

Zum Psalm des Habakuk

Autor(en): **Mowinckel, Sigmund**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **9 (1953)**

Heft 1

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878999>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Zum Psalm des Habakuk.

1.

Die Veranlassung dieser Bemerkungen ist der Aufsatz von W. F. Albright über dasselbe Thema in der Robinson-Festschrift.¹ In Anschluß an Cassuto's Nachweis der vielen phrasologischen und vorstellungsmäßigen Uebereinstimmungen des Psalms mit den Ugarittexten² hat Albright die These aufgestellt und zu erhärten gesucht, daß Hab. 3 aus vier Bruchstücken von sehr alten Gedichten zusammengestellt sei. Die vier Teile, in die der Psalm geteilt werden müsse — V. 2; V. 3—7; V. 8—15; V. 16—19 — «are of quite heterogeneous origin, though all were probably rearranged and in part reworded by the author». Der erste Teil «must come from a very ancient prayer for the prolongation of (a king's) life, on the order of the hymn to Ishtar praying for the Life of Ammiditana, cir. 1600 B. C.»; der zweite «was probably taken with little alteration from a very early Israelite poem on the theophany of Yahweh as exhibited in the south-east storm»; der dritte «now appears in the light of Ugaritic and other parallels as adapted from an early poem or poems of Canaanite origin, celebrating the triumph of Baal over Judge River, Prince Sea and Death, all apparently serving as variant names of a single primordial dragon of chaos . . . This part of the Psalm reflects the theophany of Yahweh in the north-west thunderstorm, with its torrents of water, which stands in sharp contrast to the disease-laden sirocco of Part II»; in der vorliegenden Form sei er relativ spät, aber nicht nachexilisch, wie die Erwähnung des davidischen Königs zeigt. Der vierte Teil endlich zeigte nichts Archaisches, noch weniger etwas Kanaanäisches, während er «strongly reminds one of the eighth-seventh century prophets» (l. c. S. 8 f.). — Zu welchem Zwecke Hab. diese alten Frag-

¹ Studies in Old Testament Prophecy, Presented to Professor Theodore H. Robinson by the Society for Old Testament Studies on his Sixty-fifth Birthday August 9th, 1946, Edinburgh 1950. S. 1-18: The Psalm of Habakkuk.

² U. Cassuto, Il capitolo 3 di Abaqui e i testi di Ras Samra, in Annuario di Studi Ebraici 1935-37, Roma, S. 9 ff.

mente zusammengestellt und teilweise überarbeitet habe, ob etwa zu seinem privaten Vergnügen, darüber äußert Albright sich nicht.

Ich stelle zunächst fest, wo Albright und ich übereinstimmen.³ Wir sind darüber einig, daß Habakuk der Zeit angehört, wo ihn die Tradition hingesetzt hat, und daß auch Kap. 3 von ihm stammt.⁴ Nur meine ich das Auftreten Hab.s etwas früher setzen zu müssen als Albright («between 605 and 589 B. C.»). Das Verständnis des Buches hängt von der Deutung von 1, 5—11 und 1, 12 b ab. 1, 5—11 redet von den Chaldäern. Die Frage ist, ob auch «der Frevler» in 1, 2—4 (und 12—17) auf die Chaldäer gehe, die Klage des Propheten dementsprechend von der chaldäischen Unterdrückung nach 606 rede. Wenn das der Fall wäre, müßte 1, 5—11 die Schilderung eines schon eingetretenen Ereignisses sein, oder aber eine Wiederholung einer früheren Prophetie, die dann hier beleuchten wollte, wie viel schlimmer die Chaldäer seien als man es früher erwartet hatte. 1, 5—11 hat aber alle formellen und inhaltlichen Zeichen einer Prophetie, s. z. B. die Drohformel in 1, 6; gegen die Auffassung des Stückes als wirkliche Prophetie finden sich keine ausschlaggebenden Gründe; man hat den bestimmten Eindruck, daß hier das Auftreten eines «neuen» Volkes geweissagt wird. Damit ist gegeben, daß der Unterdrücker in 1, 2—4 der Assyrer ist; Hab. weissagt das Auftreten der Chaldäer als die von Gott berufenen Rächer an den Assyrern. — Dann muß aber auch «der Frevler» 1, 12 ff. der Assyrer sein. Daß er in 1, 12 b nur als «er» genannt wird, entspricht sowohl dem andeutenden prophetischen Stil als der von der politischen Lage gebotenen Vorsicht. Auch der Assyrer war einmal von Jahwe als Organ der gerechten Züchtigung (מִשְׁפָּט) berufen, er hat aber die göttliche

³ S. mein Jesajadisiplene. Profetien fra Jesaja til Jeremia, Oslo 1926, S. 61 ff., 145 ff.; Det Gamle Testament, oversatt av S. Michelet, Sigmund Mowinckel og N. Messel, III, Oslo 1944, S. 707-717. Vgl. Psalmenstudien III. Kultprophetie und prophetische Psalmen, Kristiania (= Oslo) 1923, S. 27 ff. 109.

