Hab 3 in intertextueller und kontextueller Sicht

Hab 3 bietet außergewöhnliche sprachliche und literarische Schwierigkeiten, die intensive text- und literarkritische sowie religionsgeschichtliche Bearbeitung erfuhren (1) und unterschiedlichste entstehungsgeschichtliche Theorien provozierten (2). Die Entwicklung der Forschung innerhalb des letzten Jahrzehnts (3) eröffnet neue Blickrichtungen auf Hab 3: Synchrone Untersuchungen erweisen bisher weitgehend unbeachtete Beziehungen des Kapitels zu Hab 1–2 (4) und erste intertextuelle Analysen zeigen Hab 3 in Abhängigkeit von anderen alttestamentlichen Texten (5). Dieser Beitrag möchte beide Ansätze verbinden und weiterführen. Zunächst aber sind methodologische Grundlagen anzusprechen.

1. *Kriterien zur Bewertung intertextueller Beziehungen*

In Abgrenzung zu einer weiten Auffassung des Intertextualitätsbegriffes untersuche ich im folgenden einzeltextreferentielle "Produktionsintertextualität" (6). Dafür empfehlen sich die Kriterien des Anglisten Manfred Pfister (7). Sein für die Analyse v. a. (post)moderner literarischer Werke konzipiertes Modell beinhaltet sechs qualitative Kriterien, die sich für unsere Erfordernisse auf fünf reduzieren lassen (8): Die intertextuelle Beziehung ist demnach umso intensiver,

(1) F.I. ANDERSEN, *Habakkuk* (AncB 25; New York 2001) 260, 264-265.

(2) P. JÖCKEN, *Das Buch Habakuk.* Darstellung der Geschichte seiner kritischen Erforschung mit einer eigenen Beurteilung (BBB 48; Köln-Bonn 1977).

(3) S. dazu O. DANGL, "Habakkuk in Recent Research", *CR:BS* 9 (2001) 131-168.

(4) G.T.M. PRINSLOO, "Reading Habakkuk as a literary unit: Exploring the possibilities", *OTEs* 12 (1999) 515-535, B. HUWYLER, "Habakuk und seine Psalmen", *Prophetie und Psalmen.* FS K. Seybold (Hg. B. HUWYLER – H.-P. MATHYS – B. WEBER) (AOAT 280; Münster 2001) 231-259, v.a. 250-259, und B.Y. LEIGH, *A rhetorical and structural study of the Book of Habakkuk* (Golden Gate Baptist Theological Seminary 1992).

(5) Y. AVISHUR, *Studies in Hebrew and Ugaritic Psalms* (Jerusalem 1994) 133-142 und G.T.M. PRINSLOO, "Yahweh the warrior: An intertextual reading of Habakkuk 3", *OTEs* 14 (2001) 475-493. Letztere Studie geht von einem weiteren Begriff der Intertextualität aus, als er hier im Blick ist (s. 1).

(6) Vgl. R. LACHMANN, *Gedächtnis und Literatur* (Frankfurt a. M. 1990) 57, und B. TRIMPE, *Von der Schöpfung bis zur Zerstreuung.* Intertextuelle Interpretationen der biblischen Urgeschichte (Gen 1–11) (Osnabrücker Studien zur Jüdischen und Christlichen Bibel 1; Osnabrück 2000) 17-54, v.a. 39-42.

(7) M. PFISTER, "Konzepte der Intertextualität", *Intertextualität.* Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien (Hg. U. BROICH) (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35; Tübingen 1985) 1-30, bes. 26-30. Für die Analyse biblischer Texte wurden diese Kriterien z.B. schon von J. OESCH, "Intertextuelle Untersuchungen zum Bezug von Offb 21,1–22,5 auf alttestamentliche Prätexte", *Protokolle zur Bibel* 8 (1999) 41-74 angewandt.

(8) Pfisters drittes Kriterium ‚Autoreflexivität', das die Thematisierung von Intertextualität als Verfahren bezeichnet, dürfte in der Bibel – anders als in moderner oder postmoderner Literatur – kaum vorkommen.

- je stärker der Prätext thematisiert und nicht einfach nur verwendet wird[9] (Referentialität),
- je klarer der Autor die intertextuelle Referenz kommunikativ transparent gestaltet, d. h. je wahrscheinlicher er die Bekanntheit des Prätextes voraussetzen kann und je deutlicher er durch eine bewusste Markierung auf jenen verweist (Kommunikativität),
- je mehr mit dem übernommenen Textelement auch dessen strukturelle Funktion vom alten auf den neuen Kontext übertragen wird (Strukturalität),
- je prägnanter die sprachliche Gestalt des intertextuellen Verweises ist (Selektivität) und
- je "stärker der ursprüngliche und der neue Zusammenhang in semantischer und ideologischer Spannung zueinander stehen"[10] (Dialogizität).

Zusätzlich sind quantitative Kriterien zu berücksichtigen, nämlich "zum einen die Dichte und Häufigkeit der intertextuellen Bezüge, zum anderen die Zahl und Streubreite der ins Spiel gebrachten Prätexte"[11].

