps 82 außerhalb der *Enarrationes* verdeutlicht an dieser Stelle die in Anm. 4 (Vorwort) erwähnte Tabelle.

<sup>661</sup> Möglicherweise ist ein Grund für diese ‚gescheiterte‘ Lektüre darin zu sehen, dass er die biblischen Texte wie philosophische zu lesen versuchte.

<sup>662</sup> Vgl. Aug., conf. VI 4,6 (CCL 27, 77).

<sup>663</sup> Vgl. dazu FELDMANN, Psalmenauslegung.

<sup>664</sup> Vgl. die entsprechenden Kapitel bei FIEDROWICZ, Psalmus, der dies für das ganze Werk der *Enarrationes* herauszuarbeiten versucht hat.

## Autoren der Alten Kirche

wie er selbst bemerkt, nicht zur Verfügung stand.<sup>665</sup> Dass er jedoch Zugriff auf dessen lateinische Überarbeitung des Psalmtextes nach der Septuagintaversion der Hexapla des Origenes hatte (*Psalterium Gallicanum*), ist möglich.<sup>666</sup> In welcher konkreten Form dieser lateinische Text, dessen Einfluss wohl ab 415 n. Chr. in den *Enarrationes* festzustellen ist,<sup>667</sup> Augustinus aber wiederum vorlag, erscheint fraglich und nur schwer entscheidbar.<sup>668</sup> Man wird also – auch wenn das an dieser Stelle dürftig klingen mag – davon ausgehen können, dass der von Augustinus herangezogene Psalmtext auf einer griechischen Septuagintafassung basierte. Dass diese jedoch vom ihr zugrundeliegenden hebräischen Text mitunter deutlich abweichen konnte, wird sich im Falle von Ps 82 sogar anhand eines Beispiels zeigen lassen.

Bei seiner Auslegung teilte Augustinus offenbar die Ansicht, dass als Autor der Psalmen David anzusehen sei,<sup>669</sup> von dem er in der *Enarratio* des 82. Psalms an einer Stelle als „Person des Propheten“<sup>670</sup> spricht. Relevant an dieser Feststellung ist die damit verbundene Vorstellung eines prophetischen Charakters der Psalmen, der in einer Vielzahl von Fällen in einem geistig-christologischen Verständnis seinen Niederschlag findet und aus heutiger Sicht gerne unter dem Stichwort „Christus-totus“<sup>671</sup>

<sup>665</sup> Aug., ep. 261,5 (CSEL 57, 620): *Psalterium a sancto Hieronymo translatum ex Hebraeo non habeo*. Vgl. zur Diskussion an dieser Stelle jedoch auch LABONNARDIÈRE, Augustin.

<sup>666</sup> SIMONETTI, SGrLa, xxvii, hält dies zumindest für „probabile“. Vgl. auch Aug., in Ps 89,17LXX en. (CCL 39<sup>2</sup>, 1253), mit dem Hinweis auf einen in der Septuaginta fehlenden Textpassus, der hingegen in *hebraeo vel aliis interpretibus graecis* vorhanden sei. Zur weiteren Auseinandersetzung zwischen Augustinus und Hieronymus an dieser Stelle vgl. auch FÜRST, *Veritas Latina*.

<sup>667</sup> Vgl. auch BOGAERT, *Psautier latin 70*, der davon ausgeht, dass es sich um den „Psautier Hexaplaire de Jérôme“ handelt.

<sup>668</sup> Vgl. FIEDROWICZ, *Psalmus 26*.

<sup>669</sup> Vgl. Aug., in Ps 128,13LXX en. (CCL 40<sup>2</sup>, 1888), sowie ders., conf. IX 4,8 (CCL 27, 137). Vgl. im Folgenden zur Verfasserschaft der Psalmen aber auch Anm. 685 (in diesem Kap.).

<sup>670</sup> Ebd. in Ps 81,8LXX en. (39<sup>2</sup>, 1140): ... *ex ipsius prophetae persona dicitur*.

<sup>671</sup> Bspw. FELDMANN, *Psalmenauslegung 318*. SIMONETTI, SGrLa, xxix, spricht von einem „fondamento cristologico della sua esegesi, alla maniera del Cristo totale di Paolo“. FIEDROWICZ, *Psalmus 425*, spricht in seiner nicht immer unproblematischen Zusammenfassung der *Enarrationes*-Studien dogmatisierend und pauschalisierend von den Psalmen „als Stimme Christi und der Kirche“, die Augus-

## Frühchristliche Rezeptionen

verhandelt wird.<sup>672</sup> Natürlich finden sich daneben auch Auslegungsarten, die ihren Schwerpunkt nicht primär in einem derartigen christologischen Verständnis haben. Da die Psalmauslegung Augustinus', das sei abschließend notiert, wie bei Hieronymus in erster Linie im liturgischen Rahmen durch eine Vielzahl von Homilien,<sup>673</sup> die zu einem Teil wohl mitstenografiert<sup>674</sup> und später von Augustinus noch einmal überarbeitet wurden, erfolgte, konnte sie sich mitunter auch durch einen ‚aktualisierenden‘ Stil auszeichnen, der zwar die in einem Psalm verarbeiteten ‚geschichtlichen‘ Hintergründe zur Kenntnis nahm, aber meistens bestrebt war, den Psalmtext mittels eines allegorischen Verständnisses im Blick auf die Zuhörer auszulegen.<sup>675</sup> Der heute zugängliche Text der *Enarrationes* dürfte sich in Relation zu diesen (mündlich) gehaltenen Predigten jedoch wohl als „abastanza fedele“<sup>676</sup> erweisen, auch wenn sicherlich nicht alle „Erklärungen“ zu den Psalmen homiletischen Ursprungs sind.<sup>677</sup>

Augustinus beginnt seine *Enarratio* des 82. Psalms – und das fällt im Rahmen der zuvor untersuchten drei Kommentare auf – mit einer Beantwortung der Frage nach der Bedeutung der Überschrift des Psalms:

„Ein Psalm, von Asaf selbst.“ (...)“.<sup>678</sup>

---

tinus letztlich „als *vox totius Christi*“ (Hervorhebungen im Original) verstanden habe. Inwieweit dieses Urteil auch auf Ps 82 zutrifft, wird zu untersuchen sein.

<sup>672</sup> Die Vorstellung von der Einheit des Körpers, der Christus ist, und der Christus als Haupt hat, mag dafür als Beispiel dienen (vgl. Aug., in Ps 61,4LXX en. [CCL 39<sup>2</sup>, 773–775]). WRIGHT, Augustine 712, möchte dies gar als „distinctive hermeneutical thread“ innerhalb der *Enarrationes* verstanden wissen. Ein christologisches Verständnis der Psalmen zeigt Augustinus u. a. zudem ebd. in Ps 3,9LXX en. (38<sup>2</sup>, 11) sowie ebd. in Ps 109,1LXX en. (40<sup>2</sup>, 1603–1609). Auf letztere wird noch einmal im Rahmen der ‚Verfasserfrage‘ der Psalmen rekuriert werden (vgl. Anm. 685 [in diesem Kap.]).

<sup>673</sup> Vgl. FIEDROWICZ, Psalmus 29. SIMONETTI, SGrLa, xxii, schätzt, dass sich ca. 400 der 870 von Augustinus gehaltenen Predigten einer Auslegung der Psalmen widmen.

<sup>674</sup> Vgl. auch Aug., in Ps 51LXX en. praef. (CCL 39<sup>2</sup>, 623).

<sup>675</sup> Vgl. paradigmatisch seine Auslegung zum Sitzen an den Strömen Babels ebd. in Ps 136,1LXX en. (40<sup>2</sup>, 1964–1967).

<sup>676</sup> SIMONETTI, SGrLa, xxiii.

<sup>677</sup> Zur Frage mit Blick auf die Possidius-Notiz, ob und inwieweit einige der *Enarrationes* diktiert wurden, vgl. u. a. WRIGHT, Augustine 711 f.

<sup>678</sup> Aug., in Ps 81LXX tit. en. (CCL 39<sup>2</sup>, 1135): ‚*Psalmus ipsi Asaph.*‘ *Psalmo huic*

## Autoren der Alten Kirche

Zwar wurde die Psalmüberschrift<sup>679</sup> auch von Eusebius und Theodoret in den jeweiligen Psalmkommentaren mitzitiert – und Eusebius nahm sich ja auch derjenigen Psalmüberschriften mit dem Namen „Asaf“ näher an, weil sie für ihn eine Einheit bildeten<sup>680</sup> –, aber in keinem Fall ist sie bisher auch *etymologisch* ausgewertet worden. Auch wenn in der heutigen Forschung umstritten ist, ob sich „Asaf“ von der Wurzel אָסַף („sammeln“/„versammeln“) ableitet, was sich dann in der Tat in *synogoga* wiederfinden würde, wenn man einmal das entsprechende griechische Lexem zugrundelegt, so stellt sich die Frage, woher Augustinus um diese Erklärung wusste,<sup>681</sup> wenn er selbst doch nicht des Hebräischen mächtig war.<sup>682</sup> Es ist daher wahrscheinlich, dass ihm eine Deutung dieses hebräischen Lexems (sei es mündlich oder schriftlich) zugänglich gewesen sein muss. Diese könnte ihm möglicherweise durch den *Liber interpretationis hebraicorum nominum* des Hieronymus<sup>683</sup> zur Verfügung gestanden haben.<sup>684</sup> Infolgedessen versteht er die Überschrift nicht im Sinne einer Verfasserangabe,<sup>685</sup> sondern liest sie als inhaltlichen Hinweis (der durch

---

*titulum, sicut aliis qui similiter praenotantur, vel nomen eius hominis indidit, a quo scriptus est, vel eiusdem nominis interpretatio, ut ad Synagoga, quod est Asaph, eius intelligentia referatur; praesertim quia hoc et primus eius versus asignat.*

<sup>679</sup> Vgl. zur Problematik Anm. 33 (Kap. 2).

<sup>680</sup> Vgl. Anm. 519 (in diesem Kap.).

<sup>681</sup> Er erwähnt sie übrigens auch in Ps 76,1LXX en. (CCL 39<sup>2</sup>, 1052), gibt jedoch in diesem Falle nicht mehr die griechische Wurzel zur Erklärung des Wortes an: ... *Asaph interpretatur congregatio* ... .

<sup>682</sup> Aug., ep. 101,4 (CSEL 34/2, 543): ... *ex Hebraea lingua, quam ignoro* ... . Dieses von ihm selbst ausgegebene, doch recht pauschale Urteil ließe natürlich noch die Frage zu, wie dieses *ignorare* denn genau zu verstehen ist (*völlige Unkenntnis?*).

<sup>683</sup> Hier., hebr. nom. IV Reg. A (CCL 72, 114): *Asaf conligens*.

<sup>684</sup> Vgl. SIMONETTI, SGrLa, xxxii–xxxiii Anm. 3. DE MARGERIE, Introduction III 171, vermutet, dass Augustinus geringe Kenntnisse des Hebräischen über das Punische gehabt haben könnte.

<sup>685</sup> Augustinus nimmt sich dieser Frage ferner in civ. dei XVII 14 (CCL 48, 579) an, wo es um den Bedeutungsunterschied der Psalmüberschriften *ipsi David* sowie *ipsius David* geht. Die Annahme, dass *ipsi David* auf einen anderen Verfasser als David schließen lässt, versucht er ebd. anhand von Ps 109LXX zu widerlegen, der ja von David selbst stamme, weil der Psalm es selbst in seinem Text ausdrücke, aber dennoch die Überschrift *ipsi David* trage. Er führt daher aus, dass er die Ansicht derer für richtig halte, die alle 150 Psalmen auf den Verfasser David

## Frühchristliche Rezeptionen

die Etymologie des *nomen proprium* „Asaf“ zustande kommt) auf den ersten Vers des Psalms, der ja von einer „Versammlung“ spricht:

„In der Versammlung<sup>6</sup> verstehen wir als das Volk Israel (...)“.<sup>686</sup>

Der lateinische Terminus *synagoga* ist (in seiner gewohnten Verwendung [*solere*]) für Augustinus an dieser Stelle folglich der Ausgangspunkt, die Szenerie in Ps 82,1 als eine Versammlung von Menschen – konkret: des jüdischen Volkes – zu verstehen, in der Gott-Vater steht – ein Gedanke, der bspw. bei Eusebius in diesem Zusammenhang als völlig undenkbar galt.<sup>687</sup> Ob der Terminus *synagoga* an dieser Stelle im Text (in Augustinus’ Sichtweise) mit Bedacht gewählt worden ist, lässt sich nicht eindeutig eruieren, deutlich ist jedoch, dass er ihn im Folgenden gegenüber dem Terminus *ecclesia* abzugrenzen sucht, der für ihn offenkundig typischerweise eine Versammlung von Christen (Redeweise in der ersten Person Plural) bezeichnet. Dass mitunter aber auch eine Versammlung von Juden bzw. Israeliten durch den Begriff *ecclesia* bezeichnet werden konnte (in seinem Sprachduktus wäre dann von einer ‚ungewohnten‘ Redeweise zu sprechen), benennt er zwar, doch ist unklar, worauf er sich an dieser Stelle konkret beruft.<sup>688</sup> Nach seiner Auffassung weisen die unterschiedlichen Termini auf einen Unterschied in der Sache, also in der Art der

---

zurückführen. Für den Fall, dass in der Überschrift eines Psalms ein anderer Name (wie ja im Falle von Ps 82) als David erwähnt sein sollte, bietet er ebd. die gleiche Erklärung, die auch hier durch ihn Anwendung findet: Es müsse sich um einen Hinweis auf den Inhalt handeln. BOULDING, WAug 18, 172, versucht daher wohl, von vornherein die Vorstellung von einer Verfasserschaft Asafs zu vermeiden, wenn sie mit „A psalm for Asaph himself“ übersetzt.

<sup>686</sup> Aug., in Ps 81, 1LXX en. (CCL 39<sup>2</sup>, 1136): *„In synagoga<sup>6</sup> populum Israel accipimus; quia et ipsorum proprie Synagoga dici solet, quamvis et ecclesia dicta sit. Nostram vero Apostoli numquam synagogam dixerunt, sed semper ecclesiam: sive discernendi causa, sive quod inter congregationem unde synagoga, et convocationem unde ecclesia nomen accepit, distet aliquid; quod scilicet congregari et pecora solent, atque ipsa proprie, quorum et greges proprie dicimus; convocari autem magis est utentium ratione, sicut sunt homines.*

<sup>687</sup> Vgl. Anm. 532 (in diesem Kap.). Allerdings modifiziert Augustinus diesen Gedanken später (s. u.).

<sup>688</sup> Weder im *apparatus fontium* bei DEKKERS/FRAIPONT, CCL 39<sup>2</sup>, 1136, noch in den zur Verfügung stehenden Übersetzungen findet sich ein Hinweis, worauf Augustinus hier anspielen könnte (Bezug auf Schriftstellen?).

## Autoren der Alten Kirche

Versammlung hin, was er über einen Vergleich zu erläutern sucht. Die Annahme nämlich, dass die *synagoga* von der *congregatio* her ihre Bezeichnung gewinne, sei ein Hinweis darauf, dass hier ein Versammeltwerden (*congregari*) von Tieren gemeint sei, denen daher ja auch die Bezeichnung *grex* zukomme. Zusammengerufenwerden (*convocari*) deute hingegen auf die, die ihren Verstand gebrauchen (*ratione uti*) – somit auf Menschen. Dieser Vergleich zu Tieren hat in der Tat mindestens als beleidigend gegenüber Juden zu gelten, auch wenn er in diesem Zusammenhang nicht in *direkter* Weise angestellt wird (es wird ja behauptet, dass *convocari* i. d. R. von Tieren ausgesagt werde). Die Annahme, die sich nämlich aufdrängt, dass Juden sich nicht ihres Verstandes bedienen (ihre Versammlung sei ja keine *convocatio*), würde einem Antijudaismus das Wort reden, der hier zumindest latent vorhanden ist und zudem an späterer Stelle in Augustinus' Auslegung von Ps 82 deutlicher begegnet wird.<sup>689</sup>

Dass es sich seiner Auffassung nach somit um eine Versammlung von *Menschen* (im Speziellen von Juden bzw. Israeliten) handelt, von der der Psalm spricht, ist für Augustinus jedoch nicht nur allein über den Begriff *synagoga* zu erschließen. Ferner stützt er sich auf eine den Literalsinn der Bezeichnung „Götter“ überschreitende Deutung, für die der Psalm selbst einen Anhaltspunkt liefert:

„Gott stand in der Versammlung der Götter.“ (...)“<sup>690</sup>

<sup>689</sup> Philologisch könnte man ferner an dieser Stelle zumindest von einer Bedeutungsverengung sprechen, die Augustinus hier vornimmt, denn *congregari* beschreibt nicht zwingend einen Vorgang, der sich auf Tiere bezieht. Unklar ist, ob er unter dem Verbum an dieser Stelle einen passivischen Infinitiv oder ein Deponens (im Sinne eines medialen „Sichversammelns“) versteht. Wegen der von ihm aufgezeigten Parallelität zum Vorgang des *convocari* ist in der oben dargelegten Übersetzung von einem Verständnis im Sinne eines Infinitivs Passiv ausgegangen worden. In jedem Fall aber bleibt der Vorgang des „Versammelns“ oder „Sichversammelns“ nicht auf Tiere beschränkt, wie es sich ja auch bereits durch die griechische Wurzel *συναγειν* (bzw. *συναγεσθαι*) nahelegt. Vgl. zu den Belegen auch LSJ<sup>9</sup>, *συναγω* 1691 f.

<sup>690</sup> Aug., in Ps 81, 1LXX en. (CCL 39<sup>2</sup>, 1135): ‚*Deus stetit in synagoga deorum.*‘ *Quos utique deos absit ut intelligamus deos Gentium, sive idola, sive aliquam praeter homines caelestem terrestremue creaturam, cum paulo post hunc versum idem iste psalmus asserat, et quos deos intelligi velit, in quorum synagoga stetit Deus,*

## Frühchristliche Rezeptionen

Augustinus schließt an dieser Stelle klar aus, dass der Psalm von Wesen sprechen könnte, die in irgendeiner Weise das menschliche Wesen überschreiten (*praeter homines*), so dass es sich bei den „Göttern“ nur (im nicht wörtlichen Sinne) um Menschen handeln könne. Seiner Meinung nach steht aber nun gerade die Redeweise von den „Söhnen des Höchsten“ damit im unmittelbaren Zusammenhang, da man oft auf den Sachverhalt stoße,

„... dass sie [sc. die Israeliten; CGU] oft auch (...)“.<sup>691</sup>

Auch den Israeliten gegenüber habe Gott demnach seine Gnade erwiesen, durch die diese in den Status von „Söhnen“ versetzt worden seien. Worauf Augustinus hier jedoch *in concreto* anspielt, bleibt unklar (Schriftbeleg innerhalb des Alten Testaments?). Dennoch nimmt er den Ausdruck der *gratia* an dieser Stelle zum Anlass, sprachlich zwischen einer *gratia, quae ad Novum Testamentum pertinet*, und einer, *quae ad Vetus (Testamentum pertinet)*, zu unterscheiden. Aber es scheint sich an dieser Stelle nichtsdestoweniger um die gleiche Gnade Gottes zu handeln, mit dem Unterschied jedoch, dass sie sich nun an Christen richtet. Denkt Augustinus an dieser Stelle somit vor dem Hintergrund eines typologischen Schriftverständnisses? Erfüllen sich die *promissiones* des Alten Testaments durch die des Neuen? Obschon man aus Sicht heutiger (exegetischer) Forschung mit derartigen typologischen Verständnismodellen eher vorsichtig sein sollte, bei Augustinus' Auslegung von Ps 82,1 scheint ein solches jedenfalls vorzuliegen. Den Christen ist somit ebenfalls die Macht gegeben, „Söhne“ werden zu können – er spricht in

---

*apertius exprimat, ubi ait: 'Ego dixi: Dii estis, et filii Altissimi omnes; vos autem sicut homines moriemini, et sicut unus de principibus cadetis.'*

<sup>691</sup> Ebd. (39<sup>2</sup>, 1136): *Invenimus eos saepe etiam filios appellatos; non ea gratia quae ad Novum Testamentum pertinet, sed illa quae ad Vetus; quia et ipsa gratia est qua elegit Abraham, et ex eius carne tam magnum populum propagavit; qua nondum natos, Iacob dilexit, Esau autem odio habuit; qua liberavit ex Aegypto, qua in terram promissionis, eiectionis gentibus, introduxit. Nisi enim et ipsa esset gratia, non utique de nobis, quibus non ad terrenum, sed ad regnum caelorum capessendum data est potestas filios Dei fieri, in eodem mox evangelio diceretur quod accepimus gratiam pro gratia; id est, pro Testamenti Veteris promissionibus, Testamenti Novi promissiones. Liquet igitur, quantum existimo, in qua deorum synagoga steterit Deus.*

## Autoren der Alten Kirche

diesem Zusammenhang (wohl vor dem Hintergrund von Joh 1,12) jedoch von den „Söhnen Gottes“ und nicht von den „Söhnen des Höchsten“ –, da sie *gratiam pro gratia* (vgl. Joh 1,16) empfangen haben. In Anbetracht *dieser* Überlegung erscheint nun aber seine Feststellung, dass es klar sei, in welcher Versammlung von Göttern Gott gestanden habe, gerade unverständlich: Ist die Versammlung, in der Gott stand, jetzt doch eine von Christen, während zuvor doch eindeutig von einer Versammlung von Juden bzw. Israeliten die Rede war? Zumindest an dem Verständnis von Göttern als Menschen ändert diese Doppeldeutigkeit nichts.

Nachdem Augustinus bis hierher lediglich nach der Beschaffenheit der Versammlung und der anwesenden Götter gefragt hat, widmet er sich im Anschluss der Frage nach der Art der Anwesenheit Gottes. Neben der Frage, ob Vater, Sohn oder Heiliger Geist in der Versammlung gestanden hätten,<sup>692</sup> ist für ihn vielmehr auf den Sachverhalt zu verweisen, dass Gott – hier scheint wieder der Vater gemeint zu sein – auf unsichtbare Weise (die er als eine geistige identifiziert)<sup>693</sup> in der Versammlung der Menschen gestanden habe.<sup>694</sup> Die menschliche Fassungskraft sei zwar in der Lage, Gottes Anwesenheit in den von ihm geschaffenen Dingen bis zu einem gewissen Grade zu erfassen,<sup>695</sup> doch liegt für Augustinus die entscheidende Aussage von Ps 82,1 offensichtlich in dem,

„... was vor einer gewissen Zeit (...)“.<sup>696</sup>

<sup>692</sup> Ebd.: *Deinceps requirendum est utrum Patrem, an Filium, an Spiritum sanctum, an ipsam Trinitatem accipere debeamus stetisse ...*

<sup>693</sup> Ebd.: *... quia et non corporalem, sed spiritalem Dei praesentiam, quae congruit eius substantiae, negari non potest adesse conditis rebus ...*

<sup>694</sup> Ebd.: *Unde merito perhibetur stare Deus in congregatione hominum invisibiliter ...*

<sup>695</sup> Ebd.: *... nec tantum perhibetur, sed pro captu mentis humanae utcumque cognoscitur stare in eis quae creavit ...*

<sup>696</sup> Ebd. (39<sup>2</sup>, 1136 f.): *... quod ex quodam tempore factum est, ut staret Deus in synagoga deorum. Nam illa statio qua caelum et terram implet, nec ad Synagogam proprie pertinet, nec tempore variatur. ‚Deus‘ itaque ‚stetit in synagoga deorum‘, nimirum ille qui de se dixit: ‚Non sum missus nisi ad oves quae perierunt domus Israel.‘ Dicitur et causa: ‚In medio autem deos discernere.‘ Agnosco igitur Deum stetisse in synagoga deorum, quorum patres, et ex quibus Christus secundum carnem; ut enim staret Deus in synagoga deorum, ad hoc ex ipsis secundum carnem.*

## Frühchristliche Rezeptionen

Gottes tatsächliches (und somit sichtbares) Stehen in der Versammlung wird an dieser Stelle als ein zeitlich begrenztes aufgefasst, zumindest hinsichtlich des Anfangspunktes. Allerdings kann *dann* von Gott als Vater nicht mehr die Rede sein und so versteht Augustinus die Rede des Psalms von „Gott“ im Folgenden als Hinweis auf Christus. Dieser ist es demzufolge, der in der Versammlung stand und der aus dem jüdischen Volk, welches hier erneut mit dem Titel „Götter“ angesprochen ist, *secundum carnem* geboren wurde, wie hier unter Berufung auf Paulus (Röm 9,5) deutlich wird. Die Anwesenheit Christi in dieser Versammlung der Israeliten, die Augustinus mit dem Stehen eines Bräutigams vergleicht (vgl. Joh 3,29), ist jedoch von einem Nichterkennen – erneut beruft er sich hier auf Johannes (vgl. Joh 1,26) – seiner Göttlichkeit geprägt und daher werde von ihnen

„... wenig später in diesem Psalm gesagt (...)\*.“<sup>697</sup>

Die in Ps 82,5 ausgedrückte Dunkelheit (*tenebrae*) wird unter Berufung auf Paulus (vgl. Röm 11,25) als Blindheit (*caecitas*) eines Teils Israels im Hinblick auf die Göttlichkeit Christi ausgelegt. Diese Sichtweise, die man gewöhnlich in polemischer Absicht unter dem Schlagwort der ‚Verstocktheit‘ Israels subsumiert, dominiert die augustinische *Enarratio* des 82. Psalms ab diesem Zeitpunkt deutlich und lässt sich auch nicht in irgendeiner Art abschwächen oder gar wegdiskutieren. Somit schlägt ab hier ein Antijudaismus, der oben bereits in latenten Zügen festgestellt wurde, voll durch. Er soll hier im Folgenden nicht hinsichtlich der in Frage kommenden Passagen<sup>698</sup> *in extenso* bearbeitet werden, denn Augustinus’ Ausführungen bedienen sich an dieser Stelle (aus heutiger Sicht) gängiger Klischees im Hinblick auf eine mögliche und näher zu diskutierende Beteiligung jüdischer *Gruppierungen* am Prozess gegen Je-

<sup>697</sup> Ebd. (39<sup>2</sup>, 1137): ... *paulo post in hoc psalmo dicitur: ‚Nescierunt, neque intellexerunt, in tenebris ambulans, testificatur et apostolus: ‚Quoniam caecitas ex parte Israel facta est, ut plenitudo Gentium intraret.‘ Stantem quippe in medio sui videbant eum; sed non eum videbant Deum, qualem se volebat videri, dicens: ‚Qui me vidit, vidit et Patrem.‘*

<sup>698</sup> Vgl. (neben den Belegen im Folgenden) u. a. noch ebd. in Ps 81,2f.LXX en. (39<sup>2</sup>, 1137f.) sowie ebd. in Ps 81,6f.LXX en. (39<sup>2</sup>, 1139), wo er vom „teuflischen Hochmut“ spricht, dessentwegen die „verkehrten und blinden Führer der Juden“ Jesus gekreuzigt hätten.

## Autoren der Alten Kirche

sus und gipfeln schließlich in dem hochproblematischen Vorwurf an die Juden, aufgrund ihrer *caecitas* schuld am Tode Jesu zu sein.<sup>699</sup>

„Diese Dinge sind gesagt worden (...)“.<sup>700</sup>

Die darin zum Ausdruck gebrachten Pauschalvorwürfe sprechen nicht nur im negativen Sinne für sich, sondern entbehren auch jeder Grundlage und verkennen zudem, dass – juristisch gesehen – die römische Besatzungsmacht die Verantwortung für die Hinrichtung Jesu (Kapitalgerichtsbarkeit der römischen Behörde) trug.<sup>701</sup> Aber darauf kommt es Augustinus an dieser Stelle gar nicht an. Seine antijüdischen Äußerungen nahmen ja, wenn man sich noch einmal den Psalmtext in Erinnerung

<sup>699</sup> CHRÉTIEN, SagChr, II 7, überschreibt den ganzen(!) Psalm mit „Jugement de Dieu contre la Synagogue“. Dieser Titel ist in mehrfacher Hinsicht äußerst problematisch: Nicht nur, dass er einer starken Polemik nicht entbehrt, er ist zudem eklektizistisch, denn die fraglos durch Augustinus geäußerte Kritik an den Juden kann in keinem Falle als Thema des *ganzen* Psalms deklariert werden, was durch die Überschrift ja insinuiert wird. Zudem wird von einem *Gottesurteil* gegen „die Synagoge“ gesprochen, mit der wohl stellvertretend das jüdische Volk bezeichnet werden soll. Dass ist nicht nur anmaßend, sondern stellt ferner alle Juden unter Verdacht, von Gott verurteilt und abgewiesen worden zu sein. Da der Originalband der französischen Übersetzung (vgl. Literaturverzeichnis) mir nicht zugänglich war, konnte ich nicht entscheiden, ob es sich bei dieser Überschrift um eine Hinzufügung von Seiten der Herausgeber der SagChr (bzw. des Bearbeiters des Bandes) handelt.