⁴ Es kann nur auf einseitig formaler Handhabung der Gattungsforschung beruhen, wenn immer noch H. Schmidt meint, daß Hab. 3 und ebenso 1, 2—4 + 12 f. «ursprünglich keine Beziehung zu dem Buche des Propheten Hab.» gehabt haben (Ein Psalm im Buche Habakuk, ZATW 62, 1949/50, S. 52 ff.); Hab. bewegt sich überhaupt in den Stilformen der Kultlyrik.

Vollmacht überschritten und sich als gewissenloser und gottloser Tyrann gezeigt; daher ist jetzt die Stunde der Rache gekommen. Hier zeigt sich Hab. als typischer Jesajaschüler der nationalreligiösen Richtung.⁵ Die historische Situation des Hab. ist somit: die Oberherrschaft des Assyrers besteht noch, und Juda leidet noch schwer darunter. Andererseits haben die Chaldäer sich schon auf der Arena gezeigt; von ihnen erhofft Hab. die Befreiung, und ihre göttliche Berufung dazu ist der Inhalt seiner Botschaft. Somit *nach* dem Tode Asurbani-pals 626 und der Errichtung des chaldäischen Reiches in Babylon 625, und sicher *vor* dem Fall Ninives 612 und wohl auch vor dem Anfang des Todeskampfes des assyrischen Reiches ca. 616. «Der Gesalbte» in 3, 13 ist somit König Josia. Von Strafworten an Juda findet sich bei Hab. nichts; in seinen Augen ist Juda das gerechte, zu Unrecht unterdrückte Volk Jahwes. Das zeigt wohl, daß er jedenfalls nach den Anfängen der josianischen Reformen, die nach Chr. 34, 3 ff. in das Jahr 629/8 anzusetzen sind, wirkte. Ob nach 622, ist weniger sicher.

Endlich scheinen Albright und ich auch darin übereinzustimmen, daß Hab. 3 ein *Psalm* ist. Das bedeutet aber für mich: ein wirklicher Kultpsalm, für kultische Verwendung gedichtet und im Kulte wenigstens bei einer bestimmten Gelegenheit verwendet. Das stimmt vollkommen damit überein, daß Habakuk einer der zünftigen Tempelpropheten in Jerusalem gewesen ist. Daß der Psalm tatsächlich bei einer kultischen Begehung verwendet worden ist, geht auch aus den unzweifelhaft liturgisch-kultischen Notizen in Ueberschrift und Unterschrift hervor, V. 1. 3. 9. 13. 19 c (עַל שְׁגִיגוֹת, סֵלָה, בְּבִנְיֹתַי, לְמִנְצֵחַ בְּבִנְיֹתַי)⁶; kein Mensch würde auf den Gedanken gekommen sein, diese liturgische Anweisung nur zwecks Mystifizierung des Lesers anzubringen.

Bei einem Psalm, von einem Tempelpropheten gedichtet, müssen wir im voraus erwarten, daß er Mischungen von Psalmenstil und prophetischem Stil, von Gedanken der Kultlyrik und Gedanken der Propheten aufweist. Daß das sich auch im Wortschatze abspiegelt, hat Humbert überzeugend nachgewie-

⁵ S. mein Jesajadisiplene, S. 46 ff.