Bei der Untersuchung kanonischer Texte kann die Selektivität intertextueller Beziehungen durch die Konkordanzstatistik verifiziert werden[12]: Je geringer die Häufigkeit verbindender Textelemente und je größer ihr Umfang, umso höher ist die Wahrscheinlichkeit bewusster Einzeltextreferenz. Höchste intertextuelle Relevanz besitzen daher prägnante sprachliche Ausdrücke bzw. Wendungen, die nur an zwei Stellen auftreten. Solche Fälle sind hier mit Georg Fischer als 'exklusive Verbindungen' bezeichnet[13]. Anders als in Werken der Gegenwartsliteratur stellt sich bei biblischen Texten (besonders innerhalb des Alten Testaments) häufig die Frage nach der Richtung der Abhängigkeit bzw. Bezugnahme. Hier können die Kriterien Referentialität, Kommunikativität und Dialogizität zu einer Klärung beitragen.

2. *Hab 3 als Kontrasttext zu Dtn 33; 2 Sam 22 // Ps 18*

Anhand der dargestellten Kriterien analysiere ich die intertextuellen Verbindungen zwischen Hab 3 und Dtn 33 bzw. 2 Sam 22, was bisher erst in Ansätzen geschah[14].

Der Mosesegen Dtn 33 ist gemeinsam mit dem Moselied Dtn 32 in poetischer Verdichtung als theologischer Vermächtnistext gestaltet[15],

[9] Zugrunde liegt die "linguistische Unterscheidung von *use* und *mention* bzw. *refer to*" (PFISTER, "Konzepte", 28).

[10] PFISTER, "Konzepte", 29.

[11] PFISTER, "Konzepte", 30.

[12] Dies gilt freilich nur in eingeschränktem Maße, da uns viele für die biblischen Autoren zeitgenössische Texte nicht mehr zugänglich sind.

[13] Als exemplarische Durchführung s. G. FISCHER, *Das Trostbüchlein.* Text, Komposition und Theologie von Jer 30–31 (SBB 26; Stuttgart 1993) 186-224.

[14] AVISHUR, *Studies,* 133-142, bes. 132-133, und ANDERSEN, *Habakkuk,* 300-301, 330.

[15] Literarisch und thematisch sind beide Dichtungen aufeinander bezogen – vgl. S. BEYERLE, *Der Mosesegen im Deuteronomium* (BZAW 250; Berlin 1997) 285-288. AVISHUR, *Studies,* 138-139, nimmt eine direkte Bezugnahme von Hab 3,10.11b-14a auf Dtn 32,40-43 an, was aber wegen der allzu unterschiedlichen kontextuellen Verortung der parallelen Motive nicht überzeugen kann.

dessen zentrale Segenssprüche Dtn 33,6-25 (anders als im Paralleltext Gen 49,3-27) durch die hymnischen Stücke Dtn 33,2-5.26-29 gerahmt sind. Am Beginn stehen Sinaitheophanie und Toragabe (VV. 1.4), zum Ende Rettungstheophanie und sicheres Wohnen im Land (VV. 26-29). Beide Dimensionen der Vergegenwärtigung Gottes bilden den tragenden Rahmen des Stämmesegens. Die äußersten Eckformulierungen dieses Rahmens in Dtn 33,2.29 wiederum weisen jeweils exklusive Verbindungen zu Hab 3,3.19 auf:

	exklusive Verbindung	verstärkende Parallelen
Dtn 33,2 – Hab 3,3	הר(-)פארן	Präp. מן, Gottes Kommen (בוא) als erste Verbalaussage des Verses
Dtn 33,29 – Hab 3,19	על + במה + דרך([16])	במה Pl. mit Pronominalsuffix

Mit Exklusivität und Umfang der Beziehungen ist hohe Selektivität gegeben. Besonders signifikant aber ist die Strukturalität der Verbindungen. Dtn 33,2; Hab 3,3 stehen jeweils themasetzend zu Beginn eines größeren Textabschnittes und Dtn 33,29; Hab 3,19 bilden in beiden Texten das Schlussmotiv. Inhaltlich gewinnt dies noch im Blick auf das räumliche Gesamtkonzept beider Texte an Bedeutung, das sich im Sinn eines Abstieg-Aufstieg-Schemas verstehen lässt. Die Theophanie vom Berg Paran her zielt jeweils hin zum sicheren Stehen der befreiten Person "auf Höhen" (על במות).

Bewusste literarische Anspielung scheint im ganzen höchst wahrscheinlich. Welcher Text aber lag dem anderen vor? Zunächst deutet sich Hab 3 durch seine innere referentielle Struktur als rezipierender Text an: Indem die Wahrnehmung des Beters mit "ich habe gehört" (שמעתי) + Verb des Fürchtens eine Inklusion zwischen V. 2ab und V. 16 bildet und sich so wie die Bitten V. 2d-e auf die Theophanie VV. 3-15 bezieht, ist letztere als "Text im Text" hervorgehoben([17]). Durch diese sublime, aber intensive Form der Referentialität wird der Leser bzw. Hörer auf den intertextuellen Verweis vorbereitet, den der markante Beginn von V. 3 mit sich bringt. Zudem ist für Dtn 33 in späterer Zeit ein hoher Bekanntheitsgrad und identitätsstiftende Funktion anzunehmen, was als Faktor für die Kommunikativität starke Eignung als Prätext mit sich bringt. Die Dialogizität der Bezugnahme zeigt sich schließlich in den Differenzen zwischen beiden Texten: Im Detail gestaltet Hab 3,3 das einleitende Trikolon aus Dtn 33,2 zu einem Bikolon um. Statt des einen Subjektes יהוה verwendet Habakuk die Epitheta אלוה und קדוש([18]), statt der beiden ersten Herkunftsangaben מסיני und משעיר allgemeiner und zusammenfassend מתימן. Von den drei Verben בא, זרח und הופיע