<sup>700</sup> Aug., in Ps 81,4LXX en. (CCL 39<sup>2</sup>, 1138): *Haec dicta sunt, ut sciretur in eo populo in quo natus et occisus est Christus, nec illos fuisse immunes a tanto scelere, qui cum essent tantae multitudinis, ut eos sicut evangelium loquitur, timerent Iudaei, et propterea in Christum manum mittere non auderent, postea conniverunt, eumque interimi a malignis et invidis Iudaeorum principibus permiserunt; qui si voluissent, timerentur semper, ut numquam in illum sceleratorum praevalerent manus. De his quippe et alibi dicitur: ‚Canes muti nescierunt latrare.‘ De his etiam illud: ‚Ecce quomodo iustus periit, et nemo considerat.‘ Periit, quantum in ipsis est, qui eum perdere voluerunt; nam quomodo ille posset perire moriendo, qui eo modo potius quod erat perditum requirebat? Porro, si isti iuste increpantur, meritoque arguuntur, qui tantum scelus fieri dissimulando siverunt, quomodo increpandi, aut ne increpandi quidem, sed qua severitate damnandi sunt qui hoc consilio malitiaque fecerunt?*

<sup>701</sup> Im Hinblick auf die Anklage wird man hingegen der jüdischen Tempelaristokratie eine Verantwortung nicht absprechen können. Vgl. SCHREIBER, Begleiter 282.

## Frühchristliche Rezeptionen

ruft, die Rede von der Dunkelheit in Vers 5 zum Anlass, diese als Blindheit des jüdischen Volkes auszulegen, und liefern damit aus heutiger Sicht ein warnendes Beispiel dafür, wie mittels allegorischer Schriftauslegung versucht wird, Schuldzuweisungen gegenüber bestimmten Gruppierungen biblisch zu untermauern. Im Folgenden bieten sich für die Analyse der Psalmrezeption nur noch wenige Passagen der augustianischen *Enarratio* an, die sich nicht im ‚Kraftfeld‘ antijüdischer Positionen befinden. Ein Beispiel dafür könnte die Auslegung von den ebenfalls in Ps 82,5 erwähnten „Grundfesten der Erde“ sein:

„Wenn wir unter den Grundfesten der Erde aber (...)“. <sup>702</sup>

Zwar wird das Bewegtwerden der Grundfesten zuvor mit dem Tod Christi in Verbindung gebracht, dennoch scheint diese Auslegung Augustinus' nicht einem (nach seiner Meinung) wie auch immer gearteten Verschulden der Juden an der Hinrichtung Jesu das Wort zu reden, sondern bietet einen Gedanken, der in diesem Punkte dem hieronymianischen Verständnis am nächsten kommt. Denn ebenfalls für Augustinus sind diejenigen, die sich in ihrem Leben zu stark an irdische Güter (*terrena bona*) binden, durch die Grundfesten der *Erde* repräsentiert, wohingegen von den Grundfesten des *Himmels* nur in Bezug auf diejenigen (Heilige, Gläubige) gesprochen werden könne, die als ihr Fundament zuerst Christus hätten.<sup>703</sup> Folglich begegnet hier für diesen zweiten Versteil von Ps 82,5 ein geistiges Schriftverständnis, dem Augustinus gegenüber einer wörtlichen Auslegung, die er zwar auch bietet,<sup>704</sup> Vorrang einzuräumen scheint. Somit hat Jesu Tod zwar zu einem Bewegtwerden der Grund-

<sup>702</sup> Aug., in Ps 81,5LXX en. (CCL 39<sup>2</sup>, 1138): *Et si intelligamus fundamenta terrae, terrenorum bonorum copia felices, recte praedictum est quod moverentur, vel admirando sic amari, sic coli humilitatem, paupertatem, mortem, velut magnam secundum ipsos miseriam Christi; vel ipsi quoque, huius mundi uana felicitate contemta, illam diligendo atque sectando. Ita moventur omnia fundamenta terrae, cum partim mirantur, partim etiam commutantur.* Diese Auslegung findet sich ebd. (39<sup>2</sup>, 1139) mit anderen Worten ebenfalls wiedergegeben.

<sup>703</sup> Ebd. (39<sup>2</sup>, 1138 f.): *Sicut enim non absurde dicimus fundamenta caeli, quibus regnum caelorum supraedificatur in sanctis et fidelibus ... quorum fundamentum est primitus ipse Christus ...*

<sup>704</sup> Vgl. ebd. (39<sup>2</sup>, 1138), wo er vom Bewegtwerden der Erde (Erdbeben?) und dem Gespaltenwerden der Steine beim Tode Jesu spricht.

## Autoren der Alten Kirche

festen der Erde geführt, aber das sei seiner Auffassung nach gerade in einem geistigen Sinne zu verstehen, da die Menschen (im Besonderen die, die sich in ihrem Leben zu stark an die *terrena bona* klammern) *innerlich* bewegt worden seien, was wiederum zwei verschiedene Folgen zeitige: Für die einen gereiche es ‚lediglich‘ zur Bewunderung und Verehrung der Person Jesu Christi (*humilitas, paupertas*), für die anderen sogar zur (inneren) Veränderung bzw. gar zum (inneren) Austausch (*commutare*), was auf einen künftigen Lebensstil nach dem Vorbilde Christi hindeuten könnte, obschon dies von Augustinus hier nicht expliziert wird. Interessant ist, dass sich der Gedanke einer Unterscheidung zwischen denen, die auf Christus ‚bauen‘, und denen, die es eben nicht tun, da sie auf Irdisches ‚bauen‘, mit Blick auf die Auslegung der Verse 6 und 7 des Psalms fortsetzt:

„Die Königsherrschaft irdischer Glückseligkeit (...)“.<sup>705</sup>

Die Unterscheidung zwischen den beiden oben genannten Gruppen von Menschen wirkt an dieser Stelle verschärft. Augustinus scheint an dieser Stelle eine eschatologische Perspektive in den Blick zu nehmen (formal lassen die Verba im Futur [*moriemini, cadetis, extollemini*] ebenfalls darauf schließen). Diese ließ sich zwar in seiner Auslegung von den vorhergehenden Psalmversen nicht nachweisen, aber an ein gegenwärtiges Auftreten Christi als Richter ist hier wohl nicht zu denken. Im Kontext dieser Überlegungen hinsichtlich eines künftigen Gerichts ist von einer ‚Scheidung‘ innerhalb der Menschen (es sind nicht mehr nur Juden im Blick, wie es bspw. in der *Enarratio* des ersten Verses der Fall war) die Rede, wobei die *humilitas Christi* an dieser Stelle eine Art ‚kriterielle‘

<sup>705</sup> Ebd. in Ps 81,6f.LXX en. (39<sup>2</sup>, 1139): *Terrenae autem felicitatis regnum superbia est, contra quam venit humilitas Christi, exprobrans eis quos vult ex humilitate filios Altissimi facere, atque increpans: ‚Ego dixi: dii estis, et filii Altissimi omnes. Vos autem sicut homines moriemini, et sicut unus ex principibus cadetis.‘ Sive ad illos dixerit: ‚Ego dixi: dii estis, et filii Altissimi omnes‘, ad eos utique qui praedestinati sunt in vitam aeternam; ad alios vero: ‚Vos autem sicut homines moriemini, et sicut unus ex principibus cadetis‘, hoc modo etiam deos discernens; sive omnes simul increpat, ut obedientes correctosque discernat, ‚Ego‘, inquit, ‚dixi: dii estis et filii Altissimi omnes‘, id est, omnibus vobis promisi caelestem felicitatem; ‚vos autem‘, per infirmitatem carnis, ‚sicut homines moriemini, et‘, per elationem animi, ‚sicut, unus ex principibus‘, id est diabolus, non extollemini, sed ‚cadetis‘.*

## Frühchristliche Rezeptionen

Funktion hat. Denjenigen nämlich, die sich durch diese *humilitas* zu „Söhnen des Höchsten“ machen lassen, wird ein ewiges Leben (*vita aeterna*) zugesprochen,<sup>706</sup> was sie von denjenigen unterscheidet, denen (menschliche) Sterblichkeit und ein „Fallen wie einer der Herrscher“, der von Augustinus ebenfalls<sup>707</sup> mit dem Teufel identifiziert wird, droht. Im Sinne der vorausgegangenen Psalmdeutung ist es Christus, der, stehend in der Versammlung der Götter, die Psalmverse 6 und 7 an die Menschen richtet, wobei die Annahme oder Ablehnung dieser Worte über eine Teilhabe am ewigen Leben entscheidet. Grundsätzlich aber sei allen die *felicitas caelestis* (ist damit synonym das ewige Leben gemeint?) versprochen (*promittere*), doch werde sie von einigen Menschen – und hier könnten erneut die gemeint sein, die sich in ihrem Leben den *terrena bona* hingeben – aufgrund von fleischlicher Schwäche (*infirmitas carnis*) und des Hochmuts der Seele (*elatio animi*)<sup>708</sup> ‚abgewiesen‘. Obschon den Menschen nur eine kurze Zeit zum Leben beschieden sei, gereiche ihnen dieses Faktum nicht zur Verbesserung (*correctio*),<sup>709</sup> wobei man vermuten kann, dass Augustinus an dieser Stelle wohl eine Hinwendung zum Leben nach dem Vorbild Christi meint. Dieser ‚(Unter)scheidungs-gedanke‘ (*discernere*) im Hinblick auf die Menschen setzt sich schließlich in der Auslegung des achten Psalmverses fort:

„Denn du wirst zugrunderichten in allen Völkern.“<sup>710</sup> (...)“<sup>711</sup>

<sup>706</sup> Eigentlich ist an dieser Stelle sogar von einer *praedestinatio* zum ewigen Leben die Rede.

<sup>707</sup> S. o. die entsprechenden Auslegungen bei Eusebius, Theodoret und Hieronymus.

<sup>708</sup> BOULDING, WAug 18, 177, übersetzt hier mit „haughty self-importance“, POUJOLAT/RAULX, SagChr, II 12, sprechen vom „orgueil de votre cœur“. Im Text selbst wird diese *elatio* jedoch explizit mit dem Fallen des Teufels (offenbar steht im Hintergrund die Vorstellung von einem Opponieren des Teufels als Engel gegen Gott) in Verbindung gebracht, und es stellt sich angesichts der nachfolgenden Rede vom „teufelischen Hochmut“ der „Führer der Juden“ (vgl. für die Belege Anm. 698 [in diesem Kap.]) die Frage, ob sich hier erneut eine antijüdische Haltung im Hintergrund verbirgt.

<sup>709</sup> Aug., in Ps 81,6 f.LXX en. (CCL 39<sup>2</sup>, 1139): *Cum tam pauci sint dies vitae vestrae, ut cito sicut homines moriamini, non vobis prodest ad correctionem ...*

<sup>710</sup> Ähnlich wie bei Cyprian (vgl. Anm. 479 [in diesem Kap.]), der ja die Lesart *exterminare* bot, erscheint auch bei Augustinus die Kombination aus *disperdere* und *in* ungewöhnlich. Sie ist möglicherweise erneut durch das Griechische be-

## Autoren der Alten Kirche

Augustinus scheint sich hinsichtlich einer eindeutigen Auslegung dieses Verses unsicher zu sein, denn er hält zwei Verständnisweisen für das Zugrunderichten für möglich. Zunächst einmal liegt an dieser Stelle offensichtlich eine vom Septuagintatext abweichende Lesart vor,<sup>712</sup> denn die Vorstellung vom Erbbesitz findet sich im lateinischen *disperdere* in keiner Weise wiedergegeben, sondern scheint an dieser Stelle eher der bereits bei Cyprian begegnenden Lesart *exterminare* zu entsprechen.<sup>713</sup> Gott, mit dem an dieser Stelle offenbar erneut Christus gemeint ist, der zuvor über den ersten Teil des achten Psalmverses zum Richten der Erde aufgefordert wurde,<sup>714</sup> werde folglich nicht Erbbesitz bei den Völkern erhalten, sondern er werde bei ihnen etwas zerstören. Dass der Text an dieser Stelle eine logische ‚Lücke‘ in sich birgt – es fehlt ein direktes Objekt –, scheint auch Augustinus bemerkt zu haben, und er ergänzt es in seinem Sinne durch *terra*, was er dann erneut geistig auf die hin versteht, die in Irdischem verhaftet sind (eigtl.: die irdischen Dinge schmecken [*terrena sapere*]). Das Zugrunderichten lässt sich seiner Meinung nach daher entweder auf Glaubende oder Nichtglaubende beziehen: Bei jenen führe es zu einer Vernichtung ihrer irdischen Leidenschaften, bei diesen hingegen zu ihrer Aussonderung. Ein weiteres Mal stellt sich die Frage, inwieweit hier eschatologische Gedanken dargelegt werden, worauf das futurische *disperdes* ebenfalls hindeuten könnte. Auch inhaltlich gesehen wird man dieser Perspektive vor dem Hintergrund der Auslegung der Verse 6 und 7 eine gewisse Berechtigung zugestehen können.

---

dingt. Vgl. auch Anm. 481 (in diesem Kap.). Es fehlt ein logisches Objekt, das bspw. von BOULDING, WAug 18, 177, durch „it“ ergänzt wird.

<sup>711</sup> Aug., in Ps 81,8LXX en. (CCL 39<sup>2</sup>, 1140): ‚*Quoniam tu disperdes in omnibus gentibus*‘: *quid, nisi terram? hoc est, eos qui terrena sapiunt; sive ipsum affectum in credentibus terrenae cupiditatis et elationem absumens, sive non credentes, terram conterendam perdendamque discernens. Sic per membra sua, quorum conversatio in caelis est, iudicat terram, et disperdit in omnibus gentibus. Nec praeterendum, quod nonnulli codices habent: ‚Quoniam tu haereditabis in omnibus gentibus‘, quia et hoc non inconvenienter accipitur, neque ut simul utrumque sit quidquam repugnat. Fit ergo haereditas eius per caritatem, quam suis praeceptis et gratia misericorditer excolendo, terrenam disperdit cupiditatem.* Vgl. auch bereits Anm. 482 (in diesem Kap.).

<sup>712</sup> Vgl. Anm. 87 (Kap. 3).

<sup>713</sup> Vgl. schon Anm. 710 (in diesem Kap.).

<sup>714</sup> Vgl. Aug., in Ps 81,8LXX en. (CCL 39<sup>2</sup>, 1140).

## Frühchristliche Rezeptionen

In diesem Sinne wäre dann nämlich hier erneut von denen die Rede, die zum ewigen Leben vorherbestimmt sind – diese nämlich sind die „Söhne des Höchsten“, die die *humilitas Christi* angenommen haben –, aber auch von denen, die es nicht sind. Diese wiederum werden von Augustinus hier mit Erde verglichen, die man zerreibt und verschwendet bzw. wegwirft, so dass sie in Vergessenheit gerät. Bemerkenswert ist, dass Augustinus sich der Tatsache bewusst war, dass der ihm vorliegende Psalmtext von einigen (heute müsste man sagen: vom Großteil der) Codices abweicht. Die Lesart *h(a)ereditare* ist nun gerade die, die man heute dem (Standard-)Text der LXX (analog: Vg<sup>5</sup> *iuxta* LXX) zuschreibt und die in dieser Studie bereits häufig begegnete, da nur Cyprian und Augustinus (im Rahmen der hier getroffenen Autorenauswahl) sie nicht bieten. Letztgenannter schlägt eine Art Kombination (*simul*) beider Lesarten vor und versteht – wiederum geistig – den Erbesitz Gottes bei den Völkern als das, was durch das Pflegen der Liebe Gottes bzw. Christi entstehe, wodurch ja gerade die irdische Gier, also das Streben der Menschen nach irdischen Dingen, zerstört werde.

Augustinus' *Enarratio* erweist sich zusammenfassend somit als eine, die den geistigen Sinn des Psalmtextes hervorzuheben versucht. Es wird von ihm zwar nicht immer *expressis verbis* gesagt (wie es bspw. bei Hieronymus der Fall ist), dass er ein vom wörtlichen Sinne abweichendes Verständnis darzulegen sucht, aber seine inhaltlichen Ausführungen haben das in vielen Fällen deutlich gemacht, wenn es bspw. um die Frage nach einem Fundament (des Menschen) in Christus und der zuletzt ausführlich behandelten Thematik einer Abkehr von irdischen Gütern und Leidenschaften geht. Dennoch finden sich bei ihm auch gerade historische Verständnismodelle (u. a. Versammlung der Götter bzw. der Söhne des Höchsten als Versammlung von Menschen, unter denen er das jüdische (möglicherweise auch das christliche) Volk versteht; Christus als Gott, der in dieser Versammlung stand; Bewegtwerden der Erde beim Tod Jesu), obschon ihm in den meisten Fällen gerade auch an der geistigen Auslegung dieser Stellen gelegen ist (bspw. das genannte Bewegtwerden im Sinne einer möglichen inneren Sinnesänderung des Menschen). Aus heutiger Forschungssicht könnte man es daher als bedauernswert einstufen, dass ein Teil der augustininischen Psalmauslegung (insbesondere Vers 5 mit der Rede vom Umhergehen in Dunkelheit) von einer anti-jüdischen Polemik überlagert wird. Auffällig ist im Vergleich zu den bis-

## Zwischenbilanz (iii)

her untersuchten Psalmkommentaren die Tatsache, dass Augustinus die im Psalm genannten Götter nicht als Richter versteht. Ferner sind auch seine eingangs gebotenen, nicht immer unproblematischen ‚etymologischen‘ Überlegungen (Asaf, Synagoge, Kirche) gegenüber den Auslegungen bei Eusebius, Theodoret und Hieronymus hervorzuheben. Dass es sich bei Gott, der in der Versammlung steht, um Christus handeln muss, ist ein Gedanke, der zwar zu Beginn der augustinischen Auslegung noch nicht deutlich ist, der ihn aber bspw. mit Eusebius verbindet. Christi Auftreten in der Versammlung, um im Bild des Psalms zu bleiben, hat nun einen primär scheidenden bzw. unterscheidenden (*discernere*) Charakter im Hinblick auf die Menschen (es ist nicht mehr nur das jüdische Volk im Blick). Im Kontext dieser eschatologischen Überlegungen geht Augustinus jedenfalls von einer Trennung zwischen einem zum ewigen Leben vorherbestimmten Teil der Menschen und einem zum Sterben (gar ein Schicksal wie der Teufel?) bestimmten Teil aus. Ob und inwieweit an dieser Stelle Verbindungen zum ‚Pelagianischen Streit‘ vermutet werden können (problematisch ist in diesem Zusammenhang die exakte Datierung der Auslegung von Ps 82), wäre daher noch genauso eingehender zu untersuchen wie eine umfassendere Einordnung dieser Psalmauslegung in den augustinischen Prädestinationsgedanken.

## 4.3 Zwischenbilanz (iii)

Das vorliegende Kapitel hat einen weiten Bogen hinsichtlich der Auslegungen von Ps 82 zu schlagen versucht. Im Folgenden wird es nun primär darum gehen, die unterschiedlichen Verständnismodelle inhaltlich vergleichend zusammenzufassen, was an dieser Stelle nur im Hinblick auf die wichtigsten Aspekte erfolgen soll, da jeder Autor bereits an entsprechender Stelle mit einem Fazit bedacht wurde. Gerade vor dem Hintergrund der Zitation des Psalms im Neuen Testament wird dabei auch kurz der Frage nachgegangen werden, ob hinsichtlich des Psalmverständnisses Parallelen zu den hier ausgewählten Autoren bestehen. Eine Einordnung in den Kontext der einleitend dargelegten Monotheismusthematik erfolgt im Rahmen des sich anschließenden Ertrags der Studie.

Hinsichtlich des Johannesevangeliums, welches die erste christlich

## Frühchristliche Rezeptionen

greifbare Interpretation des Psalms bietet, hat sich der durch den Kontext bedingte Blasphemievorwurf von jüdischer Seite an Jesus als bestimmend für eine adäquate Einordnung des Psalmzitats erwiesen. Ps 82,6a findet sich hier im Kontext einer umfassenderen Argumentation Jesu als Reaktion auf den soeben genannten Vorwurf des Sich-selbst-zu-Gott-Machens. Im Rahmen dieser johanneischen Darstellung rechtfertigt Jesus mittels eines Schlussverfahrens die Applikation des Titels „Sohn Gottes“ auf seine eigene Person und lässt somit den Blasphemievorwurf der Juden haltlos erscheinen. Die Aussage „Götter seid ihr“ des ersten Teilverses wird dabei deutlich als Qualifizierung gegenüber *Menschen* gesehen, da sie in den Kontext einer ‚Ereignisformel‘ (Joh 10,35) gestellt ist, die die „Götter“-Anrede von Propheten belegt. Dass in dem Zusammenhang der zweite Teilvers („Söhne des Höchsten“) ausgespart ist, wird vor dem Hintergrund des christologischen Psalmverständnisses durch den Verfasser deutlich, der Jesus gerade als einzigen und legitimen „Sohn Gottes“ verstanden wissen möchte, so dass sich ein etwaiger Ditheismusvorwurf als haltlos erweist.

Im Rahmen der *Einzelauslegungen* bietet Justin zwar als Einziger ein vollständiges Zitat des Psalms, doch liegt sein eigentlicher Fokus auf den Versen 1, 6 und 7 (letzterer wird sogar zweimal zitiert). Im Kontext seiner gegenüber Tryphon vorgebrachten Behauptung, dass die Christen „wahre Kinder Gottes“ seien, führt Justin Ps 82 (seinem Verständnis nach) als Schriftbeleg an, da dieser die Qualifizierung der Menschen als  $\upsilon\iota\omicron\iota\ \acute{\upsilon}\psi\iota\text{-}\sigma\tau\omicron\upsilon$  zum Ausdruck bringe (die Anrede „Götter“ scheint eher sekundär zu sein), die seiner Vorstellung von den  $\theta\epsilon\omicron\tilde{\upsilon}\ \tau\acute{\epsilon}\kappa\lambda\omicron\alpha$  (mglw. johanneischer Sprachgebrauch) an dieser Stelle am nächsten kommt. Der Psalm beschreibt für Justin grundsätzlich das Auftreten Christi als Richter über alle Menschen, und er versteht ihn daher insofern auch christologisch, als er seiner Meinung nach die Redeweise von Christus als Gott belege. Bemerkenswert ist der bei Justin erstmals christlicherseits anzutreffende Nexus mit der ‚Paradieserzählung‘ (bzw. im umfassenderen Sinne Gen 1–3), der auch bei Auslegungen nach ihm wieder begegnet und einen deutlichen Kontrast zur Qualifizierung der Menschen als „Götter“ und „Söhne des Höchsten“ zum Ausdruck bringt. Undeutlich bleibt im Rahmen von Justins Auslegung von Ps 82 jedoch die Frage, ob und inwieweit die in Vers 6 zum Ausdruck gebrachte Würde allen  $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\iota$  (anthropologisches Verständnis) oder nur Christen (ekkesiologisches Verständnis)

## Zwischenbilanz (iii)

gilt. Irenaeus dient Ps 82 (insbes. Vers 1) im Kontext seiner Auseinandersetzung mit den Valentinianern primär ebenfalls als Schriftbeleg für die rechtmäßige Rede von Christus als „Gott“, und er sieht sie u. a. in Ps 50 – diese Verbindung findet sich hier erstmals – bestätigt. Derartige wörtlich aufzufassende Schriftstellen (wenn es um den Nachweis der Einzigkeit des Sohnes geht) sind für ihn jedoch von denen zu unterscheiden, bei denen gerade nicht von einem wörtlichen Verständnis ausgegangen kann, was i. d. R. immer dann der Fall ist, wenn in der Schrift von „Göttern“ gesprochen wird. Daher kann die im Psalm beschriebene „Versammlung der Götter“ in Wirklichkeit nur eine von Menschen sein, bei der es sich *in concreto* um die *ecclesia* handle. Die Rede von den „Göttern“ und „Söhnen des Höchsten“ aus Vers 6 ist klar auf Menschen bezogen (rein anthropologisches Verständnis), doch möchte Irenaeus sie an manchen Stellen (wohl inspiriert durch Paulus) auf diejenigen eingeschränkt wissen, die das Geschenk der *adoptio* durch Gott angenommen haben (anthropologisch-, soteriologisches Verständnis). Mitunter findet sich auch bei Irenaeus eine Kontrastierung dieser Vorstellung mittels der Genesis-Lektüre, die sich hingegen bei Clemens Auslegung von Ps 82 nicht nachweisen lässt, auch wenn dieser in Vers 7 ebenfalls einen Gegensatz zur in Vers 6 erklärten Würde der Menschen als „Götter“ ausgedrückt sieht. Im Kontext seiner *ὁμολώσις*-Vorstellung in Bezug auf Gott und Mensch, bei denen Clemens immer Christen im Blick hat, scheint der Schwerpunkt jedoch auf der Rede von den „Söhnen des Höchsten“ zu liegen, die er mit der Idee einer Annahme an Kindes Statt verbindet (Anklänge an Paulus bleiben hier undeutlich). Seine Ausführungen über den Vorgang der Taufe können diesbezüglich als treffendes Beispiel gelten. Auffällig ist, dass im Rahmen der Frage nach der Erlangung ‚wahrer‘ Erkenntnis der Fokus demgegenüber jedoch auf der Qualifizierung der Menschen als „Götter“ zu liegen scheint. Ein christologisches Verständnis von Ps 82 bietet Clemens nicht.

Bei Tertullian findet sich rein textlich gesehen erstmals die explizite Wiedergabe der „Versammlung der Götter“ durch *ecclesia deorum*, wobei fraglich ist, ob hier ein *terminus technicus* für die Institution vorliegt. Ein gegenwärtiges Anteilhaben des Menschen an Gott sieht Tertullian unter Berufung auf Ps 82,6 als gegeben an und hält in diesem (wohl primär anthropologisch ausgerichteten) Zusammenhang sogar ein künftiges (postmortales?) Gottwerden des Menschen für möglich. In beiden Fällen

## Frühchristliche Rezeptionen

bleibt dies aber rückgebunden an die *gratia*, da nur Gott Menschen zu „Göttern“ machen könne. Textlich gesehen auffällig ist Tertullian zudem an der Stelle, wo er in Auseinandersetzung mit Marcion nur Gott die Eigenschaft des *summum magnum* zugestehen möchte und ihn durch Ps 82,1 als *deus deorum* kennzeichnet, eine Wendung, die sich eigentlich in Ps 50 findet. Tertullian weist daher im Kontext *dieser* Debatte schließlich darauf hin, dass die Rede des Psalms von „Göttern“ nicht in einem wörtlichen Sinne zu verstehen ist. Schließlich sei angefügt, dass bei ihm auch ein christologisches Verständnis von Vers 1 (Christus als Gott) begegnet. Dieses hat insofern als bemerkenswert zu gelten, als sich hier erstmals eine Verbindung zum Psalmverständnis im Neuen Testament (mit leichten inhaltlichen Verschiebungen) nachweisen lässt. Obgleich *explizite* Bezüge (i. S. v. Zitaten) an dieser Stelle fehlen, bedient sich Tertullian doch zumindest des gleichen Argumentationsschlusses wie Johannes. Klarer lässt sich dieser Bezug hingegen bei Cyprian nachweisen, da dieser den entsprechenden neutestamentlichen Passus direkt zitiert. Infolgedessen deutet auch er den ersten Vers des Psalms christologisch, Vers 6 richtet sich dagegen erneut an Menschen (für Nuancen gegenüber Johannes und Tertullian s. o.). Im Vergleich zu den bisherigen Psalmauslegungen tritt bei Cyprian ein eschatologisches Verständnis (Christus als endzeitlicher Richter) deutlicher hervor (Ps 82,8, jedoch in Verbindung mit *exterminare*[!]). Als polemisch hat seine Auslegung von Vers 5 als Prophezeiung der Ablehnung Christi durch die Juden zu gelten. Sie findet sich an dieser Stelle im Rahmen der Psalmauslegungen erstmalig belegt. Als letzter lateinischer Autor im Rahmen der Einzelversauslegungen bietet auch Novatian ein christologisches Verständnis von Ps 82,1 (Christus als Gott). Implizit (wie bei Tertullian) lässt sich zudem ebenfalls eine Nähe zum Schlussverfahren *a minore ad maius* aus dem Johannes-Passus beobachten, das sich jedoch darin wesentlich unterscheidet, dass Novatian als Bezugsgröße einmal *Engel* und einmal (menschliche) *Richter* innerhalb des jüdischen Volkes wählt, denen jeweils bereits die Bezeichnung „Götter“ zukommt. Als ‚neu‘ hat gleichfalls seine Identifizierung von Ps 82,7b mit dem Satan zu gelten. Ein Verständnis des Psalms vor dem Hintergrund von Gen 1–3 (s. o.) begegnet bei Novatian (ebenso Tertullian und Cyprian) demgegenüber nicht.