⁶ Zur liturgischen Art dieser termini technici s. meine Psalmenstudien IV. Die technischen Termini in den Psalmenüberschriften, 1923. Ueber die Deutung im einzelnen mag man streiten.

sen.⁷ Das hat seine Analogie in den Aussagen, in denen die Propheten Formen der Psalmdichtung als Einkleidung ihrer Botschaft benutzen, wie es besonders bei Jeremia, oft aber auch bei Deuterocesaja der Fall ist.⁸ Auf die Frage, die sowohl in meinen oben genannten Arbeiten als in Humberts Buch behandelt ist, nämlich inwieweit das ganze Buch Habakuk nach dem Muster einer Kultliturgie aufgebaut sei, und ob der Psalm in einer höheren kult-funktionellen Verbindung mit den vorhergehenden Kapiteln stehe, brauche ich hier nicht einzugehen; der Psalm ist ein organisches Ganzes für sich und kann als solches behandelt werden. Nur muß man dessen eingedenk sein, daß er als tatsächlicher verwendeter Kultpsalm eines Tempelpropheten in einer aktuellen geschichtlichen Situation sowohl von der Botschaft des Propheten als von den religiösen Bedürfnissen der Gemeinde eben in jener geschichtlichen Situation geprägt sein wird.

Worin ich aber von Albright unbedingt Abstand nehmen muß, ist seine These, daß der Psalm von dem Propheten aus älteren Bruchstücken zusammengeflickt sei. Er ist vielmehr ein organisches Ganzes, mit klarem Gedankenzusammenhang und zu einem klaren kultischen Zweck gedichtet. Albright's Auffassung hängt methodisch zusammen mit einer anderen ähnlichen Zerstückelung, nämlich seinem Versuch, Ps. 68 nicht als ein in sich geschlossenes Werk eines Dichters, sondern als ein «Inhaltsverzeichnis» über 30—33 verschiedene Lieder, die hier nach ihren Anfangszeilen «katalogisiert» seien, zu nehmen.⁹ Ich werde an anderer Stelle zeigen, daß auch diese Hypothese ganz unhaltbar und unbegründet ist.

Die methodische Voraussetzung für Albrights Auffassung ist in diesen beiden Fällen, daß, wo unzweideutige «Kanaanis-

⁷ P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, Neuchâtel 1944, S. 204—245.

⁸ Vgl. die musterhafte Untersuchung von W. Baumgartner, *Die Klagedichte des Jeremia* (BZATW 32), Gießen 1917, und meinen Aufsatz in *Edda. Nordisk Tidsskrift for litteraturforskning* 26, 1926, S. 233 ff.: *Motiver og stilformer i profeten Jeremias diktning*; zu Deuterocesaja: *Psalmstudien II. Das Thronbesteigungsfest Jahwes und der Ursprung der Eschatologie*, Kristiania (Oslo) 1922, S. 195 ff.

⁹ W. F. Albright, *A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems* (Psalm LXVIII), in *Hebrew Union College Annals* XXIII, Cincinnati Oh. 1950/51, S. 1 ff.

men» vorstellungsmäßiger — d. h. meistens mythologischer —, phraseologischer und stilistischer Art vorliegen, auch Benutzung einer kanaanäischen, jedenfalls sehr alten literarischen Quelle vorliegen müsse. Eine zweite negative Voraussetzung ist, daß er die Methoden und Ergebnisse der gattungsgeschichtlichen und kultgeschichtlichen (funktionellen) Psalmenforschung nicht genügend beachtet. In keinem der genannten Aufsätze hat er versucht, die Gattung und die kultische Funktion der betreffenden Dichtung ausfindig zu machen, und das hat sich auch gerächt. — Wie wenig aber seine erste positive Voraussetzung Stich hält, geht daraus hervor, daß er selber zugibt, daß ausgesprochen «kanaanäische» mythologische Stoffe (und Formen) auch bei so späten «Verfassern» wie Deuterocesaja und Hiob vorliegen (Rahab, Leviathan, Drachen-Urmeerkampf usw.). Das erklärt sich eben daraus, daß wir es mit einer traditionellen Dichtersprache zu tun haben, die sich Jahrhunderte hindurch erhalten hat, weil sie eben vom Jahwismus geistig assimiliert worden ist. Die Israeliten haben ja den ganzen Psalmenstil von den Kanaanäern übernommen¹⁰; damit wird aber nicht die ganze Psalmdichtung frühisraelitisch.

Statt nach stil-, gattungs- und traditionsgeschichtlichen Gesichtspunkten zu arbeiten, scheint Albright mir immer noch mit den alten literarkritischen Methoden zu operieren, nach denen was altertümlich ist und insofern von mehr rationalisierten oder spiritualisierten Anschauungen im Kontext absteht, auch aus einer alten «Quelle» «abgeschrieben» sein müsse. Ich erinnere mich aber eines Wortes von Gunkel: «Die Welt besteht nun einmal nicht nur aus Leuten, die Bücher schreiben, und aus anderen, die sie wieder abschreiben.»