([16]) Die Formulierung ודרך על־במתי ארץ/ים (Am 4,13; Mi 1,3; Ijob 9,8) zeigt zwar denselben Wortbestand, unterscheidet sich aber wesentlich hinsichtlich Wortfolge, Formenbildung und Bedeutung.

([17]) Zur Struktur von Hab 3 s. W. RUDOLPH, *Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja* (KAT 13,3; Gütersloh 1975) 239-248, und mit ausgezeichneter graphischer Darstellung ANDERSEN, *Habakkuk* 261.

([18]) Die Verwendung der Gottesbezeichnungen יהוה, אלוה und קדוש in Hab 3,2-3 verbindet die Stelle stark mit Hab 1,11f. אלוה und קדוש begegnen einzeln hauptsächlich bei Jesaja und Ijob, gemeinsam sonst nur in Ijob 6,9f, wodurch sich diese Gottesbezeichnungen im alttestamentlichen Kontext gerade nicht als "ancient names for God" erweisen (gegen ANDERSEN, *Habakkuk*, 289).

übernimmt Hab 3,3 — ebenfalls zusammenfassend — nur בוא, jedoch in Präformativkonjugation. Sowohl die Vermeidung des Stichwortes "Sinai", als auch die Verwendung der Präformativkonjugation umgehen die Exodusreminiszenz zugunsten einer neuen, präsentischen Theophanie "inmitten der Jahre" (V. 2). Nicht dass Gott gekommen ist, steht hier im Zentrum des Interesses, sondern dass er kommen soll und wird. Die martialische und eroberungsgewisse Schlussaussage von Dtn 33,29 "und du [sc. Israel] wirst auf ihre [sc. der Feinde] Höhen treten" akzentuiert Hab 3,19 wesentlich bescheidener auf das Handeln Gottes und die Sicherheit des Sprechers um: "Und auf meine Höhen wird er [sc. Gott] mich [sc. den paradigmatischen Beter] treten lassen". Im Gesamttext kommt es zur Verschiebung vom Segen ברכה hin zum Gebet תפלה (jeweils V. 1): Während die Theophanie den tragenden Rahmen von Dtn 33 bildet, in dessen Zentrum der Stämmesegen steht, rückt in Hab 3 die Theophanie in die Mitte, gerahmt von Gebetsteilen. Hier erschließt sich die Gesamtintention der intertextuellen Referenz. Hab 3 nimmt den klassischen theologischen Konsolidierungstext Dtn 33 auf, um ihn in der Situation völlig ausbleibenden Segens zu einem Text theologischer Krisenbewältigung umzugestalten. Eine neue Theophanie gilt es zu erflehen (Hab 3,2), um das Gottesvolk dem völligen Untergang zu entreißen (V. 13) und mit friedfertigeren Ansprüchen eine neue Identität zu gewinnen (V. 19)([19]).

Ähnlich gestaltet sich das Verhältnis von Hab 3 zu dem zweiten hier zu behandelnden Text. Der komplexe Psalm 2 Sam 22 wird von der theophanischen Rettung (VV. 5-20) und dem kriegerischen Sieg (VV. 33-46) des königlichen Beters beherrscht; beide gründen in dessen zentral behandelter, reinen Gottesbeziehung (VV. 21-30) und rufen sowohl im theologischen Fokus VV. 31-32 als auch im inneren Rahmen VV. 2-4.47-50 Bekenntnis und Lob hervor([20]).

Die literarische Verbindung unseres Interesses besteht zwischen Hab 3,19b-c und 2 Sam 22,34. Die beiden Verse sind — abgesehen von den beiden nur bedeutungsähnlichen Verbalwurzeln([21]) — wortgleich: "Er setzte/ist ähnlich machend [וישם bzw. משוה] meine Füße wie Hindinnen und auf meine Höhen lässt er mich schreiten/treten [ידרכני bzw. יעמדני]". Die exklusive Verbindung durch den Vergleich "meine Füße wie Hindinnen" und der Gesamtumfang der Parallele bedingen hohe Selektivität([22]). Wenn auch die Tatsache der intertextuellen Bezugnahme kaum in Zweifel zu ziehen ist, stellt sich wiederum die Frage nach der Richtung der Abhängigkeit. Da 2 Sam 22,1-51; 23,1-7 — vergleichbar mit Dtn 32; 33 — als Vermächtnistexte

([19]) Eine ähnliche Tendenz zur Aktualisierung scheint Hab 3 gegenüber Ps 44 einzunehmen: Hab 3 teilt mit Ps 44 als einzigem Text des Psalters den Beginn mit Gottesanrede und folgendem Bericht dessen, was über Gott gehört worden war (zum "genre of lament psalms which quote hymns" vgl. AVISHUR, *Studies*, 113). Während aber Ps 44 eine vergangene (VV. 3-9) und die gegenwärtige Situation (VV. 10-23) berichtet, um erst dann den Rettungsimperativ zu formulieren (VV. 24-27), setzt Hab 3,2 schon imperativisch ein und macht so den Bericht VV. 3-15 gleichzeitig zum Gegenstand der Bitte um Rettung.