Fortsetzung findet das bei Novatian erstmals belegte ‚Richter-Verständnis‘ bei den hier herangezogenen *Kommentaren* zum Psalm, die

## Zwischenbilanz (iii)

jeweils unterschiedliche Auslegungsstile repräsentieren. Einer tendenziell eher ‚wissenschaftlichen‘ Auslegung des Psalmbuches widmen sich dabei Eusebius und Theodoret, eher ‚homiletische‘ Schwerpunkte sind demgegenüber bei Hieronymus und Augustinus zu beobachten. Als einziger nimmt sich im Kontext *dieser* Psalmkommentare Eusebius der Frage nach den Psalmüberschriften der Asaf-Psalmen an und stellt dabei (wie erstmalig Irenaeus) eine inhaltliche Verbindung zu Ps 50 her. Offenkundig ist, dass er Ps 82 vor dem Hintergrund der hier untersuchten Perikope im Johannesevangelium versteht, die bei ihm sogar explizit in Teilen zitiert wird. Daher findet auch das dort dargelegte Schlussverfahren bei Eusebius (analog zu Tertullian, Cyprian und Novatian ebenfalls leicht modifiziert) Anwendung (Christus als Gott, nicht als Sohn Gottes). Bei der „Versammlung der Götter“ handelt es sich folglich um eine von Menschen, genauer gesagt von Juden, wie sie in Joh 10 berichtet wird, die an anderer Stelle konkret mit „Herrschern und Richtern“ sowie „Priestern und Hohepriestern“ identifiziert werden. Dementsprechend handelt es sich bei dem die Götter richtenden „Gott“ auch um Christus und nicht um Gott-Vater – ein Gedanke, den Eusebius darüber hinaus durch seine Ausführungen zur ‚Monarchie‘ des Vaters plausibilisiert. Ausführlich erörtert er zudem verschiedene Gründe für die Redeweise von „Göttern“ gegenüber Menschen, unter denen u. a. der bereits bekannte Nexus mit Gen 1–3 (Abbildcharakter des Menschen) begegnet. Schließlich deutet Eusebius Ps 82 auch in einem eschatologischen Sinne, wie es sich im Rahmen dieser Studie erstmals klar bei Cyprian nachweisen ließ. Demgemäß spricht der Psalm (insbesondere Vers 8) von einem Auftreten Christi als (gerechter) endzeitlicher Richter über *alle* Menschen und nicht mehr nur über ungerechte Richter. Analog zu Eusebius versteht auch Theodoret den Psalm (zumindest in Teilen) historisch, da er die „Götter“ ebenfalls als Richter des jüdischen Volkes auffasst. Die genannte Anrede erklärt er darüber, dass diese menschlichen Richter in ihrer Funktion den eigentlich wahren Richter, Gott, nur nachahmen würden. Da sich die Richter jedoch wie bei Eusebius des unrechten Richtens schuldig machen, könne es (ebenfalls jetzt in eschatologischer Perspektive) nur noch Gott, den er im Kontext von Ps 82,8 mit Christus identifiziert wissen möchte, zukommen, ein Urteil über die ganze Erde zu sprechen. Bei den lateinischen Kommentaren spiegelt sich ein ‚Richter-Verständnis‘ des Psalms (historischer Deuteaspekt) ebenfalls bei Hiero-

## Frühchristliche Rezeptionen

nymus wider. Markant ist jedoch, dass er diese *principes populi* nicht innerhalb des jüdischen Volkes verortet, sondern darunter u. a. Priester und Bischöfe der Kirche versteht. Das im Psalm zum Ausdruck gebrachte „Stehen“ Gottes nimmt Hieronymus zum Anlass, mittels einer geistig-allegorisch ausgerichteten Auslegungsweise verschiedene ‚Verhältnismodelle‘ zwischen Gott und Mensch zu diskutieren. Den Status der Menschen als Heilige (bzw. an anderer Stelle als „Götter“ und „Söhne des Höchsten“) kontrastiert er dabei mit dem „Sterben wie Adam“ aus der bekannten Genesis-Stelle. Der im Psalm zum Ausdruck gebrachte Vorwurf der Bevorzugung von Sündern ist für Hieronymus (im Kontext der Deutung auf Richter hin) genauso wenig nur in einem wörtlichen Sinne zu verstehen wie die Beschreibung der damit verbundenen ‚kosmischen‘ Konsequenzen in Vers 5. Ein eschatologisches Verständnis zeigt sich schließlich auch im Rahmen der hieronymianischen Auslegung: Da die irdischen Richter aufgrund ihres Fehlverhaltens ihres Amtes enthoben sind (Vergleich mit dem „Sterben wie Adam“ und dem „Fallen wie der Teufel“), kann in endzeitlicher Perspektive gesprochen nur noch Gott (mglw. ist auch nur Christus gemeint) als *verus iudex clemens* auftreten, um das „Geschöpf“ Mensch zu retten. En gros versucht abschließend zwar auch die Auslegung des Augustinus primär den geistigen Sinn von Ps 82 zu erfassen, doch findet sich daneben auch eine stattliche Anzahl antijüdischer Äußerungen, die Augustinus dem Psalmtext abringt und die seine Auslegung (aus heutiger Sicht) daher in Teilen problematisch machen. Aufgrund der Rede von der *synagoga deorum* im ersten Vers geht Augustinus zunächst von einer Versammlung von Juden aus, die wiederum von Gott als „Götter“ und „Söhne des Höchsten“ angesprochen werden, wobei auffällt, dass keine Identifizierung mit Richtern erfolgt. Die Frage nach der Art der Anwesenheit Gottes in dieser Versammlung führt ihn jedoch in einem weiteren Schritt zu der Annahme, dass es sich bei Gott um Christus handeln müsse, der *secundum carnem* aus dem jüdischen Volk geboren wurde. Dass die Juden dessen Göttlichkeit jedoch nicht erkennen, versucht Augustinus im Kontext seiner antijüdischen Polemik durch Ps 82,5 nachzuweisen (*tenebrae = caecitas*). Abseits davon findet sich jedoch auch ein geistiges Verständnis dieses Verses (Grundfesten der Erde vs. Grundfesten des Himmels; Abkehr von den *terrena bona*), welches an dieser Stelle i. W. der Auslegung des Hieronymus entspricht (Christus als Fundament der Glaubenden). Gemäß dem Ver-

## Zwischenbilanz (iii)

ständnis der anderen Kommentare bietet auch Augustinus schließlich eine Einordnung des Psalms in eine eschatologische Perspektive, wobei er die Rolle des Richters Christus zuschreibt. Im Unterschied zu den bisherigen Auslegungen geht er im Kontext dieses Endgerichtes jedoch von einer Trennung zwischen denjenigen, die zum ewigen Leben vorherbestimmt sind, und denjenigen, die zum Sterben bestimmt sind, aus. Seine abschließend in der Auslegung von Ps 82,8 gebotene Lesart (*disperdere*) verbindet ihn inhaltlich mit Cyprian, wobei Augustinus sich der abweichenden Lesart bewusst ist und sie zudem auf geistige Weise mit der Vorstellung vom Erbesitz Gottes bei den Völkern zu verknüpfen weiß.

## 5 Ertrag der Studie

An einigen Stellen konnte die vorliegende Studie über das Niveau von Andeutungen nicht hinausgehen, da sie sich dafür entschied, gewisse Diskurse bewusst auszuklammern, um ihren Umfang nicht ‚überzustrapazieren‘. Neben der Heranziehung weiterer griechischer Übersetzungen des Psalms (insbes. Aquila, Symmachus, Theodotion) sowie seiner syrischen Übertragung<sup>1</sup> und möglicher rabbinischer Auslegungen<sup>2</sup> ist hier natürlich in besonderer Weise mit Blick auf die lateinischen Autoren eine nähergehende Analyse des lateinischen Bibeltextes zu nennen, die hier nicht befriedigend erfolgt ist.<sup>3</sup> Gerade vor diesem Hintergrund müssen die im Laufe der Untersuchung bei den in Frage kommenden Autoren angemarkten abweichenden Lesarten als nur unzureichend begründet gelten.<sup>4</sup> Gegenüber der LXX ließ sich hier bspw. beobachten,<sup>5</sup> dass sich bei den meisten lateinischen Autoren in Ps 82,1 nicht das Verbum *iudicare* (bzw. irgendwelche Komposita dazu) findet, sondern i. d. R. immer *discernere*, d. h. die Differenzierung, die LXX in Vers 1 bei der Übersetzung des hebräischen Polysems מַשִׁיבַּי durch διακρίνειν (statt κρίνειν) vorgenommen hat, wurde auf Ebene des lateinischen Textes mitvollzogen. Des Weiteren fiel auf, dass in Ps 82,7 im Lateinischen fast durchgängig ein Futur zu finden war, wohingegen das Griechische deutlich eine präsentische Formulierung bot. Infolgedessen wird man an dieser

<sup>1</sup> Zu diskutieren wäre in diesem Zusammenhang bspw. die Frage nach der Übersetzung von מַשִׁיבַּי und מַשִׁיבַּי in Ps 82,1 durch „Engel“. Vgl. für Hinweise EMERTON, *New Testament Notes* 331.

<sup>2</sup> Vgl. rückblickend auch Anm. 199 (Abschn. 4).

<sup>3</sup> Vgl. auch Anm. 143 (Abschn. 4).

<sup>4</sup> Entsprechend behutsam sollte man mit den dazugehörigen Einträgen in der Spalte „Variation“ in der in Anm. 4 (Vorwort) erwähnten Tabelle umgehen. Bei den textlich umfangreicheren lateinischen Kommentaren zum Psalm wurde dort gegenüber den Einzelauslegungen nämlich auf eine detailliertere Notierung etwaiger Abweichungen verzichtet. Die wichtigsten decken sich jedoch mit den oben genannten Beobachtungen.

<sup>5</sup> Vgl. dazu auch die eben genannte Tabelle.

## Monotheismusthematik

Stelle dem lateinischen Text eine größere Nähe zur hebräischen ‚Vorlage‘ bescheinigen können, da das Yiqtol in der wörtlichen Rede ebenfalls eher eine futurische Wiedergabe erwarten ließ.<sup>6</sup> – Doch was sind, von diesen philologischen Details einmal abgesehen, vor dem Hintergrund der in den einleitenden Abschnitten 1.1 und 1.2 angesprochenen Diskurse nun abschließend die wesentlichen inhaltlichen und hermeneutischen Ergebnisse der vorliegenden Studie?

## 5.1 Monotheismusthematik

Einleitend wurde zunächst der Anlass für die Beschäftigung mit Ps 82 anhand der Frage aufgezeigt, wie *heute* mit Ps 82 im Kontext dieser Debatte umgegangen wird. I. d. R. dient er darin nämlich als Schriftbeleg für die Hinwendung Israels zum exklusiven JHWH-Monotheismus, wofür auch in dieser Studie bei der Analyse des hebräischen Textes plädiert wurde.<sup>7</sup> In diesem Sinne war Monotheismus jedoch in keinem der untersuchten ‚Rezeptionsmodelle‘ von Ps 82 Thema und das wäre auch nicht zu erwarten gewesen, da der Glaube an JHWH bzw. Gott-Vater als den einzig wahren Gott im Judentum seit der Rückkehr aus dem Exil fest etabliert war und demzufolge innerhalb des Christentums nicht mehr zur Disposition stand. Und dennoch bleibt Monotheismus ein Thema, und zwar hintergründig mit Blick auf die Relation Vater-Sohn. Denn gerade die christologischen ‚Verständnismodelle‘ des Psalms (Rechtmäßigkeit des Epithetons „Gott“ für den Sohn) operieren doch vor dem Hintergrund dieser Thematik, nur dass es diesmal um die Abgrenzung gegenüber einer Form des Ditheismus geht (ist der Sohn in gleicher Weise Gott wie der Vater?). Im Kontext dieser Debattenlage begegnete schon

<sup>6</sup> Vgl. auch Anm. 68 (Abschn. 3). – Wünschenswert wäre in diesem Zusammenhang ferner eine umfassendere textgeschichtliche Einordnung: Inwieweit sind bspw. die bei Cyprian und Tertullian beobachteten abweichenden Lesarten (*exterminare, deus deorum*) typisch für die jeweiligen Autoren (d. h. finden sich im Rahmen weiterer Schriftzitate ebenfalls ‚Auffälligkeiten‘?) und inwieweit wäre es ferner überhaupt möglich, Rückschlüsse bezüglich des von ihnen aller Wahrscheinlichkeit nach verwendeten Bibeltexes zu ziehen?

<sup>7</sup> Gleichwohl *verarbeitet* der Psalm polytheistische Motive wie das der Göttersammlung.

## Ertrag der Studie

die erste christliche Verwendung von Ps 82 im Neuen Testament, in deren Rahmen sich Jesus auf den Psalm zur Entschärfung des jüdischen Blasphemievorwurfs als Schriftbeweis dafür berief, dass auch Menschen als „Götter“ bezeichnet werden konnten. Monotheismus bleibt auch dann hintergründig ein Thema, wenn bei der Frage nach der Identität der „Götter“ im Rahmen der patristischen ‚Rezeptionsmodelle‘ selbstverständlich davon ausgegangen wird, dass diese Bezeichnung (allegorisch) auf *Menschen* hin Anwendung findet, um der ihnen zukommenden „göttlichen“ Würde (in den meisten Fällen in Verknüpfung mit Gen 1–3) Ausdruck zu verleihen.

## 5.2 Hermeneutischer Diskurs

Textlicher Ausgangspunkt war zunächst die hebräische Fassung des Psalms auf Basis der heutigen Standardedition. U. a. vor dem Hintergrund der Tatsache, dass im Alten Testament mit אֱלֹהִים fast ausnahmslos (Singular und Plural) Gott bzw. Götter bezeichnet werden, konnte die Auslegung an dieser Stelle deutlich für ein Verständnis i. S. eines Gerichts über Götter plädieren. Mit Blick auf die folgenden Verwendungen des Psalms lässt sich die Frage nach der Identität der אֱלֹהִים somit als *die* entscheidende Frage charakterisieren.

Von einer ersten (in diesem Falle: jüdischen) Verwendung des Psalms ließ sich im Kontext der griechischen Fassung von Ps 82 sprechen. Gerade die Übersetzung der LXX bekräftigt an dieser Stelle ein Verständnis des Psalms i. S. des Göttergerichts (Lesart  $\sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma\eta\ \theta\epsilon\omega\nu$  in Vers 1 als bewusste Auseinandersetzung mit dem hellenistischen Götterpantheon), welches das definitive Sterben der אֱלֹהִים bzw.  $\theta\epsilon\sigma\iota$  zum Ausdruck brachte („Sterben“ resp. „Fallen“ in Vers 7 als Feststellung im Präsens und nicht mehr als Vorhersage im Futur wie im Hebräischen). Im Kontext der dezidierten *Auslegungen* von Ps 82 war eine breitere Verwendung dieses Texts zu konstatieren, wobei im Rahmen der patristischen Rezeptionsanalyse grob zwischen Einzelversauslegungen und Kommentaren unterschieden wurde. Das Qumrandokument 11QMelch (zweite, jüdische Verwendung in dieser Studie) lässt sich dabei ebenso wie das Johannesevangelium (erste, christliche Verwendung) im Nachhinein zur erstgenannten Kategorie rechnen. Die qumranische Aus-

### Dominierendes anthropologisches Verständnismodell

legung von Ps 82 begegnete dabei im Zusammenhang eines eschatologischen Diskurses über die Befreiung der Gemeinde von den so genannten Geistern des Belial durch Melchisedek, der im Auftrag Gottes Gericht hält.<sup>8</sup> Insbesondere textinterne Hinweise (Abgrenzung אֱלֹהִים – אֱלֹהֵי־הַיָּם) legten an dieser Stelle ein (innerhalb dieser Studie einmaliges) Verständnis des אֱלֹהֵי־הַיָּם-Terminus (Singular und Plural) als Engelwesen nahe. Demgegenüber war im Rahmen der johanneischen Verwendung des Psalms eine Verortung im Blasphemiediskurs zwischen Juden und Jesus zu konstatieren, wobei mit einer deutlichen Applikation dieses Terminus auf Menschen hin operiert wurde.<sup>9</sup> Diese Deutung fand hinsichtlich des pluralischen אֱלֹהֵי־הַיָּם-Belegs schließlich ihre Fortsetzung im Kontext der patristischen Auslegungen von Ps 82 (in den meisten Fällen: menschliche Richter), wobei i. d. R. immer auch Verbindungen zu weiteren Schrifttexten hergestellt wurden. Paradigmatisch sei dafür an dieser Stelle nochmals auf den Bezug zur Genesis verwiesen, der bei den Analysen pauschalisierend immer als Bezug auf Gen 1–3 angegeben wurde. Im strengen Sinne ist dieser Nexus sogar als ein doppelter zu charakterisieren, da sowohl über Vers 6 auf die abbildhafte Schöpfung des Menschen als auch kontrastierend über Vers 7 auf den ‚Sündenfall‘ Bezug genommen wurde.

### 5.3 Dominierendes anthropologisches Verständnismodell

Ob nun der ursprüngliche inhaltliche Kontext des Psalms noch eine Rolle gespielt hat, ist insofern eine nur mühsam zu beantwortende Frage, als sie voraussetzt, dass man *den* ursprünglichen Kontext heute zweifelsfrei kennt. An dieser Stelle haben aber bereits die Ausführungen zur hebräischen Fassung des Psalms gezeigt, dass das religionsgeschichtliche Verständnismodell (Tod der Götter) lediglich große Plausibilität für sich beanspruchen kann. Daher erweist es sich als nahezu unmöglich nachzuweisen, ob die Überlegungen eines Autors „sehr häufig auf der

<sup>8</sup> En gros war 11QMelch dabei geprägt durch eine spezielle, auf die Qumrangemeinde hin ausgelegte Deutung einer Reihe von Schriftziten.

<sup>9</sup> Im Unterschied zu ebd. begegnete in der Perikope im Johannesevangelium ausschließlich Ps 82,6 als (explizites) Schriftzitat.

## Ertrag der Studie

Sinnlinie der ursprünglichen Psalmaussagen lagen<sup>10</sup>. Nimmt man einmal an – wie hier geschehen –, dass Ps 82 tatsächlich den Tod von Göttern verkündet, dann stimmt das zitierte Urteil im Hinblick auf die an dieser Stelle herangezogenen *Psalmauslegungen* zumindest nicht (für LXX als Übersetzung trifft es demgegenüber zu). Eine etwaige Berücksichtigung der neutestamentlichen Auslegung von Ps 82 im Rahmen der patristischen Rezeption ließ sich ferner nur in sehr wenigen Fällen aufzeigen (implizit bei Tertullian und Novatian, explizit bei Cyprian und Eusebius),<sup>11</sup> zumal ohnehin nur von einer ‚Berücksichtigung unter Modifikation‘ die Rede sein kann (Nachweis des legitimen Sprechens von Christus als „Gott“ und nicht als „Sohn Gottes“). – Im Wesentlichen wurden bei der Verwendung des Psalms die folgenden drei Deutemodelle beobachtet:

- a) Nicht selten konnte ein *christologisches* Verständnismodell im Rahmen der Auslegungen von Ps 82 aufgezeigt werden. Die Analyse hat jedoch ebenfalls ergeben, dass dieser Sachverhalt nicht pauschal zutrifft. So begegnete bereits die Auslegung von Vers 6 bei Johannes streng genommen zunächst als eine anthropologische (Propheten, die als Götter angesprochen werden). Erst im Kontext des Argumentationsschlusses *a minore ad maius* diente der Psalm dort *auch* einem christologischen Verständnis (Nachweis der Rechtmäßigkeit des Sohn-Gottes-, Titels‘). Diese ‚Schattierungen‘ innerhalb der Verwendungen des Psalms, die folglich schon im Neuen Testament zu beobachten waren, ließen sich auch bei den patristischen Auslegungen wahrnehmen.
- b) Von zentraler Bedeutung ist das erwähnte *anthropologisch* ausgerichtete Verständnismodell des Psalms (Menschen als „Götter“ bzw. „Söhne des Höchsten“). Im Einzelfall (unter Berücksichtigung eines größeren inhaltlichen Kontextes) wäre hier freilich noch genauer zu prüfen, ob es sich bei den frühchristlichen Autoren (mit Ausnahme von Johannes) tatsächlich um ein rein anthropologisches handelt

<sup>10</sup> FIEDROWICZ, Psalmus 422f. (im Hinblick auf Augustinus), wobei er seine Feststellung nicht dahingehend präzisiert, ob er die ursprüngliche Psalmaussage auf den hebräischen oder griechischen Psalmtext bezogen wissen möchte.

<sup>11</sup> Zur entsprechenden These vgl. Anm. 1 (Abschn. 4).

## Dominierendes anthropologisches Verständnismodell

(dafür spräche bspw. der Nexus mit der Vorstellung der abbildhaften Schöpfung des Menschen aus der Genesis) oder unterschwellig doch eher um ein ‚soteriologisch-ekklesiologisches‘ (wie bspw. schon bei Justin notiert), womit an dieser Stelle die Frage angedeutet sein soll, inwieweit Menschen nur unter dem Aspekt ihrer Hinwendung zum Christentum im Blick sind.

- c) Schließlich ist auf das eher *eschatologisch* ausgerichtete Verständnismodell des Psalms (Gott bzw. in den meisten Fällen Christus, der das endzeitliche Gericht über die Menschen abhält) hinzuweisen, in dessen Rahmen der Ps 82 tatsächlich nicht abzusprechende originäre Gerichtsaspekt auf die Zukunft hin projiziert wird, wobei der bspw. in Vers 8 angedeutete ‚universale‘ Aspekt (Richten in Bezug auf die ganze Erde) in der Vorstellung von einem Gericht über *alle* Menschen seinen Niederschlag findet.

Es hat sich *in summa* bestätigt,<sup>12</sup> dass die Verse 1, 6 und 7 (numerisch und inhaltlich) *die* zentrale Rolle im Kontext der patristischen Auslegung von Ps 82 einnehmen. In diesem Zusammenhang ist innerhalb der Forschung die These vorgetragen worden, dass die Idee einer ‚Vergöttlichung‘ oder ‚Gottgleichwerdung‘ des Menschen hauptsächlich aus der exegetischen Debatte um Ps 82 entstanden sei, und der Fokus dabei auf Vers 6 gelegen haben dürfte.<sup>13</sup> Die Validität dieser These konnte im Rahmen der vorliegenden Studie nicht überprüft werden. Durch die in Ps 82,6 zum Ausdruck gebrachte Qualifizierung als „Götter“ mag sie zwar eine gewisse inhaltliche Plausibilität für sich reklamieren können, problematisch bleibt jedoch ihre Isoliertheit: Als Teil der antiken Kultur wird man die Bibel aus deren Kontext nicht herauslösen können, so dass man bezüglich der Frage nach einer ‚Vergöttlichung‘ des Menschen mindestens auch mit äußeren Einflussfaktoren (insbes. Hellenismus) zu rechnen hat.<sup>14</sup> Ferner ist nicht auszuschließen, dass bei der Entwicklung dieser

<sup>12</sup> Vgl. rückblickend Anm. 150 (Abschn. 4).

<sup>13</sup> Rein numerisch finden sich bspw. bei RUSSELL, *Doctrine of Deification* 381, die meisten alttestamentlichen Bezüge zu Ps 82,6. Vgl. zu dieser These – die dabei stillschweigend voraussetzt, dass dieser Vers sich an *Menschen* richtet – auch NISPEL, *Christian deification* 302.

<sup>14</sup> I. d. R. wird dies auch konzediert: „... the theology of Christian deification, while

Ertrag der Studie

Vorstellung auch weitere Schrifttexte *innerhalb* der Bibel selbst eine Rolle gespielt haben.<sup>15</sup>

---

drawing upon Hellenistic ideas, arose chiefly out of the exegetical debate over Psalm 82“ (NISPÉL, ebd.).

- <sup>15</sup> Hat bspw. die neutestamentliche Rede von den θεοῦ τέκνα an dieser Stelle einen Einfluss gehabt, die sich bei einigen der hier untersuchten Autoren (z. B. Justin) im Zusammenhang der Auslegungen von Ps 82,6 fand?

## Abkürzungsverzeichnis

Biblische Bücher und Eigennamen werden in der vorliegenden Studie nach den Loccumer Richtlinien abgekürzt (ebenso bei Texten aus Qumran). Abkürzungen von Werktiteln<sup>1</sup> erfolgen derart, dass i. d. R. die erste geschlossene Silbe eines aussagekräftigen Begriffes als Abkürzung dient. Bei alt- und neutestamentlichen Textbelegen (nicht jedoch bei Belegen aus Septuaginta- und Qumrantexten) wurde üblicherweise auf eine Editionsangabe verzichtet, Belege aus den Werken frühchristlicher Autoren<sup>2</sup> folgen hingegen den Zitationsgepflogenheiten der Klassischen Altertumswissenschaften und sind an den entsprechenden Stellen in runden Klammern hinzugefügt.<sup>3</sup> Bibliographische Abkürzungen folgen SCHWERTNER, S. M., Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin/New York <sup>2</sup>1992. Darüber hinaus

---

<sup>1</sup> Christliche Autorennamen nach LAM bzw. BC.

<sup>2</sup> Bei Zitaten wurde auf eine Anpassung der Schreibweise nach der neuen deutschen Rechtschreibung verzichtet. Abweichende Notierungen von Eigennamen (z. B. Melchisedek oder Asaf) bzw. von anderen Ausdrücken (z. B. *Pescher* oder *Midrasch*) innerhalb von Zitaten und Literaturangaben wurden ebenfalls nicht angepasst.

<sup>3</sup> a) Abkürzung der Reihe, Bandzahl und Seitenzahl (bei in Reihen erschienenen Editionen; Abtrennung jeweils über Kommata). b) Bandzahl (ggf. mit lateinischer Ziffer bei mehrbändigen Ausgaben, sofern nicht durchgehend paginiert), Seitenzahl sowie Nachname(n) Herausgeberin resp. Herausgeber (bei nicht in Reihen erschienenen Einzelausgaben; keine Abtrennung über Kommata). Analog wird bei verwendeten Übersetzungen verfahren. Zeilenangaben werden nicht notiert. – Von diesem ‚Zitationssystem‘ wird mitunter abgewichen, wenn auf Einleitungen, Anmerkungen bzw. Kommentare in Editionen oder Übersetzungen verwiesen wird (i. d. R. dann Nachname[n] Herausgeberin/Herausgeber, Abkürzung der Editions-/Übersetzungsreihe mit Bandzahl, Seitenzahl; Abtrennung jeweils über Kommata). Abweichungen finden sich zudem bei den Editions-/Übersetzungsangaben zu alt- und neutestamentlichen Texten (sofern vorgenommen) sowie bei denen zu Septuaginta und Qumran.

## Abkürzungsverzeichnis

werden als Abkürzungen, mitunter abweichend<sup>(\*)</sup> zum IATG<sup>2</sup>, verwendet:

ACCS.(OT/NT)	Ancient Christian Commentary on Scripture.(Old Testament/ New Testament)
BAU	BAUER, Griechisch-deutsches Wörterbuch
BC	BLAISE/CHIRAT, Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens
BDR	BLASS/DEBRUNNER/REHKOPF, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch
BiAnChr	The Bible in Ancient Christianity
BibInd	Bibindex (elektr. Ressource)
BibPa	Biblia Patristica
BW*	Bible Works (elektr. Ressource)
CAG*	Corpus Augustinianum Gissense (elektr. Ressource)
CBETH	Contributions to Biblical Exegesis and Theology
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
CiG	Christ in der Gegenwart
EaCh	Early Christianity
EnDSS	Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls
ESB*	Elberfelder Studienbibel
EuZ	Exegese in unserer Zeit
GK*	GESENIUS/KAUTZSCH, Hebräische Grammatik
JPTb	Jahrbuch politische Theologie
JM*	JOÛON/MURAOKA, Grammar of Biblical Hebrew
KT*	KASSER/TESTUZ, Papyrus Bodmer
LACL	Lexikon der antiken christlichen Literatur
LAM	LAMPE, Patristic Greek Lexicon
LEH	LUST/EYNIKEL/HAUSPIE, Greek-English Lexicon of the Septuagint
LSJ*	LIDDELL/SCOTT/JONES, Greek-English Lexicon
LXX.Dt	Septuaginta deutsch
LXX.Gö	Septuaginta Göttingen <sup>4</sup>
LXX.Ra	Septuaginta RAHLFS/HANHART
MJSt	Münsteraner Judaistische Studien
MNT	Münchener Neues Testament
NA*	NESTLE/ALAND, Novum Testamentum Graece
NDPAC	Nuovo dizionario patristico e di antichità cristinae <sup>5</sup>
NEB.T	Neue Echter Bibel: Themen
NStK.AT	Neuer Stuttgarter Kommentar: Altes Testament
OHECS	The Oxford Handbook of Early Christian Studies

<sup>4</sup> Etwaige Zusätze (z. B. „Ps<sup>34c</sup>) verweisen auf den entsprechenden Teilband.