Von stilistischen Einzelheiten, die seine Hypothese stützen sollen, beruft Albright sich auf die dreireihige Periode¹¹ (tricolon) mit «stufenweisem Parallelismus» (climactic or repetitive parallelism), die in ugaritischen Texten häufig ist und nach Albright nur in den beiden «alten Triumphliedern», Ri. 5 und Ex. 15, und dazu «chiefly in archaic hymns in the Psalter, in

¹⁰ S. mein *Offersang og sangoffer. Salmediktningen i Bibelen*, Oslo 1951, Kap. XXI.

¹¹ «Reihe» und «Periode» als metrische Größen sind hier in Sievers' Sinne gebraucht.

two — angeblich auch sehr alten — passages in Canticles and in the Psalm of Habakkuk» vorkommt; daraus soll hervorgehen, daß Hab. 3 alte «kanaanäische» Liederbruchstücke benutzt habe.¹² Ich werde an anderer Stelle zeigen, daß seine Datierung des Psalms in Ex. 15 («substantially Mosaic») unhaltbar ist, und daß die von ihm als «archaic hymns» betrachteten Psalmen (29; 67; 68; 77; 92—96) sich so ziemlich auf die ganze vorexilische und frühnachexilische Periode verteilen, so daß auch hier seine Voraussetzung hinfällig ist.

2.

Wir wenden uns nun dem *Psalm des Habakuk* zu. Daß man dabei von Albrights philologischen Bemerkungen zu den Einzelheiten des Textes wie immer sehr vieles lernen kann, brauche ich nicht erst zu versichern; das habe ich dankbar hingenommen. — Zunächst einige *metrische* und *textkritische* Bemerkungen, die aber für das Hauptergebnis ohne Belang sind. Wenn man auf das die ganze hebräische Dichtung beherrschende Gesetz des Gedankenreimes (parallelismus membrorum) achtet — die beiden Reihen der Periode parallel, je zwei Perioden unter sich parallel, wenn auch nicht so straff durchgeführt wie bei den Reihen —, so scheint mir der Psalm aus 16 zweiperiodigen Strophen zu bestehen. — In *בְּקֶרֶב שָׁנִים חִיִּהוּ* und *בְּקֶרֶב שָׁנִים תּוֹדִיעַ* V. 2 sehe ich einfach zwei Varianten, bzw. eine Dittographie, wie nun auch *חִיִּהוּ* zu deuten oder zu emendieren ist, wie auch V. 15 nichts als eine fehlplacierte Doublette zu 8 b ist; das mag auf einer Unsicherheit in der mündlichen Ueberlieferung beruhen. Vor 11 b ist offenbar eine Periode ausgefallen, da der Plural des Verbes *יִהְיֶה לָּכִי* nicht auf Sonne und Mond zurückweisen kann, denn von diesem wird eben nicht gesagt, daß sie «gehen», sondern im Gegenteil, daß sie nicht hinausgehen: «der Mond bleibt stehen». In V. 19 vermißt man eine Parallelreihe zu a (b und c bilden einen «Parallelismus»). In V. 6—7 ist die metrische Gliederung unklar, s. unten. V. 10 a ist mit der vorhergehenden Reihe 9 c zu verbinden (*נִהְרָהּ* ≠ *הָרִים* *תִּבְקַע* ≠ *יְחִילוּ*, *הָרִים*, s. BHK³). V. 13 a, b gehört mit V. 12 zusam-

¹² Robinson-Festschrift S. 3 ff.

men, 13 c, d mit V. 14 a, b. V. 14 c, d gehören inhaltlich mit V. 16 zusammen und reden eben von dem Verhalten des «Volkes unserer Zerstreuung», müssen aber dann ihren Platz nach V. 16 haben. V. 17 e, f hängt logisch mit V. 17 a, b, c, d zusammen, fängt aber eine neue Strophe an, die mit der Antithese V. 18 fortgesetzt wird; dieser neue Gedanke wird dann in einer eigenen Schlußstrophe V. 19 weiter ausgeführt.¹³

Das Metrum ist das «übliche Maschalmetrum»: 4 + 4 grundsätzlich «jambische» evtl. synkopierte, evtl. auch «anapästisch» erweiterte «Füße».¹⁴