([20]) Der äußere Rahmen VV. 1.51 gewährleistet die davidische Situierung des Textes.

([21]) In der textkritischen Frage des Suffixes von רגל ist mit dem Qere der Masora und Ps 18,34 für רגלי (gegen רגליו) zu entscheiden.

([22]) Zusätzlich verbindet Hab 3,19a יהוה אדני חילי mit 2 Sam 22,33 האל מעוזי חיל.

Davids figurieren([23]), ist für diese Dichtungen ähnlich hohe diskursive Relevanz vorauszusetzen, was durch die Parallelüberlieferung von 2 Sam 22 in Ps 18 noch deutlicher wird. Dass darin der Prätext anzunehmen ist, zeigt sich aber vor allem an der kontextuell wesentlich homogeneren und daher wohl ursprünglicheren Einbettung des parallelen Stichos hier: Die VV. 33-46 sind thematisch verbunden — der Beter besingt seine Zurüstung durch Gott zum Sieg gegen Feinde. Dazu kommt die syntaktisch parallele Gestaltung der VV. 33-35([24]) und die motivliche Fortsetzung von "meine Füße" (רגלי V. 34) mit "meine Hände" und "meine Arme" (זרעתי/ידי) in V. 35. Dagegen bringt Hab 3,19 das einzige Waw-Imperfekt (וישם) neben V. 6 und die einzige Beschreibung des direkten Handelns Gottes am Beter innerhalb des Kapitels, was inhaltlich wie stilistisch einen spürbaren Wechsel bedeutet. Dieser Befund ist nicht als Anlass zur literarkritischen Scheidung, sondern viel eher als literarisches Mittel zur Markierung der Intertextualität zu werten([25]): Die Irritation durch die Besonderheiten des Stichos weckt beim Leser bzw. Hörer die Aufmerksamkeit dafür, dass das Textelement aus einem anderen Zusammenhang stammt, den er zu erinnern und mitzudeuten vermag([26]).

Welche konzeptionelle Logik aber verfolgt Hab 3 im "Dialog" mit 2 Sam 22? Während in 2 Sam 22 dem Bericht von der theophanischen Rettung (VV. 5-20) ein etwa gleich umfangreiches Siegeslied folgt (VV. 33-46), eröffnet die in Hab 3 voll ins Zentrum gesetzte Theophanie (VV. 3-15), welche die Wahrnehmung und das Befinden des Beters prägt und wandelt (VV. 2.16-18) nur den zaghaften Ausblick auf einen Zustand strategischer Sicherheit. V. 19 wählt dazu aus 2 Sam 22,33-46 den poetisch wohl schillerndsten V. 34, gleichzeitig den einzigen ohne klar militärisches Vokabular. Habakuk setzt trotz der beinahe wörtlichen Übernahme eines Stichos vollkommen neue Akzente: Nicht mehr der vollkommene König (2 Sam 22,21-30) hat sich über "sein Volk" und Fremdvölker zu behaupten (2 Sam 22,44), sondern nur der bittende und leidende Prophet (Hab 3,2.16) kann die Rettung des Volkes Gottes und seines Gesalbten (משיחו Hab 3,13, vgl. 2 Sam 22,51) herbeiführen.

Hab 3 spielt in den VV. 3.19 mit Dtn 33 und 2 Sam 22 auf die bedeutendsten Vermächtnistexte zweier Großgestalten Israels an. Die intertextuelle Bezugnahme überträgt gleichzeitig die Autorität und stellvertretende Funktion des paradigmatischen Propheten Mose([27]) und des

([23]) Vgl. E. ZENGER, "Mose/Moselied/Mosesegen/Moseschriften I. Altes Testament", *TRE* 23, 330-341, hier 338: "Die Abfolge ‚Lied' (Dtn 32) – ‚Segen' (Dtn 33) entspricht der Abfolge ‚Psalm Davids' (II Sam 22) – ‚letzte Worte Davids' (II Sam 23,1-7)".

([24]) Der erste Halbvers besteht jeweils aus einem Nominalsatz mit einem Gottesprädikat als Subjekt, der zweite aus einem Verbalsatz unter Beibehaltung des Subjektes.

([25]) S. dazu U. BROICH, "Formen der Markierung von Intertextualität", *Intertextualität* (Hg. U. BROICH) 31-47, hier 42.