<sup>5</sup> = DPAC<sup>2</sup>.

## Abkürzungsverzeichnis

OLB	Orte und Landschaften der Bibel
OxEaChSt	Oxford Early Christian Studies
PIE	PIETERSMA, Manuscripts of the Greek Psalter in the Chester Beatty Library
SagChr	Sagesses chrétiennes
SCrAR	Scrittori cristiani dell’Africa romana <sup>6</sup>
SGrLa	Scrittori Greci e Latini
ThFuW	Theologie: Forschung und Wissenschaft
ThKNT	Theologischer Kommentar zum Neuen Testament
VWGTh	Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie
WBC	Word Biblical Commentary
WAug	The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21 <sup>st</sup> Century
ZAC	Zeitschrift für Antikes Christentum

---

<sup>6</sup> = Scriptores Africae Christiani.

## Literaturverzeichnis

### Quellen und Übersetzungen

#### Altes Testament

- DONNER, H./RÖLLING, W., Kanaanäische und aramäische Inschriften. Mit einem Beitrag von O. Rössler. I: Texte. II: Kommentar, Wiesbaden <sup>5</sup>2002.<sup>3</sup>1973 (= KAI I<sup>5</sup> bzw. II<sup>3</sup>).
- ELLIGER, K./RUDOLF, W. (Hg.), Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart <sup>5</sup>1997 (= BHS<sup>5</sup>).
- FISCHER, B. U. A. (Hg.), Biblia sacra. Iuxta Vulgatam versionem. Editionem quintam emendatam retractatam praeparavit R. Gryson, Stuttgart 2007 (= Vg<sup>5</sup>).
- KLEMENT, H. U. A., Elberfelder Studienbibel mit Sprachschlüssel und Handkonkordanz. Textstand Nr. 28, Witten/Dillenburg <sup>6</sup>2009 (= ESB<sup>6</sup>).

#### Qumran

- GARCÍA MARTÍNEZ, F./TIGCHELAAR, E. J. C./WOUDE, A. S. VAN DER (Hg.), Qumran Cave 11 – II: 11Q2–18, 11Q20–31 (DJD 23), Oxford 1998.
- MAIER, J. (Hg.), Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer. I–III, München/Basel 1995 f.
- ULRICH, E. U. A. (Hg.), Qumran Cave 4/9. Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings (DJD 14), Oxford 1995 (ND 2007).

#### Septuaginta

- GÖTTINGER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN (Hg.), Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, Göttingen 1926– (= LXX.Gö).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Verwendete Einzelbände der Göttinger-Reihe sind nicht eigens angegeben und werden abgekürzt zitiert, indem die jeweilige (Loccumer) Abkürzung des biblischen Buches sowie mit Hochzahl für die jeweilige Auflage angehängt wird, wie das Beispiel des Psalmbandes (= LXX.Gö.Ps<sup>3</sup>) verdeutlicht.

## Quellen und Übersetzungen

- KASSER, R./TESTUZ, M. (HG.), Papyrus Bodmer XXIV. Psaumes XVII–CXVIII, (PapyBod 24) Cologny-Genève 1967 (= KT<sup>PapB</sup>).
- KRAUS, W./KARRER, M. (HG.), Septuaginta deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Stuttgart <sup>2</sup>2010 (= LXX.Dt<sup>2</sup>).
- PIETERSMA, A. (HG.), Two Manuscripts of the Greek Psalter in the Chester Beatty Library Dublin. Edited with Textual-critical Analysis and with Full Facsimile (AnBib 77), Rom 1978 (= PIE<sup>PapChB</sup>).
- RAHLFS, A./HANHART, R. (HG.), Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Duo volumina in uno. Editio altera, Stuttgart 2006 (= LXX. Ra<sup>2</sup>).

## Neues Testament

- ALAND, B. U.A. (HG.), Novum Testamentum Graece, Stuttgart <sup>27</sup>1993 (ND <sup>9</sup>2006) (= NA<sup>27</sup>).
- HAINZ, J. (HG.), Münchener Neues Testament. Studienübersetzung, Düsseldorf <sup>7</sup>2004 (= MNT<sup>7</sup>).

Christliche Autoren<sup>2</sup>

## AUGUSTINUS VON HIPPO

*De civitate Dei* = [civ. dei]

- Libri XI–XXII. Ad fidem quartae editionis Teubnerianae quam cur. B. Dombart et A. Kalb (CCL 48 = Aug. 14/2), Turnhout 1955.

*Confessionum* = [conf.]

- Libri XIII. Quos post M. Skutella iterum ed. L. Verheijen (CCL 27 = Aug. 1/1), Turnhout 1981.

*Enarrationes in Psalmos* = [en. in ps.]

- I–L.LI–C.CI–CL. Post Maurinos textum ed. cur. D. E. Dekkers et I. Fraipont (CCL [38–40]<sup>2</sup> = Aug. 10/[1–3]<sup>2</sup>), Turnhout <sup>2</sup>1990.
- Expositions of the Psalms 73–98. Translation and notes by M. Boulding. Edited. by J. E. Rotelle [WAug 18], New York 2002.

---

<sup>2</sup> Sofern vorhanden und verwendet werden Übersetzungen und dazugehörige Kommentare jeweils in der Reihenfolge deutsch, englisch, französisch, italienisch direkt im Anschluss an die Quelle genannt.

## Literaturverzeichnis

- Discours sur les Psaumes. I: Du psaume 1 au psaume 80. Introduction par J.-L. Chrétien. II: Du psaume 81 au psaume 150 (SagChr), Paris 2008 (Traduction prise des *Cœuvres complètes* de Saint Augustin, traduites pour la première fois en français sous la direction de J.-J.-F. Poujoulat et de J.-B. Raulx, publiées chez Guérin [Bar-le-Duc] de 1864 à 1873).
- Commento ai Salmi. A cura di M. Simonetti (SGrLa), Rom <sup>6</sup>2004.

*Epistulae* = [ep.]

- Partes 1.3f. = Epistulae 31–123.124–184a.185–270. Rec. et comm. crit. instr. A. Goldbacher (CSEL 34/2.44.57 = Aug. 2/2–4), Wien/Leipzig 1898.1904.1911.

## CLEMENS VON ALEXANDRIEN

*Protrepticus/Paedagogus* = [protr./paed.]

- Hg. von O. Stählin. Dritte, durchgesehene Auflage von U. Treu (GCS 12<sup>3</sup> = Clem. 1<sup>3</sup>), Berlin 1972.
- Mahnrede an die Heiden. Der Erzieher. Buch I: Aus dem Griechischen übersetzt von O. Stählin (BKV<sup>2</sup> II 7 = Clem. 1), Kempten/München 1934.
- Christ the Educator. Translated by S. P. Wood (FaCh 23), Washington (DC) 1954 (Paperback-Ausgabe 2008).
- Le Pédagogue. Livre I: Texte grec. Introduction et Notes de H.-I. Marrou. Traduction de M. Harl (SC 70), Paris 1960 (ND 1983).
- Le protreptique. Introduction, Traduction et Notes par C. Mondésert. Deuxième édition revue et augmentée du texte grec avec la collaboration de A. Plassart (SC 2<sup>2</sup>), Paris 1949 (ND 2004).

*Stromata* = [strom.]

- Bücher I–IV: Hg. von O. Stählin. Neu hg. von L. Früchtel. 4. Aufl. mit Nachträgen von U. Treu (GCS 52<sup>4</sup> = Clem. 2<sup>4</sup>), Berlin 1985. Bücher VII–VIII: Hg. von O. Stählin. In zweiter Aufl. neu hg. von L. Früchtel. Zum Druck besorgt von U. Treu (GCS 17<sup>2</sup> = Clem. 3<sup>2</sup>), Berlin 1970.
- Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis). Bücher I–III.IV–VI.VII: Aus dem Griechischen übersetzt von O. Stählin (BKV<sup>2</sup> II 17.19f. = Clem. 3–5), Kempten/München 1936–1938.
- Les Stromates. Livre I: Introduction de C. Mondésert. Traduction et Notes de M. Caster. Livre II: Introduction et Notes de P. T. Camelot. Texte grec et Traduction de C. Mondésert. Livre IV: Introduction, Texte critique et Notes par A. van den Hoek. Traduction de C. Mondésert. Livre VI: Introduction, Texte critique, Traduction et Notes par P. Descourtieux. Livre VII: Introduction, Texte critique, Traduction et Notes par A. le Boulluc (SC 30.38.463.446.428), Paris 1951.1954.2001.1999.1997.

## Quellen und Übersetzungen

## CYPRIAN VON KARTHAGO

*Ad Quirinum* = [Quir.]

- Ed. R. Weber, in: Opera. Pars 1 (CCL 3 = Cypr. 1), Turnhout 1972, 1–179.
- Ad Quirinum. Treatise XII. Three Books of Testimonies against the Jews. Ed. by A. Roberts and J. Donaldson. American Reprint of the Edinburgh Edition. Revised and chronologically arranged, with brief prefaces and occasional notes by A. C. Coxe (ANFa 5), Buffalo (NY) 1886 (ND Peabody [MA] 21995), 507–557.
- A Quirino. Introduzione di M. Veronese, Traduzione e Note di C. Moreschini, in: Opuscoli (SCrAR 6/1), Rom 2009, 109–281.

## EUSEBIUS VON CAESAREA

*Commentaria in Psalmos* = [comm. in ps.]

- 1LXX–118LXX. Studio et opera B. de Montfaucon, in: Opera omnia (PG 23 = Eus. 5), Paris 1857, 65A–1396A, 981C–992A.
- Commento ai Salmi. I: 1LXX–71LXX (Introduzione [III] di S. Petri). II: 72LXX–150LXX. A cura di M. B. Artioli (CTePa 176 f.), Rom 2004.

*Demonstratio Evangelica* = [dem. ev.]

- Hg. von I. A. Heikel (GCS 23 = Eus. 6), Leipzig 1913.

*Eclogae Propheticae* = [ecl. proph.]

- Ed. T. Gaisford, in: Opera omnia (PG 22 = Eus. 4), Paris 1857, 1017A–1262C.

*Praeparatio Evangelica* = [praep. ev.]

- Erster Teil. Einleitung. Bücher I–X: Hg. von K. Mras. 2., bearb. Aufl. hg. von É. des Places (GCS 43/1<sup>2</sup> = Eus. 8/1<sup>2</sup>), Berlin 1982.
- La préparation évangélique. Introduction générale. Livre I: Introduction, Texte grec, Traduction et Commentaire par J. Sirinelli et É. des Places (SC 206), Paris 1974.

## HIERONYMUS

*Commentarioli in Psalmos* = [comm. in ps.]

- Cura et studio D. G. Morin, in: Opera. Pars 1: Opera Exegetica (CCL 72 = Hier. 1/1), Turnhout 1959, 163–245.
- Anmerkungen zum Psalter. Übersetzt u. eingeleitet von S. Risse (FC 79), Turnhout 2005.

## Literaturverzeichnis

*Contra Rufinum* = [c. Ruf.]

- Libri duo, in: Opera. Pars 3: Opera Polemica (CCL 79 = Hier. 3/1), Turnhout 1982, 1–72.

*Epistulae* = [ep.]

- Pars 3: Epistulae 121–154. Ed. I. Hilberg (CSEL 56/1<sup>2</sup> = Hier. 1/3<sup>2</sup>), Wien <sup>2</sup>1996.

*Liber interpretationis hebraicorum nominum* = [hebr. nom.]

- Cura et studio P. de Lagarde, in: Opera. Pars 1: Opera Exegetica (CCL 72 = Hier. 1/1), Turnhout 1959, 57–161.

*Tractatus in Librum Psalmorum* = [tr. de ps.]

- Ed. D. G. Morin, in: Opera. Pars 2: Opera Homiletica (CCL 78<sup>2</sup> = Hier. 2<sup>2</sup>), Turnhout <sup>2</sup>1958, 1–352.
- Homilies 1–59 on the Psalms. Translated by M. L. Ewald (FaCh 48), Washington (DC) 1964 (ND <sup>2</sup>1981).
- 74 Omelie sul libro dei salmi. Introduzione, Traduzione e Note di G. Coppa (LCPM 15), Mailand 1993.

## IRENÆUS VON LYON

*Adversus Haereses* = [haer.]

- Gegen die Häresien. Bücher I.III–IV: Griechisch-Lateinisch-Deutsch. Übersetzt u. eingeleitet von N. Brox (FC 8/1.3 f.), Freiburg u. a. 1993.1995.1997.
- Contre les hérésies. Livre II: Édition critique par A. Rousseau et L. Doutreleau. Tome 2: Texte et Traduction (SC 294), Paris 1982 (ND 2006). Livre III: Tome 1: Introduction, Notes justificatives, Tables par A. Rousseau et L. Doutreleau (SC 210), Paris 1974 (ND 2002). Tome 2: Édition critique, Texte et Traduction par A. Rousseau et L. Doutreleau (SC 211), Paris 1974 (ND 2002). Livre IV: Édition critique. D'après les versions arménienne et latine. Sous la direction de A. Rousseau. Avec la collaboration de B. Hemmerdinger, L. Doutreleau et C. Mercier. Tome 1: Introduction, Notes justificatives, Tables. Tome 2: Texte et Traduction (SC 100), Paris 1965.

## JUSTIN DER MÄRTYRER

*Dialogus cum Tryphone* = [dial.]

- Hg. von E. J. Goodspeed, in: Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen, Göttingen 1914 (ND 1984), 90–265.

## Quellen und Übersetzungen

- Ed. by M. Marcovich (PTS 47), Berlin/New York 1997.
- Dialog mit dem Juden Tryphon. Aus dem Griechischen übersetzt u. mit einer Einleitung versehen von P. Haeuser (BKV<sup>2</sup> I 33), Kempten/München 1917.
- Dialogue avec Tryphon. Édition critique. I: Introduction, Texte grec, Traduction. II: Notes de la Traduction, Appendices, Indices. Éd. par P. Bobichon (Par. 47), Fribourg 2003.
- Dialogo con Trifone. Introduzione, Traduzione e Note di G. Visonà (LCPM 5), Mailand 1988.

## NOVATIAN

*De trinitate* = [*trin.*]

- Ed. G. F. Diercks (CCL 4), Turnhout 1972, 1–78.
- Über den dreifaltigen Gott. Text u. Übersetzung mit Einleitung u. Kommentar. Hg. von H. Weyer (Test. 2), Düsseldorf 1962.
- The Trinity. Translated by R. J. DeSimone (FaCh 67), Washington (DC) 1981 (ND<sup>2</sup>1981), 11–111.
- La Trinità. Introduzione, Testo critico, Traduzione, Commento, Glossario e Indici a cura di V. Loi (CorPatr 2), Turin 1975.

## TERTULLIAN

*Adversus Hermogenem* = [*adv. Herm.*]

- Cura et studio E. Kroymann (CCL 1 = Tert. 1), Turnhout 1954, 393–435.
- Gegen Hermogenes. Aus dem Lateinischen übersetzt von H. Kellner, in: Tertullians sämtliche Schriften. II: Die dogmatischen und polemischen Schriften, Köln 1882, 59–100.
- Contre Hermogène. Introduction, Texte critique, Traduction et Commentaire par F. Chapot (SC 439), Paris 1999.
- Treatise against Hermogenes. Translated and annotated by J. H. Waszink (ACW 24), London 1956.

*Adversus Marcionem* = [*adv. Marc.*]

- Cura et studio E. Kroymann (CCL 1 = Tert. 1), Turnhout 1954, 437–726.
- Gegen Marcion. Aus dem Lateinischen übersetzt von H. Kellner, in: Tertullians sämtliche Schriften. II: Die dogmatischen und polemischen Schriften, Köln 1882, 128–265.

## Literaturverzeichnis

- Contre Marcion. Livre I: Introduction, Texte critique, Traduction et Notes par R. Braun (SC 365), Paris 1990. Livre IV: Texte critique par C. Moreschini. Introduction, Traduction et Commentaire par R. Braun (SC 456), Paris 2001.

*Adversus Praxeas* = [adv. Prax.]

- Ad fidem editionum E. Kroymann et E. Evans (CCL 2 = Tert. 2), Turnhout 1954, 1157–1205.
- Gegen Praxeas. Übersetzt u. eingeleitet von H.-J. Sieben (FC 34), Freiburg u. a. 2001.
- Treatise against Praxeas. The Text edited, with an Introduction, Translation, and Commentary by E. Evans, London 1948.
- Contro Prassea. Edizione critica con Introduzione, Traduzione italiana, Note e Indici a cura di G. Scarpata (CorPat 12), Turin 1985.

## THEODORET VON KYRRHOS

*Interpretatio in Psalmos* = [in Ps.]

- Ed. J. L. Schulze in: Opera omnia (PG 80 = Thdt. 1), Paris 1864, 857A–1998B, 1527B–1530C.
- Commentary on the Psalms. Psalms 1–72.73–150. Translated by R. C. Hill (FaCh 101 f.), Washington (DC) 2000 f.

Kommentare<sup>3</sup>

## Altes Testament

BERGES, U., Jesaja 40–48 (HThK.AT 36), Freiburg/Basel/Wien 2008.

BRIGGS, C. A./BRIGGS, E. G., Critical and exegetical commentary on the Book of Psalms II (ICC 16/2), Edinburgh 1907 (ND 1969).

HOSSFELD, F.-L./ZENGER, E., Die Psalmen II. Psalm 51–100 (NEB.AT 40), Würzburg 2002.

---

<sup>3</sup> Die Kommentare wurden aus Gründen der Übersichtlichkeit eigenständig aufgeführt. Wie üblich sind hier die entsprechenden *Gesamtbände* (und nicht daraus entnommene Einzelbeiträge zu Kapiteln biblischer Bücher) aus den einschlägigen Reihen aufgenommen. Zwecks Einheitlichkeit wird der Kommentar von Hossfeld und Zenger aus der Reihe HThK.AT daher ebenfalls nur als Gesamtband zitiert, obzwar die Einzelbeiträge der beiden Verfasser zu den Psalmen innerhalb des Werkes separat ausgewiesen sind.

## Hilfsmittel

- Psalmen 51–100 (HThK.AT 26<sup>3</sup>), Freiburg/Basel/Wien <sup>3</sup>2007.
- SEYBOLD, K., Die Psalmen (HAT 15), Tübingen 1996.
- TATE, M. E., Psalms 51–100 (WBC 20), Dallas (TX) 1990.
- WEBER, B., Werkbuch Psalmen II. Die Psalmen 73 bis 150, Stuttgart 2003.

## Neues Testament

- BARRETT, C. K., Das Evangelium nach Johannes. Aus dem Englischen übersetzt von H. Bald (KEK.S), Göttingen 1990 (Original-Ausgabe u. d. T.: ders., The gospel according to St. John, London 1955 [<sup>2</sup>1978]).
- BECKER, J., Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–10 (ÖKT 4/1<sup>3</sup>), Gütersloh <sup>3</sup>1991.
- BROWN, R. E., The Gospel according to John (i–xii) (AncB 29), New York 1966 (Paperback Ausgabe New Haven [CT]/London 2006).
- BULTMANN, R., Das Evangelium nach Johannes (KEK 2<sup>21</sup>), Göttingen <sup>21</sup>1986.
- DIETZFELBINGER, C., Das Evangelium nach Johannes (ZBK.NT 4<sup>2</sup>), Zürich <sup>2</sup>2004.
- NEYREY, J. H., The Gospel of John (NCBC), Cambridge u. a. 2007.
- SCHNACKENBURG, R., Das Johannesevangelium. II: Kommentar zu Kap. 5–12 (HThK.NT 4/2<sup>4</sup>), Freiburg/Basel/Wien <sup>4</sup>1985.
- SCHNELLE, U., Das Evangelium nach Johannes (ThHK 4<sup>4</sup>), Leipzig <sup>4</sup>2009.
- SIEGERT, F., Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt. Wiederherstellung und Kommentar (SIJD 7), Göttingen 2008.
- STRACK, H./BILLERBECK, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. II: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte, München <sup>10</sup>2009.
- THEOBALD, M., Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12 (RNT), Regensburg 2009.
- THYEN, H., Das Johannesevangelium (HNT 6), Tübingen 2005.
- WENGST, K., Das Johannesevangelium. I: Kapitel 1–10 (ThKNT 4/1<sup>2</sup>), Stuttgart <sup>2</sup>2004.

## Hilfsmittel

## – elektronisch:

- Bible Works 8. Software for biblical exegesis and research, Norfolk VA 2008 (= BW<sup>8</sup>).
- Bibindex (<http://www.bibindex.mom.fr/>). Index of Biblical Quotations and Allusions in Early Christian Literature. Supported by the French *Institut des Sources Chrétiennes*, Lyon 2006– (= BibInd).

## Literaturverzeichnis

MAYER, C. (Hg.), *Corpus Augustinianum Gissense 2*, Basel <sup>2</sup>2005 (= CAG<sup>2</sup>).  
 UNIVERSITY OF CALIFORNIA, *Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literature*, Irvine (CA) 2002– (= TLG).

– gedruckt:<sup>4</sup>

- ALLENBACH, J. U. A. (Hg.), *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, Paris 1975–2000 (= BiPa).
- BAUER, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Herausgegeben von K. u. B. Aland, Berlin/New York <sup>6</sup>1988 (= BAU<sup>6</sup>).
- BLAISE, A./CHIRAT, H., *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Strasbourg 1954 (= BC).
- BLOSS, F./DEBRUNNER, A./REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen <sup>18</sup>2001 (= BDR<sup>18</sup>).
- DÖPP, S./GEERLINGS, W. (Hg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg/Basel/Wien <sup>3</sup>2002 (= LACL<sup>3</sup>).
- GESENIUS, W., *Hebräische Grammatik*. Völlig umgearbeitet von E. Kautzsch, Leipzig <sup>28</sup>1909 (ND Hildesheim/Zürich/New York <sup>7</sup>1995) (= GK<sup>28</sup>).
- JOÜON, P./MURAOKA, T., *A Grammar of Biblical Hebrew (SubBi 27<sup>2</sup>)*, Rom <sup>2</sup>2006 (ND <sup>2</sup>2009) (= JM<sup>2</sup>).
- KÖHLER, L./BAUMGARTNER, W., *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. 3. Auflage, neu bearbeitet von W. Baumgartner u.a., Leiden u.a. 1967–1995 (= HALAT<sup>3</sup>).
- LAMPE, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961–1968 (ND <sup>22</sup>2009) (= LAM).
- LIDDELL, H. G./SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon*. Reprint of the new (9<sup>th</sup>) edition completed 1940. Revised and augmented 1983 by H. S. Jones. With a revised supplement, Oxford 1996 (= LSJ<sup>9</sup>).
- LUST, J./EYNIKEL, E./HAUSPIE, K., *Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Revised edition, Stuttgart 2003 (= LEH).

---

<sup>4</sup> Diese Hilfsmittel haben im Rahmen der Studie Verwendung gefunden und sind nur an ausgewählten Stellen, wo es dienlich erschien, explizit durch die geklammerte Abkürzung vermerkt worden. Nicht eigens aufgeführt sind an dieser Stelle die Zitatindices der Quellenreihen der frühchristlichen und altkirchlichen Autoren (s. o.), die mitunter kontrollierend zu BiPa und BibInd hinzugezogen wurden.

## Monographien, Sammelbände, Artikel und Aufsätze

**Monographien, Sammelbände, Artikel und Aufsätze**

- ACKERMAN, J. S., *An exegetical study of Psalm 82*, Cambridge (MA) 1966.
- *The Rabbinic Interpretation of Psalm 82 and the Gospel of John: John 10,34*, in: HThR 59 (1966) 186–191.
- AEJMELAEUS, A., *Übersetzungstechnik und theologische Interpretation. Zur Methodik der Septuaginta-Forschung*, in: E. Zenger (Hg.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte* (HBS 32), Freiburg u. a. 2001, 3–18.
- ANDERSEN, F. I., *A short note on Psalm 82,5*, in: Bib. 50 (1969) 393–394.
- ATTRIDGE, H. W., *How the Scrolls impacted scholarship on Hebrews*, in: J. H. Charlesworth (Hg.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Second Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins. III: The Scrolls and Christian Origins*, Waco (TX) 2006, 203–230.
- AUSTERMANN, F., *Thesen zur Septuaginta-Exegese am Beispiel der Untersuchung des Septuaginta-Psalters*, in: A. Aejmelaeus/U. Quast (Hg.), *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen. Symposium in Göttingen 1997* (AAWG.PH 230 = MSU 24), Göttingen 2000, 380–386.
- BALÁS, D. L./BINGHAM, D. J., *Patristic Exegesis of the Books of the Bible*, in: C. Kannengiesser (Hg.), *Handbook of patristic exegesis. The Bible in ancient Christianity* (BiAnChr 1), Leiden/Boston 2004, 271–373.
- BAMMEL, E., *Art. πτωχός*. B–E, in: ThWNT 6 (1959) 888–915.
- BAUKS, M., *„Das Land erben“ oder „die Erde in Besitz nehmen“ in Ps 36 (37MT). Ein Übersetzungsvergleich*, in: M. Karrer/W. Kraus (Hg.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten. Internationale Fachtagung, veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.–23. Juli 2006* (WUNT 219), Tübingen 2008, 502–522.
- BERGES, U., *Altes Testament*, in: ders./R. Hoppe, *Arm und Reich* (NEB.T 10), Würzburg 2009, 7–56.
- *Synchronie und Diachronie. Zur Methodenvielfalt in der Exegese*, in: BiKi 4 (2007) 249–252.
- BERNSTEIN, M. J., *Art. Interpretations of Scriptures*, in: EnDSS 1 (2000) 376–383.
- *Art. Peshar Psalms*, in: EnDSS 2 (2000) 655 f.
- BERRIN, S. L., *Art. Pesharim*, in: ebd. 644–647.
- BEUTLER, J., *Der alttestamentlich-jüdische Hintergrund der Hirtenrede in Johannes 10*, in: ders., *Studien zu den johanneischen Schriften* (SBAB 25), Stuttgart 1998, 215–232.
- *Der Gebrauch von „Schrift“ im Johannesevangelium*, in: ebd. 295–315.
  - *„Ich habe gesagt: Ihr seid Götter“*. Zur Argumentation mit Ps 82,6 in Joh 10,34–36, in: G. Gäde (Hg.), *Hören – Glauben – Denken* (FS P. Knauer) (ThFuW 14), Münster 2005, 101–113.