Der Psalm wird in der Ueberschrift eine «über» gewissen Klageriten — שִׁירוֹת שִׁינִיּוֹת hängt mit שִׁירוֹן Ps. 7, 1 und Akkad. *šegū* «Klagepsalm» zusammen — zu rezitierende תְּפִלָּה, d. h. ein «Bittgebet», genannt. Das ist auch richtig; er gehört als Ganzes zur Gattung der Klagepsalmen. Nach einer Erwähnung der (früheren) Machttaten Jahwes, V. 2 a, b, die der «Anrufung» am Anfang des Klagepsalms entspricht, folgt ein Gebet um Eingreifen, V. 2 c, d; daran schließt sich der erste hymnische Teil V. 3—15, der hier als ein breit ausgeführtes «Vertrauens- und Ehrmotiv» dient. Die Uebergangsstrophe V. 16 a, b, c, d leitet zu der «Klage» über, die in V. 14 c, d, 16 e, f mit einer indirekten Bitte, «ich warte» auf die Rache über unsere Feinde, eingeleitet wird und in V. 17 die schrecklichen Folgen des Treibens des Feindes schildert, die eigentliche «Klage». Mit der «Gewißheit der Erhörung» V. 18—19 endet der Psalm.¹⁵ Zum Aufbau des Ganzen sind zu vergleichen Ps. 9/10; 27; 40.

Der Beter ist ein Einzelner, s. das «ich» V. 2. 16. 18 f.; d. h. der Redende ist der Prophet Habakuk. Er redet aber als Ver-

¹³ Vgl. zu dieser Vorbereitung einer neuen Strophe mit einem relativ neuen Gedanken mittels einer antithetischen Schlußreihe, bzw. -periode in der vorhergehenden Strophe, den Bau in Ps. 1, 3—4, wo 4 a die einen antithetischen Gedankenreim bildende Parallelreihe zu 3 e ist. Der Psalm besteht aus 3 dreiperiodigen Strophen.

¹⁴ Zu meiner Auffassung der hebräischen Metrik verweise ich auf meinen Aufsatz in der Bertholet-Festschrift, Tübingen 1950, S. 379 ff. Im Prinzip, in der Ablehnung von Sievers, fällt sie mit derjenigen Hölschers (in der Budde-Festschrift) zusammen.

¹⁵ Zu diesen verschiedenen Momenten des Klagepsalms s. H. Gunkel, J. Begrich, Einleitung in die Psalmen, Göttingen 1933, S. 117 ff.; mein Offer-sang og sangoffer, S. 194 ff., 231 ff.

treter einer Mehrheit («wir» V. 14 c, d, 16 f), eben des «Volkes» Jahwes und seines «Gesalbten», V. 13. Der Dichter-Prophet tritt als Fürbeter des Volkes auf, was offenbar auch seiner Funktion bei der Feier, für die der Psalm bestimmt war, entsprechen hat. Das ist durchaus in Uebereinstimmung mit der amtlichen und kultischen Stellung des Propheten. Ein Prophet ist ein amtlicher Träger des Jahwewortes; er gehört zu dem organisierten Personal des Tempels, er ist ein Tempelprophet. Als solcher hat er seinen amtlichen Platz in den kultischen Ordnungen; es liegt ihm ob, an gewissen Stellen innerhalb der Liturgie das dort zu sprechende Wort von Jahwe zu verkünden.¹⁶ Dazu hat er auch im Kulte die Rolle des Fürbitters¹⁷, d. h. er vertritt die betende Gemeinde. Wir dürfen annehmen, daß auch wenn der König selber als oberster Kultleiter bei den großen Festen amtierte, es doch einer der Kultpropheten war, der jedenfalls gewisse der vom König zu sprechenden Worte und Gebete in seinem Namen sprach. Daß Hab. im Psalm als Vertreter der Gemeinde spricht, ist somit ganz normal. Der Inhalt des Gebets geht aber die ganze Gemeinde, das Volk an. Trotz der Ich-Form ist der Psalm ein Gemeindepssalm. Normal ist es auch, daß die schon in der als «Erhörungsmotiv» verwendeten Vision im ersten Teil des Psalms liegende Andeutung einer gnädigen göttlichen Antwort auf die Bitte (s. unten) von dem Kultpropheten verkündet wird; die Verkündigung der göttlichen Hilfszusage ist eben Sache des Kultpropheten.¹⁸ — Normal ist es endlich auch, daß ein Tempelprophet als Psalmdichter auftritt. Dasselbe hat Nahum

¹⁶ S. meine Psalmenstudien III. Kultprophetie und prophetische Psalmen; A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, Cardiff 1844; E. Würthwein, *Amos-Studien*, ZATW 62, 1949/50, S. 10 ff.