([26]) Geht man von dieser Richtung der Abhängigkeit aus, ist auch die Veränderung der Verbalwurzeln zu begründen: דרך steht statt עמד um der Anspielung auf Dtn 33,29 willen (vgl. oben); die Variation von משה zu ישם schafft eine kontextuelle Verbindung zu Hab 2,9. Dort ist שים ebenso mit Metaphorik aus der Tierwelt ("Nest", vgl. "Füße wie Hirschen" 3,19) und dem strategischen Motiv "Höhe" (מרום, vgl. במה 3,19) verbunden. Der durch Gott erhöhte Beter aus Hab 3,19 erscheint so als positives Gegenteil des Frevlers aus 2,9, der selbst "... sein Nest in die Höhe setzt".

([27]) Als Maßstab der Prophetie erscheint Mose in Dtn 18,15-22; 34,10-12, zudem

psalmodierenden Königs David auf die Gestalt Habakuks. Gleichzeitig kehrt sie durch feinfühlige Veränderungen die martialisch-ideologischen Anklänge beider Referenztexte zu bescheidener Hoffnung auf Sicherheit um([28]).

3. *Hab 3 als Zieltext des Habakukbuches*

Hab 3 nimmt aufgrund der eigenen Überschrift V. 1 und seiner besonderen Gestalt gegenüber den ersten beiden Kapiteln eine relativ eigenständige Position ein([29]). Gleichzeitig ist der Psalm mit dem vorangehenden Text auf vielfältige Weise verbunden und erfüllt eine komplexe Funktion im Buchzusammenhang. Hier scheint mir zunächst das Verhältnis der Theophanie Hab 3,3-15 zum in Hab 1,5-11 angekündigten Angriff der Chaldäer von besonderem Interesse. Auch letztere Stelle ist nur von einigen intertextuellen Gesichtspunkten her gut verständlich, die ich deshalb zuerst darstelle.

Die stark emphatische([30]) Redeeinleitung Hab 1,5 "Hört in den Völkern und schaut..." zeigt große Ähnlichkeiten zu Jes 52,15–53,1([31]) und Ps 44,2([32]). Jeweils könnte es sich um invertierte Bezugnahmen handeln([33]), wobei die Inversion im ersten Fall gedoppelt erscheint:

Jes 52,15–53,1	מי האמין → אשר לא־ספר להם ראו → גוים
Hab 1,5	לא תאמינו כי יספר → ראו בגוים
Ps 44,2	פעל פעלת בימיהם → אבותינו ספרו־לנו
Hab 1,5	כי־פעל פעל בימיכם לא תאמינו כי יספר

Während aber in beiden Vergleichstexten erfreuliche "Mitteilungen" (ספר) folgen (Jes 53,2-12 bzw. Ps 44,3-9), bringt Hab 1,6-11 eine Gerichtsansage. Die themasetzende Wendung הנני + Part. hat bei etwa 125 Vorkommen im Tanach nur fünf Mal (Gen 41,17; Num 24,14; Jer 40,10; 42,4; Dan 8,19) nicht Gott zum Subjekt. Spätestens hier wird dem Hörer

---

durch seine Autorität als "Zeuge für Jahwe"; s. G. FISCHER, "Das Mosebild der hebräischen Bibel", *Mose*. Ägypten und das Alte Testament (Hg. E. OTTO) (SBS 189; Stuttgart 2000) 84-121, bes. 91-94, 101-104.

([28]) Die Bezugnahmen auf jene zwei gegen Ende großer Textkorpora stehenden Dichtungen scheinen auch Nachdruck auf die Abschlussfunktion von Hab 3 zu legen.

([29]) Hab 1–2 ist nach dem Kriterium der Kommunikationsentwicklung gemäß der Kapitelgrenzen in zwei größere Einheiten strukturiert. Hab 1 besteht aus der Überschrift V. 1 und dem (fiktiven) Dialog VV. 2-4.5-11.12-17, Hab 2 aus dem Monolog V. 1 und der Antwort JHWHs VV. 2-20, welche die Wehe-Worte VV. 6b-20 in Zitatform einschließt. Vgl. ANDERSEN, *Habakkuk*, 15, und mit gewichtiger Argumentation PRINSLOO, "Reading", 520-526.

([30]) Siehe besonders die climax ad maius innerhalb der ersten vier Verben (LEIGH, *Habakkuk*, 96-98).

([31]) Beide Texte betonen die Unglaublichkeit (אמן hi.) von Erzähltem (ספר pu.), das doch in Völkern (גוים) gesehen (ראה) werden soll.

([32]) Die etymologische Konstruktion mit פעל verbindet die Stellen exklusiv, zusätzlich die Wurzeln יום und ספר.