## Literaturverzeichnis

- BITTNER, W. J., Jesu Zeichen im Johannesevangelium. Die Messias-Erkenntnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund (WUNT II 26), Tübingen 1987.
- BOGAERT, P.-M., Le psautier latin des origines au XII<sup>e</sup> siècle. Essai d'histoire, in: A. Aejmelaeus/U. Quast (Hg.), *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen*. Symposion in Göttingen 1997 (AAWG.PH 230 = MSU 24), Göttingen 2000, 51–81.
- BONS, E., *Der Septuaginta-Psalter*. Übersetzung, Interpretation, Korrektur, in: M. Karrer/W. Kraus (Hg.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*. Internationale Fachtagung, veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.–23. Juli 2006 (WUNT 219), Tübingen 2008, 450–470.
- BRANDEN, A. VAN DEN, Il Dio Eljôn, in: *BeO* 16 (1974) 65–85.
- BRAULIK, G., Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus, in: E. Haag (Hg.), *Gott, der einzige*. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel (QD 104), Freiburg/Basel/Wien 1985, 115–159.
- BUDDE, K., Ps 82,6f., in: *JBL* 40 (1921) 39–42.
- CARLETON PAGET, J. N. B., The Christian Exegesis of the Old Testament in the Alexandrian Tradition, in: M. Sæbø (Hg.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of its Interpretation. I: From the Beginning to the Middle Ages. 1: Antiquity*, Göttingen 1996, 478–542.
- COLLINS, J. J., Art. Eschatology, in: *EnDSS* 1 (2000) 256–261.
- CORDES, A., *Der Septuaginta-Psalter? Zur Geschichte des griechischen Psalmentextes und seiner Edition*, in: E. Zenger (Hg.), *Der Septuaginta-Psalter*. Sprachliche und theologische Aspekte (HBS 32), Freiburg u. a. 2001, 49–60.
- *Die Asafpsalmen in der Septuaginta*. Der griechische Psalter als Übersetzung und theologisches Zeugnis (HBS 41), Freiburg u. a. 2004.
- CROSS, F. M., Art.  $\text{לִשְׁבַּח}$ , in: *ThWAT* 1 (1973) 259–279.
- CURTI, C., *Eusebiana I. Commentarii in Palmos* (STCCM 1<sup>2</sup>), Catania 1989.
- DALY-DENTON, M., David in the fourth gospel. The Johannine reception of the Psalms (AGJU 47), Leiden 2000, 164–176.
- DEVREESSE, R., *Les anciens commentateurs grecs des psaumes* (StT 264), Città del Vaticano 1970.
- DIEZ, S., „Nun sag, wie hast du's mit den Göttern?“ Eine Forschungsgeschichte zu Ps 82, Diplomarb., Würzburg 2009 (in überarbeiteter und gekürzter Fassung als elektronische Ressource verfügbar unter <http://www.opus-bayern.de/uni-wuerzburg/volltexte/2009/3663/pdf/Forschungsgeschichte.pdf> [abgerufen am 20.09.2010]).
- DORIVAL, G., Der Beitrag der Kirchenväter zum Verständnis der Psalmenüberschriften aus philologischer Perspektive, in: M. Karrer/W. Kraus (Hg.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*. Internationale Fachtagung, veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.–23. Juli 2006 (WUNT 219), Tübingen 2008, 471–486.

## Monographien, Sammelbände, Artikel und Aufsätze

- EISSFELDT, O., *Kleine Schriften*. Herausgegeben von R. Sellheim und F. Maass. III, Tübingen 1966.
- ELOWSKY, J. C. (Hg.), *John 1–10* (ACCS.NT 4/1), Downers Grove (IL) 2006 (ND 2007).
- EMERTON, J. A., *Melchizedek and the Gods: Fresh Evidence for the Jewish Background of John X.34–36*, in: *JThS* 17 (1966) 399–401.
- *Some New Testament Notes: I. The Interpretation of Pslam lxxxii in John x*, in: *JThS* 11 (1960) 329–332.
- FABRY, H.-J., *Der Psalter in Qumran*, in: E. Zenger (Hg.), *Der Psalter in Judentum und Christentum* (HBS 18), Freiburg u. a. 1998, 137–163.
- *„Ihr alle seid Söhne des Allerhöchsten“ (Ps 82,6). Kanaanäische Richter vor dem Gericht Gottes*, in: *BiLe* 15 (1974) 135–147.
- FELDMANN, E., *Psalmenauslegung der Alten Kirche: Augustinus*, in: E. Zenger (Hg.), *Der Psalter in Judentum und Christentum* (HBS 18), Freiburg u. a. 1998, 297–322.
- FELDMEIER, R., *„Ein Gott und Vater aller“*. Exegetische Beobachtungen zum neutestamentlichen Monotheismus, in: *EaCh* 1 (2010) 195–217.
- FIEDROWICZ, M., *Psalmus vox totius Christi. Studien zu Augustins „Enarrationes in Psalmos“*, Freiburg/Basel/Wien 1997.
- FLINT, P. W., *Variant Readings of the Dead Sea Scrolls against the Massoretic Text and the Septuagint Psalter*, in: A. Aejmelaeus/U. Quast (Hg.), *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen. Symposium in Göttingen 1997* (AAWG.PH 230 = MSU 24), Göttingen 2000, 337–365.
- FRAADE, S. D., *Art. Midrashim*, in: *EnDSS* 1 (2000) 549–552.
- FREED, E. D., *Old Testament Quotations in the Gospel of John* (NT.S 11), Leiden 1965.
- FREY, J., *Das Bild ‚der Juden‘ im Johannesevangelium und die Geschichte der johanneischen Gemeinde*, in: M. Labahn/K. Scholtissek/A. Strotmann (Hg.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium* (FS J. Beutler), Paderborn u. a. 2004, 33–53.
- FÜRST, A., *Christentum im Trend. Monotheistische Tendenzen in der späten Antike*, in: *ZAC* 9 (2006) 496–523.
- *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg/Basel/Wien 2003.
- *Paganer und christlicher „Monotheismus“*. Zur Hermeneutik eines antiken Diskurses, in: *JbAC* 51 (2008) 5–24.
- *Veritas Latina. Augustins Haltung gegenüber Hieronymus' Bibelübersetzungen*, in: *REAug* 40 (1994) 105–126.
- GERBER, W. E., *Art. Exegese. III (NT und Alte Kirche)*, in: *RAC* 6 (1966) 1211–1229.
- GLESSMER, U., *Liste der biblischen Texte aus Qumran*, in: *RdQ* 16 (1993) 153–192.
- GZELLA, H., *Die Wiege des griechischen David. Die Diskussion um die Entstehung des Septuaginta-Psalters in der neueren Forschung*, in: E. Zenger (Hg.), *Der*

## Literaturverzeichnis

- Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte (HBS 32), Freiburg u. a. 2001, 19–47.
- HAAG, H., Art.  $\text{פְּסַלְמֵי}$  II, in: ThWAT 1 (1973) 670–682.
- HAUCK, F., Art.  $\text{πρωψαλμικός}$ . A, in: ThWNT 6 (1959) 885–888.  
– Art.  $\text{πέντης}$ , in: ThWNT 6 (1959) 37–40.
- HEISER, M. S., Are Yahweh and El distinct deities in Dtn 32,8 f. and Psalm 82?, in: Hiphil 3 (2006) 1–9 (Online-Journal abrufbar unter: <http://www.see-j.net/index.php/hiphil/article/view/29/26> [abgerufen am 20.08.2010]).
- HENGEL, M., Die Septuaginta als von den Christen beanspruchte Schriftensammlung bei Justin und den Vätern vor Origenes, in: J. D. G. Dunn (Hg.), Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D. 70 to 135 (WUNT 66), Tübingen 1992, 39–84.  
– Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr. (WUNT 10<sup>3</sup>), Tübingen 1988.
- HIDAL, S., Exegesis of the Old Testament in the Antiochene School with its Prevalent Literal and Historical Method, in: M. Sæbø (Hg.), Hebrew Bible/Old Testament. The History of its Interpretation. I: From the Beginning to the Middle Ages. 1: Antiquity, Göttingen 1996, 543–568.
- HOEK, A. VAN DEN, „I said, you are Gods ...“. The significance of Psalm 82 for some early Christian authors, in: L. V. Rutgers u. a. (Hg.), The use of sacred books in the ancient world (CBETH 22), Leuven 1998, 203–219.
- HOEK, G. W. VANDER, The function of Ps 82 in the Fourth Gospel and history of the Johannine community. A comparative Midrash study, Ann Arbor (MI) 1988.
- HOSSFELD, F.-L., Der elohistische Psalter Ps 42–83: Entstehung und Programm, in: E. Zenger (Hg.), The Composition of the Book of Psalms (BETHL 238), Leuven/Paris/Walpole (MA) 2010, 199–213.
- HÜBNER, H., New Testament Interpretation of the Old Testament, in: M. Sæbø (Hg.), Hebrew Bible/Old Testament. The History of its Interpretation. I: From the Beginning to the Middle Ages. 1: Antiquity, Göttingen 1996, 332–372.
- JEREMIAS, J., Die Erde „wankt“, in: R. Kessler u. a. (Hg.), „Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!“ (FS E. S. Gerstenberger) (EuZ 3), Münster 1997, 166–180.
- JOHNSON, W. L., Patristic Use of the Psalms until the Late Third Century, Diss., Southern Baptist Theological Seminary (Mikrofilm-Ausgabe, Ann Arbor [MI] 1983).
- JONGE, M. DE/WOUDE, A. S. VAN DER, 11QMelchizedek and the New Testament, in: NTS 12 (1966) 301–326.
- JÜNGLING, H.-W., Der Tod der Götter. Eine Untersuchung zu Psalm 82 (SBS 38), Stuttgart 1969.
- KAMPTNER, M., Art. Testimoniensammlung, in: LACL<sup>3</sup> 673 f.
- KEEL, O., Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus (OLB 4/1), Göttingen 2007.

## Monographien, Sammelbände, Artikel und Aufsätze

- KIEFFER, R., Jerome: His Exegesis and Hermeneutics, in: M. Sæbø (Hg.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of its Interpretation. I: From the Beginning to the Middle Ages. 1: Antiquity*, Göttingen 1996, 663–681.
- KLAUCK, H.-J., Geschrieben, erfüllt, vollendet: die Schriftzitate in der Johannespassion, in: M. Labahn/K. Scholtissek/A. Strotmann (Hg.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium* (FS J. Beutler), Paderborn u. a. 2004, 140–157.
- „Pantheisten, Polytheisten, Monotheisten“ – eine Reflexion zur griechisch-römischen und biblischen Theologie, in: ders., *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentliche Studien* (WUNT 152), Tübingen 2003, 3–53.
- KNIBB, M. A., Art. Teacher of Righteousness, in: *EnDSS 2* (2000) 918–921.
- KOCH, S., Der Psalter im Neuen Testament, in: E. Zenger (Hg.), *The Composition of the Book of Psalms* (BETHL 238), Leuven/Paris/Walpole (MA) 2010, 551–566.
- KOOIJ, A. VAN DER, Zur Frage der Exegese im LXX-Psalter. Ein Beitrag zur Verhältnisbestimmung zwischen Original und Übersetzung, in: A. Aejmelaeus/U. Quast (Hg.), *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen. Symposium in Göttingen 1997* (AAWG.PH 230 = MSU 24), Göttingen 2000, 366–379.
- KRAWCZACK, P., „Es gibt einen Gott, der Richter ist auf Erden!“ (Ps 58,12b): ein exegetischer Beitrag zum Verständnis von Psalm 58 (BBB 132), Berlin/Wien 2001, 46–59.
- LABAHN, M., Jesus und die Autorität der Schrift im Johannesevangelium. Überlegungen zu einem spannungsreichen Verhältnis, in: ders./K. Scholtissek/A. Strotmann (Hg.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium* (FS J. Beutler), Paderborn u. a. 2004, 185–206.
- LABONNARDIÈRE, A.-M., Augustin a-t-il utilisé la «Vulgate» de Jérôme?, in: dies. (Hg.), *Saint Augustin et la Bible*, Paris 1986 (BiToTe 3), 303–312.
- LANG, B., Art. Monotheismus, in: *NBL 2* (1995) 834–844.
- LÖNING, K., Die Funktion des Psalters im Neuen Testament, in: E. Zenger (Hg.), *Der Psalter in Judentum und Christentum* (HBS 18), Freiburg u. a. 1998, 269–295.
- LOHFINK, N., Zur Geschichte der Diskussion über den Monotheismus im Alten Israel, in: E. Haag (Hg.), *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel* (QD 104), Freiburg/Basel/Wien 1985, 9–25.
- LORETZ, O., Aspekte der kanaänischen Gottes-So(|ö)hn(e)-Tradition im Alten Testament, in: *UF 7* (1975) 586–589.
- Ders., Mythische Götterrebellion und königliche Sozialpflichten als gemeinsamer altorientalischer Hintergrund von Ps 82, in: I. Kottsieper/R. Schmitt/J. Wöhrle (Hg.), *Berührungspunkte. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt*, unter Mitarbeit von R. Ebach (FS R. Albertz), Münster 2008, 393–408.
- Psalmstudien. Kolometrie, Strophik und Theologie ausgewählter Psalmen (BZAW 309), Berlin/New York 2002, 251–283.

## Literaturverzeichnis

- Psalmstudien III. Eine kanaanäische *short story*: Psalm 82, in: UF 3 (1971) 113–115.
- MARGERIE, B. DE, Introduction à l'histoire de l'exégèse. I: Les Pères grecs et orientaux. II: Les premiers grands exégètes latins. III: Saint Augustin, Paris 1980.1983.
- MARKSCHIES, C., Die Gnosis, München 32010.
- MITCHELL, S., Further thoughts on the cult of Theos Hypsistos, in: ders./P. van Nuffelen (Hg.), One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire, Cambridge u. a. 2010, 167–208.
- The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians, in: P. Athanassiadi/M. Frede (Hg.), Pagan Monotheism in Late Antiquity, Oxford 1999 (ND 2002), 81–148.
- MORGENSTERN, J., The mythological background of Psalm 82, in: HUCA 14 (1939) 29–126.
- MACH, M., Art. Angels, in: EnDSS 1 (2000) 24–27.
- Art. Demons, in: ebd. 189–192.
- MAIER, J., Das jüdische Verständnis des Psalms 82 und das Zitat aus Ps 82,6a in Joh 10,34–35, in: K. Huber/B. Repschinski (Hg.), Im Geist und in der Wahrheit. Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge (FS M. Hasitschka) (NTA [NF] 52), Münster 2008, 15–28.
- Schriftrezeption im jüdischen Umfeld des Johannesevangeliums, in: M. Labahn/K. Scholtissek/A. Strotmann (Hg.), Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium (FS J. Beutler), Paderborn u. a. 2004, 54–88.
- McGRATH, J. F., The Only True God. Early Christian Monotheism in its Jewish Context, Urbana (IL)/Chicago 2009.
- John's apologetic christology. Legitimation and development in Johannine christology (MSSNTS 111), Cambridge 2001.
- MEISER, M., Die Relevanz der Kirchenväterzitate für die Textgeschichte der neutestamentlichen Zitate aus der Septuaginta, in: M. Karrer/S. Kreuzer/M. Sigismund (Hg.), Von der Septuaginta zum Neuen Testament. Textgeschichtliche Erörterungen (ANTT 43), Berlin 2010, 283–316.
- Hieronymus als Textkritiker, in: W. Kraus/M. Karrer (Hg.), Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse. 2. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 23.–27. Juli 2008 (WUNT 252), Tübingen 2010, 256–271.
- MENKEN, M. J. J., Die jüdischen Feste im Johannesevangelium, in: M. Labahn/K. Scholtissek/A. Strotmann (Hg.), Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium (FS J. Beutler), Paderborn u. a. 2004, 269–286.
- The Use of the Septuagint in Three Quotations in John: Jn 10,34; 12,38; 19,24, in: C. M. Tuckett (Hg.), The Scriptures in the Gospels (BETHL 131), Leuven 1997, 367–393, 370–382.
- MILLARD, M., Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz, Tübingen 1994.

## Monographien, Sammelbände, Artikel und Aufsätze

- Zum Problem des elohistischen Psalters. Überlegungen zum Gebrauch von יהוה und יהוה יהוה im Psalter, in: E. Zenger (Hg.), *Der Psalter in Judentum und Christentum* (HBS 18), Freiburg u. a. 1998, 75–100.
- MITCHELL, S., *The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians*, in: P. Athanassiadi/M. Frede (Hg.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999 (ND 2002), 81–148.
- MOBERLY, R. W. L., *How Appropriate is ‚Monotheism‘ as a Category for Biblical Interpretation*, in: L. T. Stuckenbruck/W. E. S. North (Hg.), *Early Jewish and Christian Monotheism* (JStNT.S 263), London/New York 2004, 216–234.
- MOSSER, C., *The Earliest Patristic Interpretations of Psalm 82. Jewish Antecedents and the Origin of Christian Deification*, in: *JThS* (NS) 56 (2005) 30–74.
- MÜLLER, H.-P., *Art. Monotheismus und Polytheismus II: Altes Testament*, in: *RGG*<sup>4</sup> 5 (2002) 1459–1462.
- MULLEN, E. T., *The divine council in Canaanite and early Hebrew literature* (HSM 24), Chico (CA) 1980 (ND 1986).
- MUTSCHLER, B., *Irenäus als johanneischer Theologe. Studien zur Schriftauslegung bei Irenäus von Lyon* (STAC 21), Tübingen 2004.
- NEYREY, J. H., „I said you are Gods“. *Psalm 82,6 and John 10*, in: *JBL* 108 (1989) 647–663.
- NIHR, H., *Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.* (BZAW 190), Berlin/New York 1990.
- *Götter oder Menschen – eine falsche Alternative. Bemerkungen zu Ps 82*, in: *ZAW* 99 (1987) 94–98.
- NISPEL, M. D., *Christian deification and the early testimonia*, in: *VigChr* 53 (1999) 289–304.
- NORTH, W. E. S., *Monotheism and the Gospel of John: Jesus, Moses, and the Law*, in: L. T. Stuckenbruck/dies. (Hg.), *Early Jewish and Christian Monotheism* (JStNT.S 263), London/New York 2004, 155–166.
- OBERMANN, A., *Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate* (WUNT II 83), Tübingen 1996.
- PARKER, S. B., *The beginning of the reign of God – Psalm 82 as myth and liturgy*, in: *RB* 102 (1995) 532–559.
- PÉPIN, J., *Art. Hermeneutik. D. Christlich*, in: *RAC* 14 (1988) 751–771, 761–769.
- PERI, V., *Omellie origeniane sui salmi. Contributo all'identificazione del testo latino* (StT 289), Città del Vaticano 1980.
- PHILLIPS, W. G., *An Apologetic Study of John 10,34–36*, in: *BS* 146 (1989) 405–419.
- PIETERSMA, A., *The present state of the critical text of the Greek Psalter*, in: A. Aejmelaeus/U. Quast (Hg.), *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen. Symposium in Göttingen 1997* (AAWG.PH 230 = MSU 24), Göttingen 2000, 12–32.

## Literaturverzeichnis

- REEMTS, C., *Schriftauslegung. Die Psalmen bei den Kirchenvätern* (NStK.AT 33), Stuttgart 2000.
- REIM, G., *Jochanan. Erweiterte Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums*, Erlangen <sup>2</sup>1995 (erster Teil des Buches als erste Auflage u. d. T.: ders., *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums* [MSSNTS 22], London/New York 1974).
- RINGGREN, H., Art. יָצָא, in: *ThWAT* 1 (1973) 621–629.
- RONDEAU, M.-J., *Les commentaires patristiques du psautier (III<sup>e</sup>–V<sup>e</sup> siècles). I: Les travaux des pères grecs et latins sur le psautier. Recherches et bilan* (OrChrA 219), Rom 1982.
- RÖSEL, M., Art. Names of God, in: *EnDSS* 2 (2000) 600–602.
- Die Psalmenüberschriften des Septuaginta-Psalter, in: E. Zenger (Hg.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte* (HBS 32), Freiburg u. a. 2001, 125–148.
  - Schreiber, Übersetzer, Theologen. Die Septuaginta als Dokument der Schrift-, Lese-, und Übersetzungskulturen des Judentums, in: M. Karrer/W. Kraus (Hg.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten. Internationale Fachtagung, veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.–23. Juli 2006* (WUNT 219), Tübingen 2008, 83–102.
- RÜSEN-WEINHOLD, U., *Der Septuagintapsalter im Neuen Testament. Eine textgeschichtliche Untersuchung*, Wuppertal 2004.
- Der Septuaginta-Psalter in seinen verschiedenen Textformen zur Zeit des Neuen Testaments, in: E. Zenger (Hg.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte* (HBS 32), Freiburg u. a. 2001, 61–87.
- RUSSELL, N., *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (OxEaChSt), Oxford 2004.
- SALTERS, R. B., Psalm 82,1 and the Septuagint, in: *ZAW* 103 (1991) 225–239.
- SCHARBERT, J., *Literaturverzeichnis*, in: E. Haag (Hg.), *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel* (QD 104), Freiburg/Basel/Wien 1985, 184–192.
- SCHENKER, A., *Götter und Engel im Septuaginta-Psalter. Text- und religionsgeschichtliche Ergebnisse aus drei textkritischen Untersuchungen*, in: E. Zenger (Hg.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte* (HBS 32), Freiburg u. a. 2001, 185–195.
- Hebraica veritas bei den Siebzig? Die Septuaginta als älteste greifbare Ausgabe der hebräischen Bibel (erörtert am Beispiel von 2 Chr 1,13), in: M. Karrer/W. Kraus (Hg.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten. Internationale Fachtagung, veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.–23. Juli 2006* (WUNT 219), Tübingen 2008, 426–438.
  - Hexaplarische Psalmenbruchstücke. Die hexaplarischen Psalmenfragmente der Handschriften Vaticanus graecus 752 und Canonicianus graecus 62 (OBO 8), Fribourg/Göttingen 1975.

## Monographien, Sammelbände, Artikel und Aufsätze

- Le monothéisme israélite. Un dieu qui transcende le monde et les dieux, in: Bib. 78 (1997) 436–448.
- Was führte zur Übersetzung der Tora ins Griechische? Dtn 4,2–8 und Platon (Brief VII 326a–b), in: W. Kraus/M. Karrer (Hg.), Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse. 2. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 23.–27. Juli 2008 (WUNT 252), Tübingen 2010, 23–35.
- SCHLISSKE, W., Gottessöhne und Gottessohn im Alten Testament. Phasen der Entmythisierung im Alten Testament (BWANT 97 = V/17), Stuttgart u. a. 1973.
- SCHMID, K., Gibt es „Reste hebräischen Heidentums“ im Alten Testament? Methodische Überlegungen anhand von Dtn 32,8f. und Ps 82, in: A. Wagner (Hg.), Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments (BZAW 364), Berlin/New York 2006, 105–120.
- SCHMIDT, W. H., Art. Monotheismus. II: Altes Testament, in: TRE 23 (1994) 237–248.
- SCHNELLE, U., Trinitarisches Denken im Johannesevangelium, in: M. Labahn/K. Scholtissek/A. Strotmann (Hg.), Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium (FS J. Beutler), Paderborn u. a. 2004, 367–386.
- SCHREIBER, S., Begleiter durch das Neue Testament, Düsseldorf 2006.
- SCHREINER, J., Art. עֲרֵךְ, in: ThWAT 5 (1986) 1135–1144.
- SCHULZ-FLÜGEL, E., Hieronymus, Feind und Überwinder der Septuaginta? Untersuchungen anhand der Arbeit an den Psalmen, in: A. Aejmelaeus/U. Quast (Hg.), Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen. Symposium in Göttingen 1997 (AAWG.PH 230 = MSU 24), Göttingen 2000, 33–50.
- The Latin Old Testament Tradition, in: M. Sæbø (Hg.), Hebrew Bible/Old Testament. The History of its Interpretation. I: From the Beginning to the Middle Ages. 1: Antiquity, Göttingen 1996, 642–662.
- SIEGERT, F., Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta (MjSt 9), Münster u. a. 2001.
- SIMONETTI, M., Biblical Interpretation in the early church. An historical introduction to patristic exegesis, Edinburgh 1994 (Paperb.-Ausg. 2001) (Orig.-Ausg. u. d. T.: ders., Profilo storico dell'esegesi patristica [SuPa 1], Rom 1981).
- Art. Esegese Patristica, in: NDPAC 1 (2006) 1750–1762.
- SIQUEIRA, T. M., O Salmo 82, in: Caminho da libertação (EstB 2), Pétropolis 1985, 11–17.
- SKARSAUNE, O., The Development of Scriptural Interpretation in the Second and Third Centuries – except Clement and Origin, in: M. Sæbø (Hg.), Hebrew Bible/Old Testament. The History of its Interpretation. I: From the Beginning to the Middle Ages. 1: Antiquity, Göttingen 1996, 373–442.
- The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text Type, Provenance, Theological Profile (NT.S 56), Leiden 1987.
- SMITH, M. S., The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts, Oxford u. a. 2001.

## Literaturverzeichnis

- STENDEBACH, F. J., Glaube und Ethos. Überlegungen zu Ps 82, in: E. Haag/F.-L. Hossfeld, Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen (FS H. Groß), Stuttgart 1987, 425–440.
- STEUDEL, A., Art. Melchizedek, in: EnDSS 1 (2000) 535–537.
- STICHEL, R., Zur Herkunft der Psalmenüberschriften in der Septuaginta, in: E. Zenger (Hg.), Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte (HBS 32), Freiburg u. a. 2001, 149–161.
- STRUTWOLF, H., Methodologische Überlegungen zur Auswertung der neutestamentlichen Kirchenväterzitate, in: Bericht der Hermann Kunst-Stiftung zur Förderung der neutestamentlichen Textforschung für die Jahre 1992–1994, Münster 1995, 69–82.
- STUCKENBRUCK, L. T., ‚Angels‘ and ‚God‘: Exploring the Limits of Early Jewish Monotheism, in: ders./W. E. S. North (Hg.), Early Jewish and Christian Monotheism (JStNT.S 263), London/New York 2004, 45–70.
- TOV, E., Reflections on the Septuagint with Special Attention Paid to the Post-Pentateuchal Translations, in: W. Kraus/M. Karrer (Hg.), Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse. 2. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 23.–27. Juli 2008 (WUNT 252), Tübingen 2010, 3–22.
- ULRICH, J., Euseb von Caesarea und die Juden. Studien zur Rolle der Juden in der Theologie des Eusebius von Caesarea (PTS 49), Berlin/New York 1999.
- VANDERKAM, J./FLINT, P., The Meaning of the Dead Sea Scrolls. Their Significance for Understanding the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity, London/New York 2002.
- WACKER, M.-T., Der biblische Monotheismus – seine Entstehung und seine Folgen, in: H. Schmidinger (Hg.), Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch? Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen, Innsbruck/Wien 1999, 51–92.
- „Monotheismus“ als Kategorie der alttestamentlichen Wissenschaft. Erkenntnisse und Interessen, in: J. Manemann (Hg.), Monotheismus (JPh 4), Münster 2003, 50–67.
- WALLACE-HADRILL, D. S., Eusebius of Caesarea, London 1960.
- WANKE, G., Jahwe, die Götter und die Geringen. Beobachtungen zu Psalm 82, in: I. Kottsieper u. a. (Hg.), „Wer ist wie du HERR, unter den Göttern?“ Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels (FS O. Kaiser), Göttingen 1994, 445–453.
- WEIPPERT, M., Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel, in: J. Assmann/D. Harth (Hg.), Kultur und Konflikt, Frankfurt (a. M.) 1990, 143–179.
- WESSELSCHMIDT, Q. F. (Hg.), Psalms 51–150 (ACCS.OT 8), Downers Grove (IL) 2007.
- WEST, M. L., Towards Monotheism, in: P. Athanassiadi/M. Frede (Hg.), Pagan Monotheism in Late Antiquity, Oxford 1999 (ND 2002), 21–40.

## Monographien, Sammelbände, Artikel und Aufsätze

- WOUDE, A. S. VAN DER, Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI, in: כַּף [Kaf-he] 1940–1965 (OTS 14), Leiden 1965, 354–373.
- WRIGHT, D. F., Augustine: His Exegesis and Hermeneutics, in: M. Sæbø (Hg.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of its Interpretation. I: From the Beginning to the Middle Ages. 1: Antiquity*, Göttingen 1996, 701–730.
- YOUNG, F. M., Art. Interpretation of Scripture, in: OHECS (2008) 845–863.
- ZAKOVITCH, Y., Psalm 82 and Biblical Exegesis, in: C. Cohen/A. Hurvitz/S. M. Paul (Hg.), *Sefer Moshe. The Moshe Weinfeld Jubilee Volume. Studies in the Bible and the Ancient Near East, Qumran, and Post-Biblical Judaism*, Winona Lake (IN) 2004, 213–228.
- ZENGER, E., Das Buch der Psalmen, in: ders. u. a., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 2008, 348–370.
- Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz, in: T. Söding (Hg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus* (QD 196), Freiburg/Basel/Wien 2003, 9–52.
  - Der Psalter als Buch. Beobachtungen zu seiner Entstehung, Komposition und Funktion, in: ders. (Hg.), *Der Psalter in Judentum und Christentum* (HBS 18), Freiburg u. a. 1998, 1–57.
  - Psalm 82 im Kontext der Asaf-Sammlung. Religionsgeschichtliche Implikationen, in: B. Janowski/M. Köckert, (Hg.), *Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte* (VWGTh 15), Gütersloh 1999, 272–292.
  - Psalmenexegese und Psalterexegese, in: ders. (Hg.), *The Composition of the Book of Psalms* (BETHL 238), Leuven/Paris/Walpole (MA) 2010, 17–65.
  - Übersetzungstechniken und Interpretationen im Septuagintapsalter. Am Beispiel von Ps 129 [130], in: M. Karrer/W. Kraus (Hg.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten. Internationale Fachtagung, veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D)*, Wuppertal 20.–23. Juli 2006 (WUNT 219), Tübingen 2008, 523–543.
- ZOBEL, H.-J., Art. תְּעִיבָה, in: ThWAT 6 (1989) 131–151.



# Anhang



## Die Kommentare des Eusebius, Theodoret, Hieronymus und Augustinus zu Ps 81LXX<sup>1</sup>

EUSEBIUS VON CAESAREA<sup>2</sup>

(Vorwort zu Psalm 81)

In diesen Dingen (= in diesem Psalm) führt (der Prophet) Asaf notwendigerweise (die) Götter ein, und Gott inmitten (der) Götter, der die, die Götter genannt worden sind, richtet. Da er zuvor nämlich das ganze Volk der Juden anklagte, widerlegt er folglich im gegenwärtigen (Psalm) die Herrscher bei ihnen auf eigene Weise. Sodann, da er in dem (Psalm) vor diesem<sup>3</sup> den Christus Gottes Mensch seiner Rechten nannte, und (er [sc. Christus; CGU] durch ihn [sc. den Psalm; CGU] als) Sohn (des) Menschen fest bestimmt worden ist, stellt er (nun) sein Kommen im Fleisch heraus, damit nicht irgendeiner annähme, dass er selbst (nur) ein einfacher Mensch sei, und ähnlich zu den vielen (anderen); er erklärt (in diesem Diskurs über Götter) im Hinblick auf sich selbst in diesen (Dingen) nach Händen (= in dem, womit dieser Psalm beschäftigt ist), indem er sagt: ‚Gott trat auf in (der) Versammlung (der) Götter.‘ Und damit nicht irgendeiner erschreckt werden würde im Hinblick auf das Wort (= die Rede) über die Alleinherrschaft, indem er hört, dass der Christus Gottes Gott sei, (be)nennt er auf geeignete Weise auch mehrere Götter,

<sup>1</sup> Die Zahlennotationen „xyz| (...) |xyz“ im folgenden Fließtext beziehen sich auf die entsprechend gleichlautenden Fußnotennummierungen in Abschnitt 4.2.2 dieser Studie, in dem die jeweiligen Textparagrafen näher besprochen und die dazugehörigen originalsprachlichen Quellen angeführt werden. Vgl. auch Anm. 511 (Kap. 4).

<sup>2</sup> Griechischer Text: DE MONTEFAUCON, 1857, PG 23, 832C–833B.981C–992A.

<sup>3</sup> Im Griechischen steht ἐν τῷ πρὸ τοῦτου, aber der unmittelbar vorausgehende Psalm (= Ps 80LXX) kann nicht gemeint sein, da die sich anschließende inhaltliche Aussage eindeutig Ps 79,18LXX entnommen ist. Entweder handelt es sich um einen Fehler durch Eusebius selbst oder ἐν τῷ bezieht sich allgemein auf das, was vor dem Ps 81LXX kommt, und nicht auf den konkret vorhergehenden. ARTIOLI, CTepA 177, 17, übersetzt mit „nel salmo precedente“.

Die Kommentare des Eusebius, Theodoret, Hieronymus und Augustinus zu Ps 81LXX

die nacheinander wegen dieser Dinge angeklagt werden, indem er lediglich (dazu) ermutigt, nicht zu zögern, auch den Sohn Gottes Gott zu nennen. Wenn nämlich die Herrscher des Volkes, die (hier) beschuldigt werden, für würdig befunden wurden, Götter genannt zu werden, welche Gefahr könnte (dann je wohl) davon ausgehen, den Menschen der Rechten Gottes, und den Sohn des Menschen, als Gott, der (als solcher) fest bestimmt worden ist, zu bekennen?

Sodann, am Ende des Ganzen spricht der Prophet ein Gebet für die Berufung der Völker, indem er sagt: ‚Erhebe dich, Gott, richte (über) die Erde, denn du wirst erben bei allen Völkern.‘ Es scheint aber zu diesem ein Begleitender der 49. Psalm zu sein, in dem selbst auch gesagt worden ist:<sup>4</sup> ‚(Der) Gott (der) Götter, der Herr, hat gesprochen.‘ Auch in beiden (Psalmen) ist folglich (der) Gott (der) Götter eingeführt worden; und wiederum in beiden ist geschrieben worden, dass er ein Richtender sei. Zwar ist in dem gegenwärtigen (Psalm) auch gesagt worden: ‚Erhebe dich, Gott, richte (über) die Erde, denn du wirst erben bei allen Völkern.‘ In dem 49. (Psalm) aber beschreibt das Wort (= der Psalm) folglich sehr deutlich durch diese (Worte), wie er (= Gott) (über) die Erde richtet, nachdem er aufgestanden ist: ‚(Der) Gott (der) Götter, der Herr, hat gerufen, und er hat die Erde gerufen von (dem) Aufgang<sup>5</sup> der Sonne her bis zu (dem) Untergang<sup>6</sup>; und in der Folge: ‚Gott wird sichtbar kommen, und er wird nicht schweigen: Ein Feuer wird angezündet werden gegenüber von ihm; und so weiter. Dadurch geht er (die Dinge) durch, (um zu zeigen), wie er richten will (= wie er richten wird). (Und) danach ist in dem nach Händen (= ist in dem Psalm, um den es hier geht [*sc.* Ps 81LXX; CGU]) gesagt worden: ‚Denn du wirst erben bei allen Völkern.‘ Ebenso im 49. (Psalm) setzt er die Gesetze des Mose über (die) Opfer außer Kraft, indem er eine andere Art und Weise des vernünftigen Opfers überliefert, (eine Art und Weise), die auf dem ganzen bewohnten Erdkreis bei allen Völkern vollzogen wird. Deswegen ist gesagt worden: ‚Denn du wirst erben bei allen Völkern.‘

<sup>4</sup> Im Griechischen eigentlich Plusquamperfekt (ἐπέλεξετο).

<sup>5</sup> Eigentlich Plural.

<sup>6</sup> *Dito.*

## Eusebius von Caesarea

(Überschrift zu Psalm 81)

Ein Psalm, von Asaf. (Nr.) 81.

(zu 81,1)

<sup>544</sup>] ‚Gott trat auf in (der) Versammlung (der) Götter, in (der) Mitte richtet er (die) Götter (vollständig).‘ Das Wort vor diesem klagt zwar das ganze Volk der Juden an,<sup>7</sup> indem Gott deutlich sagt: ‚Mein Volk hat nicht (auf) meine Stimme gehört und Israel hat nicht zu mir gehalten. Und ich habe sie vollständig weggeschickt den Übungen ihres Herzens entsprechend (= ich habe sie den Gewohnheiten ihres Herzens überlassen).‘<sup>8</sup> Und wiederum: ‚Wenn mein Volk auf mich gehört hätte, wenn Israel auf meinen Wegen gegangen wäre; in dem Nichts (= im Nu) hätte ich ihre (= seine) Feinde erniedrigt.‘<sup>9</sup> |<sup>544</sup>

<sup>547</sup>] Aber der (Psalm), der jenen nach Händen (= in dieser Sache) folgt, klagt die Vorsitzenden des Volkes an; so wendet er sich in der Tat nun an (den) Herrscher und (die) Richter, indem er sagt: ‚Bis wann sprecht ihr Unrecht und nehmt die Gesichter von Sündern (= geht nach dem Ansehen von Sündern = bevorzugt Sünder)? Sprecht (den) Armen und (den) Niedrigen gerecht, (dem) Waisen und (dem) Bedürftigen verschafft Gerechtigkeit.‘ Dann sagt er zusätzlich: ‚Ich habe diese Dinge geboten; die aber haben nicht erkannt und (haben) nicht verstanden, in (der) Dunkelheit gehen sie umher.‘ |<sup>547</sup>

Götter aber nennt er sie, gewiss wegen der Ehre, die ihnen das Volk zugeteilt hat; während es so mit sehr großer Ehrfurcht und Ehrerbietung zu ihnen hinzutrat gleichwie zu Gott selbst; oder da ja sie (den) Platz Gottes (inne)hatten, weil sie das Richten übernommen hatten, wobei sie diejenigen bestrafen und auch rächen, die Unrecht tun, gemäß dem Gesetz bei ihnen; oder wegen der Tatsache, dass sie geehrt sind von Gott im Namen der Sohnschaft, so dass im Hinblick auf sie gesagt werden kann: ‚Söhne habe ich gezeugt und (ich habe sie) erhöht‘<sup>10</sup>; oder wegen der Tatsache, dass sie entsprechend (dem) Bild und (der) Verähnlichung

---

<sup>7</sup> Vgl. auch Anm. 543 (Kap. 4).

<sup>8</sup> Ps 80,12 f.LXX.

<sup>9</sup> Ps 80,14 f.LXX.

<sup>10</sup> Jes 1,2.

Die Kommentare des Eusebius, Theodoret, Hieronymus und Augustinus zu Ps 81LXX

Gottes geworden sind<sup>11</sup> wegen des geistigen und vernunfthaften Seins in (den) Menschen. Indem er in der Tat nun sofort in ihm, (nämlich) dem vorliegenden Psalm fortfährt, sagt das Wort (= der Psalm) zu denen, die angeklagt werden: ‚Ich habe gesagt: Götter seid ihr und Söhne des Höchsten alle. Ihr aber sterbt wie Menschen und wie einer von den Herrschern fällt ihr.‘ Indem der Gott-Logos also nun die Vorsteher des Volkes, Priester offenbar und Hohepriester und die übrigen Herrscher, richtet, geht er nach Händen die(se) (Dinge) durch (= ist er mit diesen Dingen beschäftigt). Deshalb ist gesagt: ‚Gott trat auf in (der) Versammlung (der) Götter, in (der) Mitte richtet er (die) Götter (vollständig).‘ Gemäß Aquila aber: ‚Gott trat auf in (der) Versammlung der Starken, im Inneren richtet der Herr.‘ Und gemäß Symmachus: ‚Gott trat auf in (der) Zusammenkunft Gottes, in (den) Mitten (= in der Mitte) ist Gott der, der richtet.‘

Indem dieser Gott richtet, offenbar das Wort Gottes, und (vollständig) die so genannte Versammlung der Götter richtet, bringt er herbei Widerlegungen vor die, die gerichtet werden. Und weil Mächtige auf mächtige Weise geprüft werden (= entsprechend ihrer Stärke geprüft werden), grenzt er zu Recht die Anordnung der vorher benannten Götter auf eigene Weise ab und richtet (sie), nachdem er durchgegangen ist im Wort (= im Psalm) vor diesem [sc. Ps 80LXX; CGU] die Widerlegung der Masse des Volkes. <sup>553</sup> Aber er urteilt auch vollständig, indem er diejenigen richtet (= unterscheidet), die einer Rettung würdig sind, und die, die nicht so beschaffen sind. Er richtet aber nicht abgehoben und nicht tyrannisch, indem er sich in (die) Höhe (= ganz nach vorne) setzt, sondern indem er hinabsteigt mit denen, die gerichtet werden, er stellt sich (in die) Mitte von ihnen, wobei er sich ihnen gleich macht durch die Gestalt des Menschen, die er angenommen hat. Nachdem er (es) schon vorweggenommen hat, wendet er sich an die, die gerichtet werden sollen, indem er sie zur Vernunft bringt und sie vorher bewahrt im Hinblick auf das Nichtfallen (= vor dem Fallen) unter die Strafe des Urteils, andererseits (im Hinblick auf das) Sich-vorher-Aufrichten und Sich-vorher-Hüten vor den Beweisen, die angeführt werden gegen sie. |<sub>553</sub>

---

<sup>11</sup> Vgl. Gen 1,26f.

## Eusebius von Caesarea

(zu 81,2 f.)

Deshalb sagt er: ‚Bis wann sprecht ihr Unrecht und nehmt Gesichter von Sündern (= bevorzugt Sünder)? Richtet für (den) Armen und (für den) Waisen.‘ Die diesen ähnlichen Dinge hat auch durch Jesaja der prophetische Geist geschrien, als er sagte: ‚Lernt Gutes zu tun, sucht das Urteil auf, richtet für (den) Waisen und verschafft (der) Witwe Recht! Und wohlan, lasst uns auch reden, spricht der Herr. Und wenn eure Sünden rot wie Purpur sind, werde ich (sie) weiß wie Schnee machen.‘<sup>12</sup> Zwar schickt das Wort [sc. dieser Psalm; CGU] diese Dinge bereits vollständig voraus: Aber die, die geehrt worden sind durch den Ruf der Götter und für würdig erachtet worden sind einer so großen Lehre, ‚haben nicht erkannt und haben nicht verstanden; in (der) Dunkelheit gehen sie umher‘.

Diese Dinge (= Worte) aber dürften wohl auch mit Blick auf den Zeitpunkt der ersten Ankunft unseres Retters überbracht werden, gemäß dem er, während er sich in den Synagogen des Volkes der Juden hinwandte und in der Mitte der Herrscher dastand, die Gespräche mit ihnen führte und ihnen (die) Beweise anführte, wobei er die Dinge bezeugte und anordnete hinsichtlich des Urteils, das bevorsteht und sich über sie austeilen wird. So war Gott nun zu jener Zeit der, der stand in (der) Versammlung (der) Götter, wobei er in (der) Mitte die Götter richtete, die vorher auserwählt worden waren. Denn statt des ‚er urteilt (vollständig)‘ haben Symmachus und Aquila ‚der, der richtet‘ herausgegeben (= ediert). Und schau, wie er Götter genannt hat die, die gerichtet werden, und nicht gezögert hat, (von der) Versammlung der Götter zu sprechen, zur Schande derer, die die Göttlichkeit des Retters leugnen. Wenn er nämlich nicht zögerte, die, die überführt und aufgrund von Bösem verleumdet werden, Götter zu nennen, wie (wäre es) nicht sehr gerecht zu verehren mit der heiligen Ehre Gottes den Schöpfer der so großen Werke, den, der erhalten hat das Urteil (= die Macht des Urteilens) vom Vater? Dieses gewiss hat auch der Retter selbst dargeboten in (sie) beschämender Weise mit Blick auf eben die Herrscher der Juden. Ebendiese gegenwärtigen Worte aber gebrauchte<sup>13</sup> er. Denn sie hatten gesagt<sup>14</sup>: ‚Hinsichtlich (= wegen) eines guten Werkes steinigen wir dich nicht, aber hinsichtlich (= wegen)

<sup>12</sup> Jes 1,17 f.

<sup>13</sup> Im Griechischen Partizip.

<sup>14</sup> *Dito*.

Die Kommentare des Eusebius, Theodoret, Hieronymus und Augustinus zu Ps 81LXX

einer Lästerung, weil du, obwohl du ein Mensch bist, dich selbst zu Gott machst.<sup>15</sup> Es entgegnete ihnen Jesus: ‚Ist nicht (etwa) geschrieben in eurem Gesetz: *Ich habe gesagt: Ihr seid Götter?* Wenn er jene Götter nannte, an die das Wort Gottes ergangen ist – auch nicht kann die Schrift (auf-) gelöst werden –, (über) das [sc. das Wort; CGU], das der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat, sagt ihr, dass es lästere, weil ich sagte: *Sohn Gottes bin ich.*‘<sup>15</sup>

Wenn der Retter aber spricht: ‚Ist nicht geschrieben im Gesetz?, wundere dich nicht; denn er lehrt jedes Wort Gottes, nicht nur das durch Mose, sondern auch das durch die Propheten gesprochene, wie irgendein königliches Gesetz anzunehmen; und so dürfte jemand vernünftigerweise wohl sagen, dass auch die durch die Propheten verkündeten Dinge Gesetze Gottes sind; und das (gilt für) durch Psalmodie (verkündete Worte) auf gleiche Weise. 532] Das Wort Gottes selbst nun, ‚nachdem es (die) Gestalt eines Sklaven angenommen hatte und gefunden worden war in (der) Gestalt wie ein Mensch‘<sup>16</sup>, trat auf in (der) Versammlung (der) Götter, und mitten unter die bei Menschen (so) genannten Götter geraten, richtete er sie als er zu ihnen sagte: ‚Das Wort, das ich zu euch gesagt habe, richtet euch selbst.‘<sup>17</sup> Und auf diese Art dürfte es sich wohl eher gehören, die gegenwärtige Schrift zu verstehen als zu glauben, dass der Gott jenseits der ganzen Dinge (= das Alls), der Vater selbst, unter diese (Götter) (hinein)geführt werde, während er zwischen (den) anderen Göttern steht. Denn weder ist es recht zu vermuten, dass irgendwelche ihm gleich ehrwürdig sind, noch anzunehmen, dass er selbst in so Großes (= so Kleines) hinabzöge, wie in der Mitte von Menschen anwesend zu sein und zu stehen. Aber alle diese Dinge könnten wohl passen zu dem Christus des Gottes; der spricht also: ‚Bis wann sprecht ihr Unrecht und nehmt Gesichter von Sündern an (= und bevorzugt Sünder)?‘ |<sub>532</sub>

556] Nicht zu jenen allein, mit denen er gegenwärtig redete, sondern auch zu allen (denjenigen) dürfte er wohl diese Dinge sprechen, die die Macht, andere zu richten, erhalten haben. Aber er tadelt mit Recht die, die zwar heucheln bei den bei den Gesichtern der Reichen (= die, die zwar in scheinheiliger Art die Reichen bevorzugen), aber die Bedürftigen

<sup>15</sup> Joh 10,33–36.

<sup>16</sup> Phil 2,7.

<sup>17</sup> Vgl. Joh 12,48.

## Eusebius von Caesarea

unterdrücken; obschon es (für sie) nötig wäre, mit dem Joch der Gerechtigkeit zu urteilen, während sie sich an das Gesetz erinnern, das sagt: ‚Nicht nimm‘ (= bevorzuge) ein Gesicht (= eine Person) beim Urteil.<sup>18</sup> Nun aber werden auch wir viele Male strenge Richter zwar über Bedürftige, die verfehlen irgendwelche kleinen Dinge, und unerbittlich in den Verkündigungen gegen sie. Wenn aber Reiche die größten (Dinge) verfehlen (und) danach in die Kirche Gottes hineingehen (= sich danach der Kirche Gottes zuwenden), nehmen wir (ihre) Gesichter (= bevorzugen wir sie). |<sub>556</sub> Und so passt auch für uns das (= was der Psalm sagt): ‚Bis wann sprecht ihr Unrecht und nehmt (die) Gesichter von Sündern (= und bevorzugt [die] Sünder)?‘ Aber beim Sagen ‚Bis wann?‘ erinnert er [sc. der Psalm; CGU] an die Entfernung vom Leben. Denn, sagt er, wie viel Zeit werdet ihr haben, in der ihr so beschaffene (Menschen) sein werdet? Und im Übrigen wird euch ergreifen das Urteil Gottes.

(zu 81,4)

<sub>555</sub> | Deshalb sagt er zusätzlich: ‚Sprecht (den) Armen und (den) Waisen gerecht, verschafft (dem) Niedrigen und (dem) Bedürftigen Gerechtigkeit. Reißt heraus (= befreit) (den) Bedürftigen und (den) Armen rettet aus (der) Hand (des) Sünders.‘ Wenn wir nun gewiss, die wir diese Dinge (= Worte) hören, uns erziehen lassen und befolgen würden die Verkündigungen, würden wir profitieren vom Nutzen aus den Worten.

(zu 81,5)

Denn auch uns wird gesagt werden: ‚Nicht haben sie erkannt und nicht (haben sie) verstanden, in (der) Dunkelheit gehen sie umher.‘ Was aber haben sie nicht erkannt und nicht verstanden, als wie sehr noch nicht sie selbst stehen werden vor dem Richterstuhl Gottes in kurzer Zeit, um Rechenschaft abzulegen hinsichtlich der Dinge, (über) die sie nicht gerecht gerichtet haben? Aber die, die sich nicht vor Augen legen (= die, die nicht vor Augen haben) das Urteil Gottes, gehen in (der) Dunkelheit umher, weil sie mit der Dunkelheit der Unwissenheit die Augen ihrer Seele angefüllt haben. Deshalb ist es angemessen, dass die, die durch die Helligkeit des Wortes erleuchtet werden, entweder nicht richten, weil sie sich erinnern an das Gesagte: ‚Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet

<sup>18</sup> Dtn 16,19.

Die Kommentare des Eusebius, Theodoret, Hieronymus und Augustinus zu Ps 81LXX

werdet<sup>19</sup>, oder, wenn es einmal notwendig (ist) zu richten, dieses entsprechend dem Gerechtesten (= entsprechend der gerechtesten Art) zu machen und zu überführen die, die verfehlen (= sündigen), auch wenn es nötig wäre, für die Wahrheit zu sterben als sorgfältig Überzeugte, dass von allen sein wird die Vollendung und der Wandel beim umfassenden Urteil Gottes, das er machen (= sprechen) wird durch seinen Christus. |<sub>555</sub>

(zu 81,6 f.)

Das (= Urteil) legt auch das gegenwärtige Wort dar, indem es anknüpft nachfolgend das (Folgende): ‚Es werden alle Grundfesten der Erde erschüttert werden. Ich habe gesagt: Götter seid ihr und Söhne des Höchsten alle. Ihr aber sterbt wie Menschen, und wie einer von den Herrschern fällt ihr.‘ Weiter an die vorher auserwählten Götter, offenbar an Anführer und Herrscher des Volkes, wendet sich der Gott, der mitten unter sie geraten ist (= der in ihre Mitte gekommen ist), auch mit den gegenwärtigen (Dingen), wobei er lehrt, wie er selbst zwar, während er die Großzügigkeit des Vaters nachahmt, ihnen allen von seiner Göttlichkeit nicht vorenthielt mitzuteilen, wie auch, sie als Götter zu verkündigen und alle Söhne des Höchsten zu nennen, was ihm allein zukam; die(se) aber verhöhn(t)en die Gnade.

Du aber wirst erkennen, wie die, die von Gott die Herrschaft erhalten haben, sich erworben haben bei den Beherrschten die Ehre (der) Götter, (wenn) du vergleichst, auf welche Weise dem Mose gesagt ist: ‚Siehe, ich habe dich heute (als) Gott für den Pharao eingesetzt und Aaron, dein Bruder, wird für dich Prophet sein.<sup>20</sup> Denn wie Mose, der ein Mensch Gottes war, und von ihm die Ehre erhalten hatte, genannt worden ist (Gott) des Pharaos; in derselben Art haben auch alle die, die Gott wohl ehren dürfte, (den) Platz (der) Götter bei denjenigen, die unterworfen sind, erhalten. Daher kommen auch die Beherrschten (hinzu) zu ihnen mit Vorsicht und Angst, nicht wegen irgendeiner soldatischen Leibwache, nicht wegen (des) Reichtums und (der) Herrschaft, aber (= sondern) wegen der von Gott ihnen umgelegten Ehre. Auf diese Weise war auch das Gesicht des Mose mit Glanz erfüllt; so auch (die Gesichter) der

<sup>19</sup> Mt 7,1.

<sup>20</sup> Ex 7,1.

## Eusebius von Caesarea

Apostel unseres Retters, so auch (die Gesichter) der alten Propheten Gottes, so auch (die Gesichter) von allen, die wahrhaft Diener Gottes sind, die in ruhmloser Weise auch arm bleiben gemäß dem Leben (= im Leben), aber geehrt sind bei (= von) den Gottesfürchtigen wegen der ihnen von Gott gegebenen Gnade.

Ich gewiss nun, sagt er, habe sowohl gewollt als auch gesagt: ‚Götter seid ihr‘; weil ich wollte, dass ihr, in gleicher Weise wie ich, der mitten unter euch stehende Gott, Söhne des Höchsten werdet. Ihr aber habt die Gnade ungültig gemacht. Jedenfalls sterbt ihr aufgrund der menschlichen Schlechtigkeiten und eurer Sünden. Denn ‚die Seele, die sündigt, wird selbst sterben‘<sup>21</sup>. Deshalb auch: ‚Ihr sterbt wie Menschen, und wie einer der Herrscher fällt ihr.‘ Denn so war einmal der Verleumder, nachdem er (der) Ehre für würdig erachtet worden war, bei Gott auch einer von den in den Himmeln zum Herrschen befähigten Engeln. Dann, als er Gebrauch machte von einer verderblichen Gesinnung, ist er gefallen von seinem Platz, so dass in Bezug auf ihn gesagt sein kann: ‚Wie (kann jemals) aus dem Himmel der Lichtträger (= Morgenstern) gefallen sein, der morgens aufging?‘<sup>22</sup> <sup>561</sup> Irgendwelche so Beschaffenen seid auch ihr geworden: als nicht von Natur aus Schlechte, aber indem ihr Gebrauch gemacht habt von der Gesinnung als guter. Deshalb hat er zwar die Dinge von mir zur Ehre Gottes euch genannt; ihr aber, da ihr nachgeahmt habt den Herrscher des Fall(en)s, ‚fällt auch selbst wie einer der Herrschenden.‘ <sup>|561</sup>

(zu 81,8)

<sup>562</sup> ‚Erhebe dich, Gott, richte (über) die Erde, weil du wirst erben bei allen Völkern.‘ Sehr im Gefolge durch den (= mit dem) Psalm vor diesem (= entsprechend dem vorhergehenden Psalm), nachdem das Wort [sc. der Psalm; CGU] angeklagt hat das ganze Volk der Juden, auch aber durch den nach Händen in gleicher Weise (= ist auch dieser [Psalm] ebenso damit beschäftigt), nachdem er Anklage erhoben hat gegen die Herrscher des Volkes. Er fordert Versöhnung und bittet, dass (die) Erscheinung [sc. Christi; CGU] sich ereigne, nicht mehr (nur) für das Volk der Juden, sondern für alle Völker.

<sup>21</sup> Ez 18,4.

<sup>22</sup> Jes 14,12.

Die Kommentare des Eusebius, Theodoret, Hieronymus und Augustinus zu Ps 81LXX

523| Deshalb sagt er zusätzlich: ‚Erhebe dich, Gott, richte (über) die Erde, weil du erben wirst bei allen Völkern.‘ Aber wer der ist, der geerbt hat bei allen Völkern, frage nicht, aber (= sondern) untersuche die Sache, und du wirst finden auch nicht einen anderen als den Christus des Gottes, zu dem vom Vater gesagt ist: ‚Mein Sohn bist du; ich habe dich heute gezeugt. Fordere von mir, und ich werde dir (die) Völker als dein Erbe und als deinen Besitz die Grenzen der Erde geben.‘<sup>23</sup> |523

Während es diesen nun aufweckt (= anspornt), den Gott, der mitten unter die Götter sich gestellt und die vorgenannten (Götter) vollständig überführt hat, bittet das gegenwärtige Wort (= der gegenwärtige Psalm) schon einmal zur Grenze hinzubringen (= zur Vollendung zu bringen) die an ihn (gerichtete) Verheißung, indem er sagt: ‚Erhebe dich, Gott, richte (über) die Erde, weil du erben wirst bei allen Völkern.‘ Denn die zwar, sagt er [sc. der Psalm; CGU], die vorher angeklagt worden waren, weil sie schlechte Richter geworden waren, gingen im Schatten umher. Aber für dich nämlich geziemt sich das Richten auf gerechte Weise (= das gerechte Richten), denn allein dem Sohn hat der Vater das Urteil gegeben.<sup>24</sup> Schon einmal, erhebe dich, du selbst, um durch deine eigene Auferstehung die gemeinsame (Auferstehung) aller Menschen zu vollbringen; und ‚richte (über) die Erde‘, also offenbar alle Menschen, die die Erde bewohnen. Es ziemt sich für dich, (über) alle Menschen zu richten, ‚weil du ja erben wirst bei allen Völkern.‘ |562

Und gewiss hat der gegenwärtige Psalm (die) Versammlung (der) Götter benannt und Gott als in der Mitte (der Versammlung) stehend und (die) Götter richtend, und er hat die ganze Lehre über das Urteil geschaffen; und am Ende hat er herangezogen (= hinzugefügt) das ‚Erhebe dich, Gott, richte (über) die Erde‘.

(Schlusskommentar)

522| Und alle diese Dinge hat hervorgebracht der Heilige Geist durch den Propheten Asaf. Weil wir aber vorgefunden haben, dass auch der 49. Psalm [sc. Ps 49LXX; CGU] sowohl mit ‚von Asaf‘ überschrieben ist als auch auf gleiche Weise die Dinge hinsichtlich des Urteils vorgetragen hat wie die vorliegenden Dinge, sind wir (daher) mit Recht zu der Mei-

<sup>23</sup> Ps 2,7f.

<sup>24</sup> Vgl. Joh 5,22.