([33]) Vgl. P.C. BEENTJES, "Discovering a new path of intertextuality: Inverted quotations and their dynamics", *Literary structure and rhetorical strategies in the Hebrew Bible* (Hg. L.J. REGT – J. WAARD – J.P. FOKKELMAN) (Assen 1996) 31-50.

deutlich, dass Hab 1,5-11 — nicht explizit einem Sprecher zugeordnet — in Form einer prophetischen Gottesrede gestaltet ist. Die folgende Ankündigung der Erhebung der Chaldäer über die Adressaten zeigt starke Verbindungen mit Jer 5,15-17 ([34]): Zu den nominalen Aussagen über das Volk mit vorangestelltem הנני (ה)גוי bzw. nachgestelltem הוא Jer 5,15 // Hab 1,6-7 kommen die thematisch parallel verwendeten Worte אכל (Jer 5,17 // Hab 1,8) und מבצר (Jer 5,17 // Hab 1,10), wodurch die Verbindung im ganzen hohe Selektivität und Strukturalität erhält:

Jer 5,15-17	Hab 1,6-8
הנני מביא עליכם	כי־הנני מקים את־הכשדים
גוי ממרחק... גוי איתן הוא גוי מעולם הוא	הגוי המר והנמהר... אים ונורא הוא
... ואכל ←	... לאכול ←

Weitere Momente von Hab 1,8 weisen nach Jer 4–5 und verstärken damit die literarische Beziehung quantitativ ([35]):

Hab 1,8a // Jer 4,13	קלל + סוס exklusiv (קלו מנשרים סוסיו vgl. ...וקלו מנמרים סוסיו כנשר)
Hab 1,8ab // Jer 5,6	נמר + זאב (sonst nur noch Jes 11,6)
Hab 1,8d // Jer 4,16	באים מארך המרחק vgl. מרחוק יבאו (verbindet schwach)

Dass sich dabei Habakuk auf Jeremia bezieht und nicht umgekehrt, geht aus den Unterschieden beider Texte hervor (Dialogizität): Erstens aktualisiert Hab 1,5 בימיכם "in euren Tagen" Jer 5,18 בימים ההמה "in jenen Tagen", zweitens verzerrt und extremisiert er die Passage aus Jeremia: Hab 1,7 besingt die Chaldäer in theologisch-hymnischer Form ([36]) und ideologisiert ihre Gewalttätigkeit als Gerechtigkeit ([37]). Zuletzt bestätigt der Zielvers Hab 1,11 mit "seine Kraft ist sein Gott" feierlich die Selbstvergötzung jener Nation. All das steht inhaltlich im Widerspruch zum implizit anzunehmenden, göttlichen Sprecher. Deshalb deute ich die intertextuelle Bezugnahme als Ironisierung([38]),

([34]) Die gesamte Formulierung הנני + Part. + Erhebung eines Volkes über ein anderes begegnet in den prophetischen Büchern mehrfach. Während sich Jes 13,17; Jer 49,5; Ez 25,4; 26,7 innerhalb von Völkersprüchen jeweils gegen jene Fremdvölker richten, adressieren Jer 5,15 u.a.; Ez 23,22; Am 6,14 Israel bzw. Jerusalem. Wörtlich decken sich dabei die einleitenden Worte in Am 6,14 und Hab 1,6 כי־הנני מקים, wo die Verbindung aber im gesamten weniger stark ist als zu Jer 5,15-17.

([35]) Zusätzliche Stichwortverbindungen bestehen durch תמה - יום (Hab 1,5 // Jer 4,9), פרש (Hab 1,8 // Jer 4,29), מלך (Hab 1,10 // Jer 4,9) und רוח (Hab 1,11 // Jer 4,11).

([36]) Der Ausdruck Hab 1,7 נורא הוא ist prominente JHWH-Prädikation (sonst nur Ex 34,10; Ps 96,4; 1 Chr 16,25); auch die Prädikation zweier durch ו verbundener Nomina mit nachgestelltem הוא (אים ונורא הוא Hab 1,7) wird sonst nur für theologische Kontexte verwendet: Ex 34,6; Dtn 32,4; Ps 33,20; 86,15; 103,8; 111,4; 112,4; 115,9-11; 145,8; Joel 2,13; Jon 4,2; Neh 9,17; Sach 9,9; 2 Chr 30,9.

([37]) Die Wendung משפח + יצא Hab 1,7 und חמס V. 9 sind die einzigen Wiederaufnahmen in VV. 6-11 aus der Klage VV. 2-4. War dort Gewalttat und Ausbleiben bzw. Verdrehen des Rechtes beklagt worden, soll nun paradoxerweise das "zur Gewalttat" kommende Volk "sein Recht" bringen.

([38]) Schon bei K. Elliger, *Die Propheten: Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi* (ATD 25; Göttingen ⁶1967) 29-31 und W. Rudolph, *Micha*, 206-208, deutet sich eine Interpretation der Passage als Ironie an. Letzterer sieht hier auch den Unterschied zu Jeremia (S. 208).

wobei Hab 1,5-11 nicht als authentische, sondern als literarisch fingierte JHWH-Rede erscheint([39]): Hab 1,6-11 greift mit dem Stichwort כשדים jenes zentrale Thema des Jeremiabuches([40]) auf, spielt im Folgenden mit auffälligen Formulierungen die expositionsartigen Feindbeschreibungen Jer 4,13; 5,15-17 ein und gestaltet sie in Form eines "Völkerspruches" gegen Juda bzw. Israel und die Nachbarvölker nach jeremianischem Vorbild aus([41]). Dabei verkehrt Habakuk die jeremianische Gerichtstheologie bitter ironisch zur Antitheologie, um sich mit der provokativen Thematik der feindlichen Haltung JHWHs bei Jeremia([42]) kritisch auseinanderzusetzen. Dies geschieht des weiteren auch in Hab 1,12-17 durch teilweise Bestätigung (V. 12 "JHWH, du hast sie zum Gericht eingesetzt"), aber auch klagendes Hinterfragen des Paradoxons eines gerechten Gottes, der gleichzeitig durch ungerechte Menschen bestraft (VV. 13-14).