## Eusebius von Caesarea

nung gekommen, dass jener (Psalm) diesem ein folgender ist, weil er gewiss auf gleiche Weise von Asaf ist, da er in dieselbe Vermutung (= in dasselbe Thema) einführt. Es ist in der Tat nun auch in ihm [sc. Ps 49LXX; CGU] gesagt: ‚Der Gott (der) Götter, (der) Herr, hat gesprochen, und er hat gerufen die Erde vom Aufgang<sup>25</sup> der Sonne bis zum Untergang<sup>26</sup>.‘<sup>27</sup> Denn schau, wie zwar das Ende des nach (den) Händen, er sagt (= denn schau, wie er gewiss am Ende dieses Psalms sagt): ‚Erhebe dich, Gott, richte (über) die Erde.‘ Der Anfang von (Psalm) 49 aber (lautet): ‚Der Gott (der) Götter, (der) Herr, hat gesprochen, und er hat die Erde gerufen.‘<sup>28</sup> Und dort [sc. Ps 81LXX; CGU] ist zwar gesagt: ‚Denn du wirst erben bei allen Völkern.‘ In jenem aber (ist gesagt): ‚Vom Aufgang (der) Sonne bis zum Untergang.‘<sup>29</sup> Und wiederum zwar in (Psalm) 49 ist gesagt: ‚Gott wird sichtbar kommen, unser Gott, und er wird nicht schweigen.‘<sup>30</sup> Was er tun wird, nachdem er aber gekommen ist, das lehrt der (Psalm) nach Händen (= der Psalm, um den es hier geht), indem er sagt: ‚Gott trat auf in (der) Versammlung (der) Götter, in der Mitte richtet er (über die) Götter (vollständig).‘ Wie er aber richtet, macht der (Psalm) 49 deutlich, indem er sagt: ‚Ein Feuer wird angezündet werden gegenüber von ihm; im Kreis um ihn (wird) heftiger Sturm (sein). Er wird rufen den Himmel von oben und die Erde, um (vollständig) zu richten sein Volk.‘<sup>31</sup>

Deshalb nun, wegen dieser Dinge, sind wir zu der Meinung gekommen, dass folgt zu Recht der (Psalm) 49 dem nach Händen (= dem, um den es hier geht). Auch jenes muss man beobachten, dass auf gleiche Weise wie bei den dort von Asaf zusammengefüigten Psalmen, sie die Verwerfung des Volkes der Juden und die Gründe für diese enthalten. Und der (Psalm) 49, zufällig vom selben Propheten, führt ein die Abschaffung des Gesetzes des Mose wegen der Ablehnung der Opfer. Und so kann auch in demselben die Folge(richtigkeit) des Denkens der Dinge, die (in ihn) hineingetragen worden sind, gezeigt werden. Weswegen aber umgestellt ist der (Psalm) 49 heraus aus der Verknüpfung mit den vor-

<sup>25</sup> Im Griechischen Plural.

<sup>26</sup> *Dito*.

<sup>27</sup> Ps 49,1LXX.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Ps 49,1LXX.

<sup>30</sup> Ps 49,3LXX.

<sup>31</sup> Ps 49,3 f.LXX.

Die Kommentare des Eusebius, Theodoret, Hieronymus und Augustinus zu Ps 81LXX

liegenden Dingen (= Psalmen) und vorangestellt ist dem Bekenntnis im 50. Psalm [*sc.* Ps 50LXX; CGU], das ist durch uns vorweggenommen worden mit Blick auf die zu ihm beobachteten Dinge (= das haben wir schon an entsprechender Stelle [*sc.* Ps 49LXX; CGU] vorweggenommen). |<sub>522</sub>

## Theodoret von Kyrrhos

THEODORET VON KYRRHOS<sup>32</sup>

## (Einleitung)

582| ‚Ein Psalm, von Asaf.‘ Nachdem er [sc. der Prophet; CGU] die Verwerfung der Juden in dem Psalm vor diesem genannt hat, stellt er hier(in) [sc. Ps 81LXX; CGU] auch deutlicher die Gründe heraus, wegen derer Gott sie verworfen hat; indem er (uns) auf jede Weise lehrt, dass, wenn wir wirklich jene nachahmen werden, wir denselben Dingen oder schlimmeren anheimfallen werden. |582

## (zu 81,1)

584| ‚Gott trat auf in (der) Versammlung (der) Götter, in (der) Mitte wird er (über die) Götter richten.‘<sup>33</sup> Die Herrscher der Juden nannte er Götter, als ob ihnen das Richten anvertraut wäre. |584 So ruft sie auch das Gesetz: ‚Götter sollst du nicht schmähen, und über einen Herrscher des Volkes sollst du nicht schlecht reden.‘<sup>34</sup> Da ja Gott nämlich wahrhaftig (ein) Richter ist, aber auch die Menschen beauftragt sind zu richten, sind die, denen diese Dinge anvertraut worden sind, Götter genannt worden, da sie wirklich Gott nachahmen in dieser Sache. 586| Aber die, die nicht mit Recht richten, und die Joche des Rechts nicht ungeneigt innehaben, widerlegt (vollständig) der gerechte Richter hier(in) [sc. in dieser Sache; CGU], und er sagt im Voraus das gerechte Urteil, das von ihm sein (= gefällt) werden wird. |586

## (zu 81,2)

‚Bis wann spricht ihr Unrecht und nehmt Gesichter von Sündern (= bevorzugt Sünder)?‘ Bis zu welchem (Punkt) (= wie lange), fragt er, tragt ihr nicht einen unbestochenen Stimmstein (= eine unbestochene Abstimmung) heraus, sondern vermeidet (es), das Unrecht der Mächtigen und widerrechtlich (Handelnden) zu widerlegen, und übersieht die mit Armut Zusammenlebenden (= die in Armut Lebenden), die von diesen ungerecht behandelt werden?

<sup>32</sup> Griechischer Text: SCHULZE, 1864, PG 80, 1527B–1530C.

<sup>33</sup> Vgl. auch Anm. 584 (Kap. 4).

<sup>34</sup> Ex 22,27 (PG 23, 1527, irrtümlich Ex 22,28).

Die Kommentare des Eusebius, Theodoret, Hieronymus und Augustinus zu Ps 81LXX

(zu 81,3)

„Richtet für (den) Waisen und (für den) Armen, verschafft (dem) Niedrigen und (dem) Bedürftigen Gerechtigkeit.“ Jeder (von beiden) aber von diesen (= jeder dieser beiden aber) (ist) der Hilfe bedürftig (= ist hilfsbedürftig).

(zu 81,4)

„Reißt heraus (= befreit) (den) Bedürftigen und (den) Armen, aus (der) Hand (der) Sünder rettet ihn.“ Nicht soll für die, die Unrecht tun, der Bedürftige leicht zu bewältigen sein, wenn ihr Vorsteher seid und euch das Richten anvertraut ist.

(zu 81,5)

„Nicht(s) haben sie erkannt, und nicht(s) haben sie verstanden, in (der) Dunkelheit gehen sie umher.“ Aber von diesen Dingen wollten sie nichts verstehen und nicht durch das Licht meiner Worte erleuchtet werden; gewiss deswegen leben sie als Bürger (so), als ob sie in Nacht und Finsternis umhergehen. „Es sollen erschüttert werden alle Grundfesten der Erde.“ Wegen dieser Wahrheit ist das Leben mit Verwirrung und Eifer angefüllt, und die Erde wird verwirrt durch die aufeinanderfolgenden schlechten Dinge.

(zu 81,6)

„Ich habe gesagt: Götter seid ihr und Söhne des Höchsten alle.“ Gewiss habe ich euch nun geehrt und habe (euch) an meinem Namen Anteil gegeben und habe (euch) meine Söhne genannt.

(zu 81,7)

„Ihr aber sterbt wie Menschen, und wie einer der Herrscher fällt ihr.“ Symmachus aber (sagt es) so: „Ihr aber werdet wie Menschen sterben, und wie einer der Herrscher werdet ihr fallen.“<sup>591</sup> Da ihr nämlich die (= eure) eigene Ehre missachtet habt, habt ihr dieselben Dinge wie der Verleumder erlebt, der, nachdem er von mir mit der Herrschaft betraut worden war und mit den Dingen, die (ihm) gegeben worden waren mit Blick auf Furcht (= nicht mit Respekt) nicht umgehen wollte, seine Ehre vollständig verlor. Und (ihr) erwartet aber auch denselben Tod wie die anderen Menschen, wenn sie keinen guten Ruf nach (dem) Tod haben. |<sup>591</sup> So

## Theodoret von Kyrrhos

bittet das prophetische Wort, nachdem es die Widerlegung der ungerechten Richter geleistet hat, den wahren und gerechten Richter flehentlich, das Urteil (über) die bewohnte (Welt) zu sprechen.

(zu 81,8)

„Erhebe dich Gott, richte (über) die Erde, weil du erben wirst bei allen Völkern.“<sup>593</sup> | Diese Dinge zeigen aber geradewegs das Urteil des Herrschers Christus. |<sup>593</sup> Denn zu ihm hat der Vater entsprechend dem Menschlichen (= nach Menschenart) gesprochen: „Erbitte (dir) von mir, und ich werde dir (die) Völker als dein Erbe geben und die Grenzen der Erde als deinen Besitz.“<sup>35 593</sup> | Darum also bittet der Prophet diesen, schnell zu erscheinen, gerecht zu richten, den ungerechten Richtern ein Ende zu setzen, |<sup>593</sup> und gewiss das Erbe der Juden zwar im Stich zu lassen, aber stattdessen das (Erbe) der Völker zu nehmen und allen Menschen die Rettung darzureichen.

---

<sup>35</sup> Ps 2,8.

Die Kommentare des Eusebius, Theodoret, Hieronymus und Augustinus zu Ps 81LXX

HIERONYMUS VON STRIDON<sup>36</sup>

(zu 81,1)

620| ‚Gott stand in der Versammlung der Götter.‘ Stellungen gibt es viele: Häufig nämlich sitzen wir, manchmal stehen wir, manchmal liegen wir, manchmal laufen wir, manchmal gehen wir umher. So wird auch Gott beschrieben gemäß der Verschiedenheit der Menschen, und seine Haltung wird als unterschiedliche angezeigt. Wenn wir Heilige sind, dann sind wir Mose ähnlich, (und) zu uns wird gesagt: ‚Stehe du aber hier mit mir.‘<sup>37</sup> Dieses nämlich spricht Gott zu Mose. Mose stand nämlich auf einem Stein, daher stand auch der Herr für jenen. Wenn wir aber vorher Heilige und danach Sünder gewesen sind, schon steht Gott nicht mehr für uns, sondern geht umher: Das bedeutet: Er geht von seinem Platz, (er,) der vorher für uns gestanden war. Nachdem wir uns bewegt haben, bewegt sich auch er selbst mit uns auf gleiche Weise. Und schließlich Adam, solange er im Paradies war und dem Gesetz gehorchte, stand Gott für ihn. Nachdem er (es) aber überschritten hatte, hörte er die Stimme Gottes, der umherging im Paradies. Willst du wissen, weshalb Gott für ihn umherging? (Und) was er ihm sagte? ‚Adam, wo bist du?‘<sup>38</sup> Der, der zuvor nicht vor Gott geflohen war, als er stand, floh darauf (vor ihm), als er umherging. |620

624| Wir haben über den Stehenden gesprochen, wir haben über den Umhergehenden gesprochen, lasst uns über den Sitzenden sprechen. Wann auch immer Gott eingeführt wird als Sitzender, wird er auf zweifache Weise eingeführt: entweder wie ein König oder wie ein Richter. Wenn wie ein König, sieht man ihn wie Jesaja: ‚Ich sah den Herrn sitzend auf einem hohen und emporgehobenen Thron.‘<sup>39</sup> Dort wird er eingeführt wie ein König, der herrscht. Wenn er aber eingeführt wird wie ein Richter: ‚Throne sind aufgestellt worden und Bücher sind geöffnet worden.‘<sup>40</sup> In Daniel ist das geschrieben worden. Was wird gesagt? Throne sind aufgestellt und Bücher sind geöffnet worden: Das bedeutet: Der Herr

<sup>36</sup> Lateinischer Text: MORIN, 1958, CCL 78<sup>2</sup>, 82–90.

<sup>37</sup> Dtn 5,31.

<sup>38</sup> Gen 3,9.

<sup>39</sup> Jes 6,1.

<sup>40</sup> Dan 7,9f.

## Hieronymus von Stridon

wird wie ein Richter sitzen und die Werke aller wird er erneut lesen (= abwägen). Die Bücher, die eben noch geschlossen gewesen sind, werden dann geöffnet werden. Über alles, was wir tun, was wir sagen, was wir denken, sogar über (ein) unbesorgtes Wort werden wir Rechenschaft geben:<sup>41</sup> Es steht geschrieben in den Büchern Gottes. Irgendeiner denkt (= mag denken), dass die Bücher im Himmel seien, wo unsere Sünden aufgeschrieben werden. Ich (aber) glaube, dass die Bücher unsere Gewissen sind, die dann geöffnet werden, und ein jeder wird sehen, was er getan hat. ‚Es gibt nichts Geheimes, was nicht offenbar werden wird.‘<sup>42</sup> Deshalb sind Throne aufgestellt und Bücher geöffnet worden. Wie viele Dinge sind in meinem Buch aufgeschrieben worden – auch wage ich (es) nicht einmal, (sie) meinem Bruder oder meinem Freund zu bekennen. Die Engel wissen, was ich getan habe, die Throne wissen (es), die Seraphim wissen (es). Der Vater weiß (es) und der Sohn und der Heilige Geist. |<sup>624</sup>

Wir haben gesprochen von Gott, dass er für die einen stehe, für die anderen umhergehe, für andere aber sitze, entweder wie ein König oder wie ein Richter; für andere jedoch schläft er. Wenn er uns irgendwann den Versuchungen überlässt: Auch wenn wir Heilige sein mögen, dennoch werden wir den Versuchungen überlassen, damit wir geprüft werden. Zu der Zeit schläft der Herr für uns. Und außerdem, was sagt der Psalmist? ‚Stehe auf! Warum schläfst du, Herr?‘<sup>43</sup> Und die Apostel, als sie im Boot waren und das Schiff mit Wellen bestürmt wurde, schlief der Herr für sie. Deshalb nämlich wurde das Boot mit Wellen bestürmt. Schließlich weck(t)en sie ihn und er erwacht(e) und sofort beruhigt(e) sich der Sturm.

<sup>626</sup> | Wir haben gesprochen von vier Stellungen Gottes, weil er für einige steht, für andere umhergeht, für andere sitzt und für andere gewissermaßen schläft, für andere aber wacht er auf und steht auf. ‚Gott stand in der Versammlung der Götter.‘ Weil sie Götter waren, deshalb stand Gott für sie. In dieser unserer Versammlung selbst nimmt Gott verschiedene Stellungen ein: Für die einen steht er, für andere sitzt er, für andere geht er umher, für andere schläft er. Während er selbst unveränderlich

<sup>41</sup> Vgl. Mt 12,36.

<sup>42</sup> Mt 10,26.

<sup>43</sup> Ps 43,23.

Die Kommentare des Eusebius, Theodoret, Hieronymus und Augustinus zu Ps 81LXX

ist, verändert er sich gemäß unserer Verschiedenheit. Siehe die Würde des Menschen! ‚Gott stand in der Versammlung der Götter.‘ Freigebig wird uns ein Name gegeben, damit (uns) auch das Verdienst gegeben werde. ‚In der Mitte nämlich richtet er die Götter.‘ Wie ein Herrscher in der Mitte des Heeres richtet er die Götter. ‚Er richtet (über) die Götter.‘ Eine furchtbare Sache, eine Sache voll von Schrecken. Wenn er (über) die Götter richtet, was tut er im Hinblick auf den Sünder? |<sup>626</sup>

(zu 81,2)

<sup>629</sup>| Diese zwei Verse da sagte er [sc. der Psalmist; CGU]<sup>44</sup> wie ein Prophet. Das aber, was folgt, ‚Bis wann spricht ihr Unrecht?‘ spricht Gott selbst zu den Richtern, das heißt, zu den Führern des Volkes. In besonderer Weise sind diese beiden Verse, die folgen, an (die) Richter gerichtet. Wenn es weltliche Richter sind, ist es offenbar. Wenn es aber Richter der Kirche sind, (dann) lasst sie uns als Bischöfe und Priester auffassen. ‚Bis wann spricht ihr Unrecht?‘ Der, der Unrecht spricht, ist ein Richter von Ungerechtigkeit. Jener ist ein Richter von Ungerechtigkeit, von dem im Evangelium gesprochen wird,<sup>45</sup> weil er weder Gott fürchtete noch die Menschen achtete. ‚Bis wann spricht ihr Unrecht?‘ Ich gab euch die Macht über meine Herde und über mein Volk gegeben. Richter müsst ihr sein, nicht Wölfe. |<sup>629</sup>

(zu 81,3 f.)

‚Und das Gesicht (der) Sünder nehmt ihr an (= und [die] Sünder bevorzugt ihr): Richtet für den Bedürftigen und für den Waisen, verschafft dem Niedrigen und dem Armen Gerechtigkeit, befreit den Armen und den Bedürftigen‘ und so weiter. Wenn ein Richteramt zu euch gekommen ist (= wenn euch ein Richteramt übertragen worden ist),<sup>46</sup> betrachtet ihr nicht die Sache, nicht das Urteil, sondern die Personen von denen, die die Sachen vorbringen. Zum Beispiel, wenn ein Armer gekommen ist, der eine rechte Angelegenheit gehabt hat, und wenn ein Reicher gekommen ist, der eine schlechte Angelegenheit gehabt hat, (so) blickt ihr auf die

<sup>44</sup> Vgl. auch Anm. 628 Kap. 4.

<sup>45</sup> Vgl. Lk 18,2.

<sup>46</sup> Das Lateinische *venerit* könnte formell statt als Konjunktiv Perfekt auch als Futur II übersetzt werden.

## Hieronymus von Stridon

Personen, nicht auf die Angelegenheiten. <sup>631</sup> | Dieses ist einstweilen eine Auslegung. Im Übrigen gibt es auch eine andere, erhabenerere Auslegung. Es ist in Theatern üblich, dass ein Mensch häufig verschiedene Masken (= Rollen) hat. Einmal geht er in eine Frau hinein (= verkleidet er sich als Frau), einmal in einen Mann, einmal in einen König. Und der, der als König auftrat,<sup>47</sup> tritt wiederum als Sklave auf. Ich habe das Beispiel genannt, damit wir vom Fleischlichen zum Geistigen kommen können. Auch wir setzen verschiedene Masken auf. Wenn ich zürne, setze ich die Maske eines Löwen auf. Wenn ich fremde Dinge entreiße, setze ich die Maske eines Wolfes auf. Wenn ich aber grausam bin und jemanden töte, setze ich die Maske eines Grausamen auf. Auf diese Weise aber haben die, die Sünder sind, in (ihren) Sünden verschiedene Masken auf. So im Gegenteil haben die, die Heilige sind, auch selbst verschiedene Masken auf, aber im Guten. Wenn ich Erbarmen zeige, trage ich gewissermaßen die Maske eines Milden. Wenn ich aber gut urteile, trage ich die Maske eines guten Richters. Wenn ich aber ein Unrecht erleide und ein Niedriger bin, trage ich die Maske eines Niedrigen. Unglücklich ist der, der im Bösen mehrere Masken trägt. Glücklich (ist) der, der im Guten verschiedene Masken trägt. |<sup>631</sup>

(zu 81,5)

„Nicht(s) haben sie gewusst und nicht(s) haben sie verstanden, in Dunkelheit gehen sie umher.“ Welche? Böse Richter. Die, die ich Götter nannte, wurden wegen ihres Vergehens böse Richter genannt. „Nicht haben sie“ mich „gekannt“, „und nicht haben sie“ mein Urteil „verstanden“. „In Finsternis gehen sie umher.“ Weil sie das Licht zurückgelassen haben, daher gehen sie in Dunkelheit umher. Ich habe gesagt, „ihr seid das Licht dieser Welt“<sup>48</sup>. Ihr aber habt euch vom Licht abgewendet und ihr seid Dunkelheit geworden. Weil sie dieses also getan haben, lasst uns sehen, was folgt.

„Es werden bewegt werden alle Grundfesten der Erde.“ Seht die Art der Strafe, die die bösen Führer haben: Der bösen Richter wegen werden die Grundfesten der Erde erschüttert. Dieses haben wir bisweilen als Erstes gemäß dem Buchstaben gesagt, weil die Erschütterung der ganzen

<sup>47</sup> Im Lateinischen eigentlich Plusquamperfekt (*processerat*).

<sup>48</sup> Mt 5,14.

Die Kommentare des Eusebius, Theodoret, Hieronymus und Augustinus zu Ps 81LXX

Erde wegen der bösen Richter kommt. <sup>637</sup>Lasst uns dagegen auf andere Weise sprechen. ‚Es werden bewegt werden alle Grundfesten der Erde.‘ Ich werde die bösen Richter umstürzen, die die Grundfesten auf die Erde und nicht in den Himmel gestellt haben. Die, die Christus als Fundament haben mussten, auf den der Architekt Paulus gebaut hat, wollten (es) nicht, sondern haben ihre Grundfesten auf die Erde gestellt. |<sup>637</sup>

(zu 81,6)

‚Ich habe gesagt: Götter seid ihr und Söhne des Höchsten alle.‘ Es mag Eunomius oder Arius das hören, die sagen, dass der Sohn Gottes in ähnlicher Weise Sohn sei, wie wir es sind. Dass wir Götter sind, sind wir nicht von Natur aus, sondern aus Gnade. ‚Wie viele auch immer ihn nämlich aufnahmen, ihnen gab er die Macht, Söhne Gottes zu werden.‘<sup>49</sup> Daher habe ich Menschen gemacht, damit aus den Menschen Götter entstehen mögen. ‚Ich habe gesagt: Götter seid ihr und Söhne des Höchsten alle.‘ Seht, wie groß die Würde ist: Sowohl Götter als auch Söhne werden wir genannt. Ich habe euch zu Göttern gemacht, wie ich Mose zu Gott für Pharao machte,<sup>50</sup> damit ihr, nachdem ihr Götter geworden seid, würdig gemacht werden würdet, Söhne Gottes zu sein. Betrachtet die göttliche Schrift. ‚Bei Gott ist keine Bevorzugung von Personen.‘<sup>51</sup> Nicht hat er gesagt: ‚Ich habe gesagt: Götter seid ihr,‘ (ihr) Könige und Herrscher, sondern ‚alle,‘ denen ich in gleicher Weise einen Körper, eine Seele und einen Geist gab, in gleicher Weise habe ich (ihnen) Göttlichkeit und Annahme an Kindes Statt geschenkt. In gleicher Weise sind wir alle geboren, sowohl Herrscher als auch Arme. In gleicher Weise sterben auch wir. Die Bedingung ist nämlich (für alle) gleich.

(zu 81,7)

‚Ihr aber werdet sterben wie Menschen.‘ Ihr seht also, der, der Mensch ist, stirbt. Gott nämlich stirbt nicht. Und Adam, solange er der Vorschrift gehorchte und Gott war, ist (er) nicht gestorben. Nachdem er aber vom verbotenen Baum probiert hatte, ist er sofort gestorben. Schließlich sagt Gott ihm: ‚An dem Tag, an dem du (davon) gegessen haben wirst, wirst du

<sup>49</sup> Joh 1,12.

<sup>50</sup> Vgl. Ex 7,1.

<sup>51</sup> Röm 2,11.

## Hieronymus von Stridon

ganz gewiss sterben.<sup>52</sup> Besser hat man es im Hebräischen: ‚Ihr aber werdet sterben wie Adam.<sup>53</sup> Wie jener aus dem Paradies hinausgeworfen worden ist, so sind auch wir hinausgeworfen worden. ‚Und wie einer der Fürsten werdet ihr fallen.‘ Da er nun gesagt hatte, ‚Söhne des Höchsten seid ihr alle‘, ist es nicht möglich, Sohn des Höchsten zu sein, wenn er selbst nicht der Höchste gewesen ist. Ich sagte (das), damit ihr alle Höchste seid, wie ich der Höchste bin. Ihr aber ‚werdet fallen wie einer der Fürsten.‘ Da wir Höchste waren, deshalb werden wir (dazu) erklärt, gefallen zu sein. Wo sind die, die sagen, dass der Teufel zum Teufel gemacht worden sei? Wo sind die, die sagen, dass von Gott eine böse Natur geschaffen worden sei? Gemäß dem Hebräischen werden hier zwei Dinge gesagt: Ihr aber werdet sterben wie Adam. Wie euer Vater nicht auf die Weisung des Herrn hören wollte, und (daher) gefallen ist, so werdet auch ihr sterben. Folglich ist jenes von Adam gesagt worden. Dieses aber (ist), was folgt: ‚Und wie einer der Fürsten werdet ihr fallen.‘<sup>643</sup> Wer ist dieser eine von den Fürsten, der gefallen ist? Wenn du Adam nennen wolltest, das ist schon in den vorhergehenden Versen gesagt: ‚Ihr aber werdet sterben wie Adam.‘ Und seht zugleich die Bedeutung des Wortes: Ihr aber werdet sterben wie Adam. Weil Adam gestorben ist, sterben auch wir. Der Teufel aber, der ein Führer war und gefallen ist, ist nicht gestorben. Die Engelswürde kann nämlich nicht den Tod empfangen, sondern nur das Niederstürzen. Deshalb hat er gesagt: Wie einer der Fürsten werdet ihr fallen. |<sup>643</sup>

‚Auf welche Weise ist der Morgenstern (= Lucifer) gefallen, der morgens aufging?‘<sup>54</sup> Siehe, auch hier ist er gefallen, und dort ist er gefallen. Deshalb ist er gefallen, weil er sich immer in den Himmeln aufhielt. Dieser da ist es, dem gesagt wird in Ezechiel: ‚Du bist der Abdruck (des Siegels) der Ähnlichkeit (= du bist das Ebenbild Gottes).‘<sup>55</sup> Seht, was er [sc. der Prophet; CGU] sagt: Abdruck (des Siegels) der Ähnlichkeit. Nicht sagte er: Du bist das Siegel der Ähnlichkeit. Sondern (er sagte): Abdruck (des Siegels) der Ähnlichkeit. Gott hatte dich mit einem Siegel versehen und dich sich ähnlich gemacht. Du aber hast (das Siegel) später zerstört. Zur Ähnlichkeit und zum Abbild Gottes bist auch du geschaffen worden.

---

<sup>52</sup> Gen 2,17.

<sup>53</sup> Ebd.

<sup>54</sup> Jes 14,12.

<sup>55</sup> Ez 28,12.

Die Kommentare des Eusebius, Theodoret, Hieronymus und Augustinus zu Ps 81LXX

Und schließlich ist in der Prophetie selbst gesagt: ‚In der Mitte der Cherubim bist du ernährt worden, zwischen Jaspissteinen und Rubinsteinen warst du im Paradiese Gottes. Du bist sowohl gefallen als auch vom Berge Gottes verletzt (= gebannt) worden.‘<sup>56</sup> Dieser da ist der Führer von Tyrus. Nun ist er Führer von Tyrus seit jener Zeit, in der er gefallen ist: Wenn nämlich Tyrus in der hebräischen Sprache mit SOR ausgedrückt wird, heißt das Trübsal. Also ist auch dieser Führer da, der zuerst im Himmel war, nun Führer von Tyrus geworden, das heißt (Führer) der Trübsal dieser Zeit (= Generation). ‚Wie einer der Fürsten werdet ihr fallen.‘ Wenn er sagt, ‚wie einer‘, zeigt er, dass es auch andere gibt. Lest die Apokalypse des Johannes: ‚Als der Drache aus dem Himmel gefallen ist, führte er ein Drittel der Sterne mit sich.‘<sup>57</sup>

(zu 81,8)

<sup>647</sup> Bis hierher hat Gott zu den Menschen gesprochen und nochmals spricht der Prophet: ‚Erhebe dich Gott, richte (über) die Erde.‘ Erhebe dich, weil unser Boot durch Wellen geschlagen wird. ‚Erhebe dich, Gott, richte (über) die Erde‘: Weil böse Richter nicht Recht sprechen, sondern dein Gesetz umkehren und deine Herde zerreißen. Du, erhebe dich, der du wahrer Richter bist. Weil die bösen Richter nämlich wie Adam gestorben sind, sind sie auch gefallen wie einer von den Fürsten. Deshalb, erhebe dich, richte, rette dein Geschöpf! |<sup>647</sup> Der Lohnarbeiter aber, nachdem er den Wolf gesehen hat, flieht, und lässt die Schafe zurück.<sup>58</sup> Nicht kann er so Schmerz erleiden für einen Fremden wie er für den Vater und die Mutter Schmerz erleidet. Lasst uns (es) auch auf eine andere Weise sagen: Erhebe dich, der du für uns gelitten hast, der du für uns gestorben bist: Erhebe dich, und rette uns. <sup>652</sup> Lasst es uns auf eine andere Weise sagen: Der du als Niedriger und Verachteter gekommen bist, komme wie ein Richter, und mache uns frei. ‚Erhebe dich, Gott, richte (über) die Erde.‘ |<sup>652</sup> Seht die Bedeutung und die Eigenheiten der Ausdrucksweisen. Nicht sagte er: Richte (über) den Himmel; sondern: (Richte über) die Erde. Also wird (über) die Erde gerichtet, nicht (über) den Himmel. Wenn folglich (über) die Erde gerichtet wird, und nicht (über) den Himmel,

<sup>56</sup> Vgl. Ez 28,13 f.