Vor diesem Hintergrund ist Prinsloos Aufweis einer "antithetic relationship"([43]) zwischen Hab 1 und 3 zu unterstreichen: Die Theophanie von Süden (3,3-15) inszeniert die geographische und strategische Komplementärbewegung gegen die von Norden her anrückenden Chaldäer (1,6-11). Während JHWH in Kap. 2 sprachlich Antwort auf die Fragen aus Kap. 1 gibt, reagiert er auf das dort angekündigte Geschehen machtvoll durch die Theophanie 3,3-15. So vollbringt er die in 1,2 erflehte Befreiung (תושיע 1,2 → לישע 3,14 im Gegensatz zu למשפט 1,12) vor dem jubelnden (1,15; 3,14) und zum Fressen kommenden (לאכל/לאכול 1,8; 3,14, vgl. 1,13.16) Gottlosen (רשע 1,4.13; 3,13)([44]). Während die Antitheologie von 1,5-11 depressive Klage zur Folge hat (1,12-17), führt 3,3-15 den Beter zum Jubel (3,16-19).

Auch hinsichtlich Hab 2 ist Kap. 3 als Zieltext gestaltet: Es kann als

([39]) Dafür spricht zusätzlich die kommunikative Unstimmigkeit der Passage: Auf die Klage des Propheten Hab 1,2-4 hin richtet sich der nicht näher bezeichnete Sprecher an eine Adressatengruppe "in den Völkern" (בגוים, vgl. PRINSLOO, "Reading", 521-522). Der fingierten JHWH-Rede Hab 1,5-11 steht die authentische Antwort JHWHs Hab 2,2b-20 gegenüber, die mit ויענני יהוה ויאמר 2,2a als solche eingeleitet ist, und die jener selbst durch Schriftlichkeit und Gewissheit bekräftigt (2,2b-3).

([40]) Bei Jeremia finden sich 46 von 80 Vorkommen des Wortes כשדים im Tanach. Der Name begegnet erst ab Jer 21,4, die Thematik klingt aber schon ab Jer 1,13-16 an.

([41]) B. HUWYLER, *Jeremia und die Völker*. Untersuchungen zu den Völkersprüchen in Jeremia 46–49 (Forschungen zum Alten Testament 20; Tübingen 1997), 300-304 zeigt die Ähnlichkeit zwischen den gegen Israel gerichteten "Gedichten über den ‚Feind aus dem Norden'" und den Völkersprüchen bei Jeremia. Er hält zudem die Umzingelung Judas durch die chaldäischen Eroberungen in umliegenden Ländern für die "Pointe der Völkersprüche" (ebd. 323).

([42]) HUWYLER, *Jeremia* 278-285, 284 spricht von einer "starke[n], in fast allen Gedichten und Sprüchen nachweisbare[n], beinahe pedantisch wirkende[n] Betonung, daß JHWH der eigentliche Feind ist, der gegen die Völker Krieg führt".

([43]) PRINSLOO, "Reading", 528.

([44]) Zum Problem der Identität des רשע bei Hab vgl. G.T.M. PRINSLOO, "Die identifikasie van die goddelose in Habakuk: 'n literêre benadering", *Tydskrif vir Semitistiek/Journal for Semitics* 1 (1989) 88-107: Die Rede vom Gottlosen hat in erster Linie theologisch-thematische Relevanz für das Gesamtbuch, seine Identität ist schillernd. Schon in Hab 1,4 kann sowohl v.a. (aufgrund der Stichworte תורה, משפט) die innerjudäische Gottlosigkeit gemeint sein, gleichzeitig aber die der Chaldäer, insofern sie erstere mitprovozieren, indem sie den Gerechten "einkreisen" (כתר, vgl. PRINSLOO, "Reading", 522: "It is the Chaldeans who cause the breakdown in social justice complained about in 1:2-4"). Die Stichwortverbindungen von Hab 3,14 zu 1,8.15-16 lassen schließen, dass hier in erster Linie der Feind von außen gemeint ist (gegen HUWYLER, "Habakuk", 256).

existentielle Realisierung der Gottesantwort 2,2-20 gelesen werden (s. unten), die 2,14 als Prolepse einlöst ([45]) und auf die dramaturgische Vorbereitung von 2,20 folgt.