<sup>57</sup> Offb 8,12.

<sup>58</sup> Vgl. Joh 10,12.

## Hieronymus von Stridon

werden demnach im Himmel keine Sünden begangen. Wenn aber im Himmel Sünden begangen würden, würde er sagen: ‚Erhebe dich, Gott, richte (über) die Erde und (über) den Himmel.‘<sup>652</sup> Seht die Milde des Propheten. Nicht hat er gesagt: Zerstöre die Erde; sondern: Richte, richte und rette. Er hat nicht gesagt: Richte durch die Engel, richte durch deine Untergebenen. Wenn jene nämlich gerichtet haben, können sie sich nicht erbarmungsvoll zeigen, weil sie Ausführer deines Beschlusses sind. Du (aber) wahrlich, wenn du gerichtet hast, kannst selbst erbarmungsvoll sein. ‚Erhebe dich, Gott, richte (über) die Erde.‘ Der Befehlshaber (= Imperator) kann seinen Beschluss verändern, der Statthalter (= Präfekt) kann es nicht. Deshalb erbitten wir dich als Richter, nicht als Geringschätzende, sondern als Bittende. Menschen nämlich und Engel sind im Vergleich zu dir grausam. Du allein bist der mildeste Richter. <sup>652</sup> Wollt ihr wissen, warum Gott milde ist, jeder Mensch aber grausam? Während der Hausherr schlief, säte der feindliche Mensch Schwindelhafer (= Unkraut). Die Diener wollen ihn (= es) herausreißen, aber der Hausherr sagt: ‚Unterlasst es, lasst es wachsen, damit ihr nicht, wenn ihr den Schwindelhafer (= das Unkraut) herausreißt, zugleich auch den Weizen entwurzelt.‘<sup>59</sup>

‚Denn du wirst erben bei allen Völkern.‘ Deshalb erbitten wir dich als Richter, weil du Erbarmen gezeigt hast mit allen Völkern. Warum hat er nicht gesagt: Du wirst alle Völker besitzen; sondern: Du wirst erben? Wo auch immer eine Erbschaft eingesetzt wird, dort ist der Tod zuvor vorhergegangen. Deshalb werden wir Erben und Miterben genannt. Erben Christi, sagte er, weil er für uns gestorben ist. Miterben, weil er mit uns herrschen wird. ‚Du wirst erben.‘ Du hast nämlich deine Diener gesandt – wir kehren zurück zu den Aposteln –, den einen zur Beschneidung (= zu den Beschnittenen), den anderen zu den Völkern (= Heiden). So lange wie du Mose geschickt hattest, Jesaja, Jeremiah (und) andere Propheten, war Gott in Israel bekannt, in Israel war groß sein Name. In einen begrenzten Teil der Erde wurde die Kenntnis vom Namen Gottes getragen. Du hast Petrus geschickt, Petrus den Fischer, der auch das Netz ausgeworfen hatte, der durch die Arbeit eine schwierige Hand hatte. Nicht hast du einen Redner geschickt, nicht einen Philosophen. Du hast einen einfachen Menschen geschickt, einen Menschenfischer. Dieser Fischer, dieser Landmann aus Jerusalem, ging heraus nach Rom. Und der

<sup>59</sup> Mt 13,29.

Die Kommentare des Eusebius, Theodoret, Hieronymus und Augustinus zu Ps 81LXX

Landmann nahm Rom ein, das einzunehmen die Redegewandten nicht in stande waren. Umgekehrt ist Paulus der Apostel gekommen, und er hat von Jerusalem bis nach Illyrien Kunde gebracht, und er hat dort verkündet, wo das Evangelium (noch) nicht verkündet worden war, damit er (sein) Gebäude (= seine Lehre) nicht auf ein fremdes Fundament stellte.<sup>60</sup> Darauf(hin) sagt er, dass er von der Stadt Rom nach Spanien gehen werde.<sup>61</sup> Seht Paulus den Verfolger, der in Judaea Verfolger gewesen war: Er verkündet bei den Völkern. Wo sind die, die Alexander den Großen verkünden, den Herrscher der Makedonen, weil er in kurzer Zeit so viele Völker besiegt hatte? Er hatte ein Heer, er hatte sogar Heer (scharen), aber nicht vermochte er irgendetwas derartiges, sondern gewisses mittelmäßiges. Dieser Paulus aber, einst Verfolger, der sagte: ‚Wenn ich auch in der Rede unerfahren bin, nicht jedoch bin ich es im Wissen.‘<sup>62</sup> Der (so viele) Solözismen beim Sprechen begeht, trägt das Kreuz Christi und wie ein Triumphierender nimmt er alle ein. Die ganze Welt unterwarf er vom Ozean her bis zum Roten Meer.

Irgendeiner mag sagen: Dieses Ganze haben sie des Gewinns wegen gemacht. Dieses nämlich sagt Porphyrius: Ländliche (= einfache) Menschen und Arme, da sie ja nichts hatten, haben gewisse Zeichen durch magische Künste verrichtet. Nicht aber ist (es etwas) Großes, Zeichen zu tun. Denn auch in Ägypten haben Magier Zeichen gegen Mose verrichtet. Auch Apollonius hat (welche) verrichtet und Apuleius. Sogar unendlich viele haben Zeichen verrichtet. Ich gestehe dir zu, Porphyrius: Sie [*sc.* die, die du meinst; CGU] haben durch magische Künste Zeichen verrichtet, um Reichtum von reichen Frauchen zu bekommen, die sie verleitet hatten. Dieses nämlich sagst du. Warum sind sie gestorben? Warum sind sie gekreuzigt worden? Auch andere haben Zeichen durch magische Künste verrichtet, aber für einen toten Menschen, für einen gekreuzigten Menschen, sind sie nicht gestorben. Diese da wissen, dass ein Mensch gestorben ist, und sterben ohne Grund. Glücklicherweise ist unser Sieg, der im Blut der Apostel geweiht worden ist. Unser Glaube wird nicht bewiesen außer durch das Blut jener. Lasst uns Gott lobpreisen, dem die Ehre für alle Ewigkeit gilt. Amen.

<sup>60</sup> Vgl. Rom 15,20.

<sup>61</sup> Vgl. ebd. 15,24.28.

<sup>62</sup> 2 Kor 11,6.

## Augustinus von Hippo

AUGUSTINUS VON HIPPO<sup>63</sup>

(zum Titel und zu 81,1)

678| ‚Ein Psalm, von Asaf selbst.‘ Den Titel hat diesem Psalm, wie bei den anderen [Psalmen; CGU], die auf ähnliche Weise betitelt werden, entweder der Name seines Menschen gegeben, von dem er geschrieben worden ist, oder die Deutung desselben Namens, damit dessen Vorstellung auf die Versammlung, was ‚Asaf‘ ist (= bedeutet), übertragen werde, zumal weil dieses auch sein erster Vers anzeigt. |678 So nämlich beginnt er: 690| ‚Gott stand in der Versammlung der Götter.‘ Die(se) Götter jedenfalls lasst uns weder als Götter der Völker noch als Götzenbilder noch als irgendeine himmlische oder irdische Gestalt über die Menschen hinaus verstehen, dadurch, dass wenig später nach diesem Vers ebendieser Psalm hinzutritt, und (sagt), welche (Art) Götter er (darunter) verstanden wissen will, in deren Versammlung Gott stand. Offener dürfte er (es) wohl ausdrücken, wo er sagt: ‚Ich habe gesagt: Götter seid ihr und Söhne des Höchsten alle. Ihr aber werdet wie Menschen sterben und wie einer der Fürsten werdet ihr fallen.‘<sup>64</sup> |690

In der Versammlung dieser Söhne des Höchsten also stand Gott, von denen derselbe Höchste durch Jesaja sagt: ‚Söhne habe ich gezeugt und ich habe (sie) erhoben. Sie selbst aber haben mich zurückgestoßen.‘<sup>65</sup> 686| ‚In der Versammlung‘ verstehen wir als das Volk Israel, weil auch gewöhnlich ihre Versammlung im eigentümlichen Sinne so genannt wird, obwohl sie auch ‚Kirche‘ genannt (worden) ist. Unsere Versammlung haben die Apostel wahrlich niemals ‚Synagoge‘ genannt, sondern immer ‚Kirche‘, entweder, um die Sache zu unterscheiden, oder, weil zwischen ‚Versammlung‘, von woher die ‚Synagoge‘, und ‚Einberufung‘, von woher die ‚Kirche‘ den Namen empfangen hat, sich irgendetwas unterscheiden dürfte. Weil auch Schafe es nämlich gewohnt sind, ‚(zu einer Herde) versammelt zu werden‘, und zwar selbst auf eigene Art, benennen wir auch deren Herden auf eigene Art. ‚Zusammengerufenwerden‘ aber ist eher eine Sache von Verstandesgebrauchenden, wie es Menschen sind. |686 Daher wird von der Person des Asaf selbst in einem anderen Psalm ge-

<sup>63</sup> Lateinischer Text: DEKKERS/FRAIPONT, 1990, CCL 39<sup>2</sup>, 1135–1140.

<sup>64</sup> Ps 81,6.

<sup>65</sup> Jes 1,2.

Die Kommentare des Eusebius, Theodoret, Hieronymus und Augustinus zu Ps 81LXX

sungen: ‚Ein Schaf bin ich sozusagen bei dir geworden und ich bin immer mit dir.‘<sup>66</sup> Einst jedenfalls, obwohl er dem einen wahren Gott hingegeben zu sein schien, erbat er anstelle großer und höchster Güter fleischliche, irdische und zeitliche Dinge von ihm [sc. Gott; CGU].

Wir finden vor, <sup>691</sup> dass sie [sc. die Israeliten; CGU] oft auch Söhne genannt (worden) sind, nicht durch die(jenige) Gnade, die sich auf das Neue Testament erstreckt, sondern durch jene, die sich auf das Alte [sc. Testament; CGU] bezieht, weil es auch die Gnade selbst ist, durch die er [sc. Gott; CGU] Abraham ausgewählt hat, und weil er aus dessen Fleisch ein so großes Volk hervorbrachte; durch sie [sc. die Gnade; CGU] liebte er Jakob, obschon er noch nicht geboren worden war, Esau jedoch hasste er; durch sie befreite er (Israel) aus Ägypten, durch sie führte er (es) hinein in das Land der Verheißung, nachdem (die) Völker hinausgeworfen worden waren. Wenn nämlich nicht die Gnade auch selbst wäre, würde jedenfalls nicht über uns, denen die Macht gegeben worden ist, Söhne Gottes zu werden, nicht um das irdische (Reich), sondern um das Reich der Himmel zu erlangen, in demselben Evangelium bald darauf gesagt, dass wir Gnade um Gnade empfangen haben, das heißt: anstelle der Versprechungen des Alten Testaments die Versprechungen des Neuen Testaments. Folglich ist (es) klar, soweit ich (es) einschätze, in welcher Versammlung von Göttern Gott gestanden hat. |<sup>691</sup>

Unmittelbar darauf ist zu fragen, ob wir annehmen müssen, dass der Vater oder der Sohn oder der Heilige Geist oder die Trinität selbst ‚in der Versammlung der Götter‘ gestanden hat, wir ‚aber in der Mitte die Götter unterscheiden‘ (müssen), weil einzeln jeder Gott ist, und die Trinität selbst ein Gott ist. Gewiss ist es nicht leicht, dieses abzuklären, weil auch nicht geleugnet werden kann, dass in den geschaffenen Dingen nicht die körperliche, sondern die geistige Anwesenheit Gottes vorhanden ist, die mit seiner Substanz zusammenfällt, offensichtlich auf bewundernswerte und kaum nur für wenige begreifbare Art und Weise, der zugeschrieben wird: ‚Wenn ich hinaufsteige in den Himmel, bist du dort. Wenn ich hinuntersteige in die Hölle, bist du anwesend.‘<sup>67</sup> Daher wird mit Recht gesagt, dass Gott auf unsichtbare Weise in der Versammlung der Menschen steht, wie er selbst Himmel und Erde anfüllt, was er selbst durch

<sup>66</sup> Ps 72,23.

<sup>67</sup> Ps 138,8.

## Augustinus von Hippo

den Propheten [sc. Jeremia; CGU] über sich verkündet. Aber nicht bloß (dieses) wird gesagt, sondern für die Fassungskraft des menschlichen Geistes, wie auch immer er erkannt wird, dass er steht (= anwesend ist) in den Dingen, die er geschaffen hat, sofern der Mensch sowohl (dabei) steht als auch (zu)hört und sich von Herzen wegen seiner innersten Stimme freut.

Gleichwohl, so viel ich meine, beabsichtigt dieser Psalm, irgendetwas aufzuzeigen, <sup>696</sup> was vor einer gewissen Zeit geschehen ist, dass Gott in der Versammlung der Götter stand. Denn jenes Stehen, mit dem er Himmel und Erde anfüllt, bezieht sich weder in eigentümlicher Weise auf die Versammlung noch wird es durch die Zeit verändert. Daher ‚stand Gott in der Versammlung der Götter‘. Jener allerdings ist der, der von sich gesagt hat: ‚Ich bin nur zu den Schafen des Hauses Israel, die verloren gegangen sind, gesandt worden.‘<sup>68</sup> Der Grund wird auch genannt: ‚Um in der Mitte die Götter zu unterscheiden.‘ Ich erkenne folglich, dass Gott in der Versammlung der Götter gestanden hat, ‚deren Väter (gemäß dem Fleisch geboren worden sind), und aus denen Christus gemäß dem Fleisch (geboren worden ist)‘<sup>69</sup>, so dass Gott nämlich in der Versammlung der Götter stand, dazu ist er gemäß dem Fleisch aus ihnen selbst (geboren worden). <sup>696</sup> Aber was ist Gott? Nicht nämlich (ist er) wie jene beschaffen sind, in deren Versammlung von Göttern er stand, sondern, wie der Apostel an jenem Ort fortfährt: ‚Dieser ist Gott über alle Dinge, gesegnet in Ewigkeit.‘<sup>70</sup> Ich erkenne, sage ich, dass er gestanden hat, ich erkenne auch, dass Gott in ihrer Mitte als Bräutigam (gestanden ist), über den ein gewisser Freund von ihnen sagt: ‚In eurer Mitte steht jemand, den ihr nicht kennt.‘<sup>71</sup> Allerdings wird von denen <sup>697</sup> wenig später in diesem Psalm gesagt: ‚Nicht(s) haben sie gewusst und nicht(s) haben sie verstanden, in Dunkelheit gehen sie umher.‘ Und der Apostel bezeugt: ‚Weil ja Blindheit über einen Teil Israels gekommen ist, damit die Fülle der Völker eintrete.‘<sup>72</sup> Sie sahen ihn freilich, als er in ihrer Mitte stand, aber nicht sahen sie ihn als Gott, als wie Beschaffener er gesehen werden

---

<sup>68</sup> Mt 15,24.

<sup>69</sup> Röm 9,5.

<sup>70</sup> Ebd.

<sup>71</sup> Joh 1,26.

<sup>72</sup> Röm 11,25.

Die Kommentare des Eusebius, Theodoret, Hieronymus und Augustinus zu Ps 81LXX

wollte, da er sagte: ‚Wer mich sieht, sieht auch den Vater.‘<sup>73</sup> |<sup>697</sup> Er unterscheidet die Götter nämlich nicht (auf Grundlage) ihrer Verdienste, sondern durch seine Gnade. Denn aus derselben Masse gestaltet er einige Gefäße zur Ehre hin, andere zur Schmach hin. Wer nämlich unterscheidet dich? Was nämlich hast du, was du nicht empfangen hast? Wenn du aber empfangen hast, was rühmst du dich, als ob du es nicht empfangen hättest?

(zu 81,2 f.)

Höre die Stimme Gottes, der unterscheidet, höre die Stimme des Herrn, der die Flamme des Feuers teilt. ‚(Für) wie lange urteilt ihr Unrecht und nehmt das Gesicht der Sünder (= bevorzugt die Sünder)?‘ Wie anderswo: ‚(Für) wie lange seid ihr schweren Herzens?‘<sup>74</sup> Etwa bis zur Ankunft von ihm, der das Licht des Herzens ist? Ich habe euch das Gesetz gegeben, (aber) ihr habt euch hartnäckig widersetzt. Ich habe Propheten gesandt, ihr (aber) habt sie auf unrechte Art behandelt oder habt (sie) getötet oder habt Nachsicht gegenüber denjenigen geübt, die diese Dinge ausführten. Wie es aber nicht würdig ist, an jene das Wort zu richten, die die Diener Gottes, die zu ihnen geschickt worden sind, getötet haben, (so seid auch) ihr (nicht würdig), als ihr geschwiegen habt, als diese Dinge verübt wurden, das heißt, ihr, die ihr die, die damals schwiegen, wie Unschuldige nachahmen wolltet. ‚(Für) wie lange urteilt ihr Unrecht, und nehmt das Gesicht der Sünder (= bevorzugt die Sünder)?‘ Muss nun sogar der Erbe selbst, wenn er kommt, getötet werden? Wollte er selbst nicht euretwegen wie ein Waiser ohne Vater sein? Hat er nicht etwa euretwegen wie ein Bedürftiger gehungert und gedürstet? Hat er nicht etwa zu euch gerufen: ‚Lernt von mir, weil ich milde bin und demütigen Herzens?‘<sup>75</sup> Ist er nicht etwa ein Armer geworden, der ein Reicher war, um euch durch seine Armut zu bereichern? Also ‚richtet für den Waisen und für den Bedürftigen, dem Niedrigen, und dem Armen verschafft Gerechtigkeit‘. Nicht jene, die wegen sich (selbst) hochmütig und reich sind, sondern diesen (da), der wegen euch ein Niedriger und Armer (geworden ist), beurteilt (ihn) als Gerechten, verkündet (ihn) als Gerechten.

<sup>73</sup> Joh 14,9.

<sup>74</sup> Ps 4,3.

<sup>75</sup> Mt 11,29.

## Augustinus von Hippo

(ad 81,4)

Aber sie werden ihn beneiden und schonen ihn ganz und gar nicht, indem sie sagen: ‚Dieser ist der Erbe, kommt, lasst uns ihn töten und das Erbe wird unser sein.‘<sup>76</sup> Also ‚befreit den Machtlosen und den Armen reißt aus der Hand des Sünders heraus.‘<sup>700</sup> Diese Dinge sind gesagt worden, damit in dem Volk, in dem Christus geboren und getötet worden ist, eingesehen wurde, dass auch jene an einem so großen Verbrechen nicht schuldlos gewesen waren. Die, obwohl sie von so großer Menge waren, dass die Juden, wie das Evangelium sagt, diese fürchteten und deswegen nicht wagten, Hand an Christus zu legen, stimmten später zu, und erlaubten, dass er von den böswilligen und neidischen Führern der Juden beseitigt wurde. Wenn sie (es aber) gewollt hätten, würden sie immer gefürchtet, so dass die Hände der Verbrecher gegen ihn [sc. Christus; CGU] niemals mächtig wären. Von diesen nämlich wird an anderer Stelle gesagt: ‚Als stumme Hunde wussten sie nicht zu bellen.‘<sup>77</sup> Von diesen (wird) sogar jenes (gesagt): ‚Siehe, wie der Gerechte ums Leben gekommen ist und niemand beachtet es.‘<sup>78</sup>

Er ist ums Leben gekommen, insoweit es an ihnen selbst lag, die ihn zugrunderichten wollten; denn wie hätte jener durchs Sterben zugrundegehen können, der auf diese Art eher wieder zurückforderte, was verloren gegangen war? Ferner, wenn diese, die (es) durch Verdecken erlaubt haben, dass ein so großes Verbrechen ausgeführt wurde, zu Recht beschuldigt werden, und sie verdientermaßen angeklagt werden, inwieweit sind dann die zu beschuldigen, oder wahrlich nicht einmal zu beschuldigen, sondern mit welcher Strenge sind sie zu verurteilen, die dieses durch Beschluss und Bosheit ausgeführt haben? |<sup>700</sup>

(ad 81,5)

Gleichwohl stimmt in sehr rechter Weise mit allen Dingen überein, was folgt: ‚Nicht(s) haben sie gewusst und nicht(s) haben sie verstanden, in Dunkelheit gehen sie umher.‘ Weil auch jene, wenn sie (ihn) erkannt hätten, niemals den Herrn des Ruhmes gekreuzigt hätten, und jene, wenn sie (ihn) erkannt hätten, niemals dem Ansinnen (= der Forderung) zu-

---

<sup>76</sup> Mt 21,38.

<sup>77</sup> Jes 56,10.

<sup>78</sup> Jes 57,1.

Die Kommentare des Eusebius, Theodoret, Hieronymus und Augustinus zu Ps 81LXX

gestimmt hätten, Barabbas zu befreien und Christus zu kreuzigen. Aber weil ja die oben erwähnte ‚Blindheit aus einem Teil Israels geschah, bis die Fülle der Völker eintrat‘<sup>79</sup>, nachdem durch diese weithin verbreitete Blindheit Christus gekreuzigt worden war, ‚werden alle Grundfesten der Erde bewegt werden‘. Auf diese Weise sind sie bewegt worden und sie werden bewegt werden, so lange bis die Fülle der Völker eintritt, die vorherbestimmt worden ist. Denn beim Tod selbst des Herrn ist die Erde bewegt worden, und die Steine sind gespalten worden. 702| Wenn wir unter den Grundfesten der Erde aber die durch die Menge an irdischen Gütern Glücklichen verstehen, in rechter Weise ist (dann) vorhergesagt worden, dass sie bewegt worden sind. Entweder (sind sie bewegt worden) um zu bewundern, dass Niedrigkeit, Armut und Tod – wie es ihnen zufolge das große Elend Christi sei (= darstelle) – sowohl geliebt als auch verehrt werden, oder (sie sind bewegt worden) für sie selbst, dass sie jenes [sc. Elend; CGU] wertschätzen und nachahmen, indem sie die vergänglichen Dinge dieser Welt mit Freude als wertlos erachten. So werden alle Grundfesten der Erde bewegt werden. Während die einen (es) bewundern, werden die anderen sogar verändert. |702

Gerade wie wir von den Grundfesten des Himmels sprechen, auf denen das Reich der Himmel in den Heiligen und den Gläubigen gebaut wird, die die Schrift lebendige Steine nennt. Ihr Fundament ist zuerst Christus selbst aus der Jungfrau, von dem der Apostel sagt: ‚Ein anderes Fundament kann niemand legen außer das, was (bereits) gelegt worden ist, was Christus Jesus ist.‘<sup>80</sup> Danach (kommen) die Apostel und Propheten selbst, durch deren Vorbild der himmlische Platz ausgewählt wird, damit wir miterbaut werden, indem wir diesem folgen. Weshalb er zu den Ephesern sagt: ‚Schon seid ihr nicht (mehr) Pilger und Fremde, sondern ihr seid Bürger der Heiligen und des heimischen Gottes, gebaut auf dem Fundament der Apostel und der Propheten, wobei Jesus Christus selbst zum Haupteckstein geworden ist, in dem das ganze zusammengefügte Gebäude zu einem heiligen Tempel im Herrn wächst.‘<sup>81</sup> Auf nicht ungewöhnliche Weise können (so) die Grundfesten der Erde verstanden werden (als die), deren irdisches Glück (so) überwiegend und mächtig

<sup>79</sup> Röm 11,25.

<sup>80</sup> 1 Kor 3,11.

<sup>81</sup> Eph 2,19–22.

## Augustinus von Hippo

(ist), auf Menschen eifersüchtig zu werden, die durch ihre Macht hingezogen werden zu derartigen begehrenswerten Gütern. Und, indem sie (sie) erreichen, werden sie mitgebaut [sc. mit denen, auf die sie eifersüchtig sind; CGU] wie Erde auf Erde, so wie in jenem oben gelegenen (= himmlischen) Gebäude Himmel auf Himmel. Daher ist dem Sünder gesagt: ‚Erde bist du und zur Erde wirst du (zurück)kehren.‘<sup>82</sup> Und: ‚Die Himmel verkünden den Ruhm Gottes‘, weil ‚auf die ganze Erde hinaus geht ihr Klang und bis an die Enden des Erdkreises ihre Worte‘<sup>83</sup>.

(ad 81,6f.)

705| Die Königsherrschaft irdischer Glückseligkeit aber ist Hochmut, gegen die die Niedrigkeit Christi kommt, der den einen Vorwurf macht, die er durch Niedrigkeit zu Söhnen des Höchsten machen will, indem er (sie) tadelt: ‚Ich habe gesagt: Götter seid ihr und Söhne des Höchsten alle. Ihr aber werdet wie Menschen sterben und wie einer der Fürsten fallen.‘ Wenn er (also) zu jenen gesagt hat: ‚Ich habe gesagt: Götter seid ihr und Söhne des Höchsten alle,‘ (dann) jedenfalls zu denen, die zum ewigen Leben vorherbestimmt worden sind. Zu den anderen wahrlich (sagt er): ‚Ihr aber werdet sterben wie Menschen und wie einer der Fürsten werdet ihr fallen,‘ wobei er auf diese Art sogar Götter unterscheidet. Oder wenn er allen zugleich einen Vorwurf macht, damit er die unterscheidet, die gehorchen und eines Besseren belehrt worden sind: ‚Ich,‘ sagt er, ‚habe gesagt: Götter seid ihr und Söhne des Höchsten alle,‘ das heißt: Ich habe euch allen himmlische Glückseligkeit versprochen, ‚ihr aber,‘ wegen der Schwäche des Fleisches, ‚werdet wie Menschen sterben und,‘ wegen des Hochmutes der Seele, ‚wie einer der Fürsten‘ – das ist der Teufel –, ‚werdet ihr nicht emporgehoben werden, sondern ‚werdet fallen.‘ |705

Wie wenn er sagen würde: Obschon die Tage eures Lebens so wenige sind, dass ihr schnell wie Menschen sterbt, nützt es euch nicht zur Verbesserung. Aber wie der Teufel, dessen Tage in dieser Welt viele sind, weil er durch (sein) Fleisch nicht stirbt, werdet ihr emporgehoben, damit ihr fällt. Wegen teuflischen Hochmuts ist es ja geschehen, dass die verkehrten und blinden Führer der Juden Christi Ruhm beneidet haben und durch diesen Fehler ist es geschehen und es geschieht (weiterhin), dass

<sup>82</sup> Gen 3,19.

<sup>83</sup> Ps 18,2.5.

Die Kommentare des Eusebius, Theodoret, Hieronymus und Augustinus zu Ps 81LXX

die Niedrigkeit Christi, der zum Tode gekreuzigt worden ist, denen wertlos wird, die die Erhabenheit dieser Welt lieben.

(ad 81,8)

Folglich, um diesen Fehler zu heilen, wird von der Person des Propheten selbst gesagt: ‚Erhebe dich, Gott, richte (über) die Erde.‘ Die Erde ist nämlich geschwollen gewesen (mit Stolz), als sie dich kreuzigte. Erhebe dich von den Toten und richte (über) die Erde. 711] ‚Denn du wirst zugrunderichten in allen Völkern.‘<sup>84</sup> Was (zugrunderichten), wenn nicht die Erde? Das heißt, die, die an irdischen Dingen Geschmack (= Gefallen) haben; sei es, indem er die Leidenschaft des irdischen Verlangens in den Glaubenden entfernt (= auslöscht), (oder) sei es, indem er die Nicht-Glaubenden aussondert (wie) Erde, die zu zerreiben und zu vernichten ist. So richtet er die Erde durch seine Glieder, deren Aufenthalt im Himmel ist, und richtet zugrunde in allen Geschlechtern.

Nicht ist zu übergehen, was einige Codices haben: ‚Denn du wirst erben bei allen Völkern‘, weil auf nicht unschickliche Weise auch dieses angenommen wird, und nicht widersetzt sich (dem) irgendetwas, damit beides zugleich ist. Sein Erbe entsteht folglich durch Liebe, durch deren barmherzige Ausübung mittels seiner Vorschrift und mittels seiner Gnade er die irdische Gier vernichtet. |711

---

<sup>84</sup> Vgl. auch Anm. 710 (Kap. 4).