Die finalisierende Funktion von Hab 3 wird schließlich vom theologischen Skopus des Habakukbuches her deutlich. Dessen zentrale Fragestellung einer theologischen Verhältnisbestimmung von intranationalem (innerhalb Juda/Israel) und internationalem Unrecht (von Seiten der Chaldäer) findet im Gesamtkonzept dialogisch-dramatische Inszenierung ([46]): Auf die erste Klage des Propheten über von Gott unbeantwortetes intranationales Unrecht (1,2-4) folgt die bitter ironische Verzerrung einer Theologie kollektiven, internationalen Gerichtes durch die Chaldäer (1,5-11). Gegen das darin enthaltene Paradoxon, ein kriegsverbrecherisch (1,15.17) und blasphemisch (1,16) handelndes Volk könne Werkzeug des gerechten Gottes sein, wendet sich die insistierende zweite Klage des Propheten (1,12-17). JHWHs Antwort 2,2-20 zielt auf eine radikal individualisierte Gerechtigkeitstheologie (2,4-5): Leben realisiere sich für den je Gerechten, Misslingen für den je Unaufrichtigen. Die im folgenden zitierten Wehe-Worte (2,6-20) falten dieses Prinzip aus, indem sie Motive intra- und internationalen Unrechts kombinieren ([47]) und kollektiv verurteilen. Im prophetischen Gebet Habakuks erfahren beide Aspekte der Gerechtigkeit ihre Synthese: Durch Vernichtung des verbrecherischen Angreifers zur Rettung des Volkes auf internationaler Ebene verwirklicht Gott für den paradigmatischen Einzelnen, den prophetischen Beter, Rettung und Freude.

In seiner historischen Verortung erscheint Habakuk weder als Vorgänger([48]), noch als gleichgesinnter Zeitgenosse ([49]), sondern als kritischer Nachfolger von Jeremia. Er ist nicht als theologisch minderwertiger Kultprophet zu disqualifizieren ([50]), sondern von seinem impliziten historischen Hintergrund her zu deuten und zu werten: In der Situation aufgrund akuter Feindbedrohung völlig zerstörter sozialer Identität ([51]) schafft Habakuk einen schriftgelehrten, poetisch kreativen und beeindruckend starken Text, um Hoffnung zu stiften.

*
* *

([45]) Der die Theophanie einleitende Vers Hab 3,3 nimmt wesentliche Motive von 2,14 in invertierter Reihenfolge wieder auf: Wurzel כסה, שמים vgl. klanglich כמים, הודו vgl. כבוד יהוה, תהלה vgl. דעת, Verbindung מלא + ארץ.

([46]) HUWYLER, "Habakuk", 250 spricht von "prophetischer Inszenierung".

([47]) Diese Deutungsmöglichkeit legt sich durch die jeweilige Dynamik der Wehe-Worte von einer eng fokussierenden, personalen Motivik (VV. 6-7.9.12.15-16.18-19) hin zu sehr weitem (internationalisierendem bzw. universalisierendem) Fokus (VV. 8.10.13-14.17.20) nahe. E. OTTO, "Die Theologie des Habakukbuches", *VT* 35 (1985) 274-295, bes. 283, deutet diesen Befund diachron und wertet "Hab. ii 5bβ, 6a, 8, 10bα, 13, 14, 17" als Teil einer "antibabylonischen Uminterpretation".

([48]) JEREMIAS, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels* (Neukirchen 1970) 89, vgl. HUWYLER, "Habakuk", 249, n. 58.

([49]) HUWYLER, "Habakuk", 253.

([50]) In diese Richtung geht JEREMIAS, *Kultprophetie*, 199.

([51]) Vgl. v.a. Hab 1,14-17; 3,14. Auch wird der Identitätsverlust im völligen Fehlen eines Eigennamens für das bedrängte Gottesvolk bei Habakuk sichtbar, was für die prophetischen Bücher einmalig ist.

Dieser Beitrag möchte anregen, die intertextuelle Untersuchung von Habakuk weiterzuverfolgen. Verweist etwa auch die Formulierung "schreibe auf die Tafeln" (2,2) eines als schriftgelehrten Propheten verstandenen Habakuk auf die Mosegestalt ([52])? Könnte der literarische Einfluss von Jer 4–5 in Hab 3 noch spürbar sein ([53])? Besonders das Verhältnis dieses Kapitels zu Ps 44; 77 sowie von V. 11 zu Jos 10,13 ([54]) verdienen eingehendere Bearbeitung. Damit sich in der Auslegungsgeschichte des Habakukbuches weiterhin spiegle, was dieser Text selbst propagiert: dialogisches Ringen um theologische Wahrheit.

Im Anger 198
A-6073 Sistrans

Dominik MARKL

SUMMARY

The investigation of intentional intertextual references carried out in this article is based on the criteria introduced by the Anglicist Manfred Pfister. I arrive at the conclusion that Hab 3 refers to preceding biblical texts: In vv. 3.19 the prophetic prayer alludes to Deut 33 and 2 Sam 22 in order to assume the function of authoritative vicarious prayer, while avoiding martial ideology. If one approaches the book as a whole, Hab 3 stands in antithetical relationship to Hab 1, especially due to the fact that the theophany constitutes a counterattack against the Chaldean offensive described in Hab 1,5-11. This latter text seems to be given the form of a bitter ironical parody of Jer 5,15-17.

([52]) Die Wendung mit Artikel ה(ו)חלחל־על + כתב begegnet sonst nur in Ex 34,1.28; Dtn 10,2.4; vgl. aber auch Jes 30,8; Jer 17,1; (Spr 3,3; 7,3).

([53]) Nur Hab 3,17 und Jer 5,17 kombinieren die Motive נפן, תאנה, שאן und בקר (vgl. AVISHUR, *Studies*, 197-198).

([54]) AVISHUR, *Studies*, 138-139.