¹⁷ Daß die Fürbitte eben zum Amte des Nabi gehörte, hat besonders Würthwein betont, op. cit. S. 26 f.

¹⁸ S. besonders Psalmenstudien III. — Gunkel-Begriff gehen in der Einleitung einfach davon als selbstverständlich aus, daß diese Zusage z. B. nach dem Klagepsalm eines Leidenden vom amtierenden Priester gesprochen wurde, s. auch J. Begriff, *Das priesterliche Heilsorakel*, ZATW 52, 1939, S. 81 ff.; aber sowohl die im Psalter überlieferten «Orakel» als das von Begriff aus anderen Quellen ermittelte Material trägt durchaus prophetischen Stil und verrät prophetische Art, ist demnach als vom Kultpropheten — dessen Existenz Begriff freilich verneint, s. Einleitung S. 370 ff. — gesprochen zu denken; s. mein *Offersang og sangoffer* S. 321 f., 584 A. 39.

getan. Sowohl Jeremia als Deuterojesaja verraten die intimste Vertrautheit mit dem Psalmenstil. Zwischen den Tempelpropheten und den Tempelsängern und -Psalmdichtern haben nahe Beziehungen bestanden; es mag häufig vorgekommen sein, daß die beiden «Aemter» in einer Person vereinigt waren. Das erklärt auch den starken prophetischen Einschlag in den Psalmen.¹⁹ Formal betrachtet ein «individueller Klagepsalm», gehört er realiter zu den Volksklagepsalmen.²⁰ Er unterscheidet sich aber von diesen darin, daß in jenen gewöhnlich der König selber — jedenfalls der Form nach — als Vertreter auftritt; in unserem Psalm ist es der Prophet, was die Echtheit der Ueberlieferung in der Ueberschrift bestätigt.

3.

Der Psalm fängt mit der Aussage an, daß der Beter von Jahwes Werk *שְׁמוּעָה*, etwa «tradierte Kunde» (vgl. Ps. 48, 9), gehört und es auch selbst gesehen hat — 2 a, b *ל. רָאִיתִי ≠ שָׁמַעְתִּי*. Das ist ein Vertrauensmotiv, zugleich aber ein Appell, solches Werk auch jetzt zu tun. Daher die sich unmittelbar anschließende Bitte V. 2(c) d, e. Da das Werk somit dem Beter schon bekannt ist, kann die Bitte nicht darauf hinausgehen, es «kund zu tun»; demnach ist *תִּזְדַּע* (G) zu vokalisieren: Jahwe möge sich jetzt «zu erkennen geben», sich bekannt machen V. 2 d. Das tut er dadurch, daß er (wieder) sein «Werk» tut. Wenn man V. 2 c als Teil des ursprünglichen Textes meint beibehalten zu müssen, so drückt er denselben Sinn aus; behält man das *תִּזְדַּע*, so kann das Suffix selbstverständlich nicht auf einen im Vorhergehenden weder erwähnten noch angedeuteten König «nach der Weise Ammiditanas», sondern muß auf etwas schon Erwähntes zurückweisen, und das kann nichts anderes als *פְּעֻלָּתוֹ* sein. Das gilt auch, wenn der Dichter hier ein

¹⁹ S. meine Psalmenstudien VI. Die Psalmdichter 1924, S. 48 ff.; Offersang og sangoffer S. 308 ff., 355 f. Den prophetischen Einschlag als Beeinflussung von seiten der großen «Schriftpropheten» zu erklären (Gunkel-Begriff) ist meistens ganz abwegig.

²⁰ Daß es auch Volksklagepsalmen in Ich-Form gibt, haben Gunkel und Begriff in ihrer Einleitung nicht erkannt; eben weil sie zu stark an die rein formalen Kriterien gebunden waren, haben sie den Wahrheitskern in Smends «kollektivem Ich» verkannt. S. mein Offersang og sangoffer, S. 227 ff.

älteres Gedicht zitiert haben sollte; denn auch dann muß er sich dabei einen vernünftigen, d. h. mit dem Kontext stimmenden Gedanken gemacht haben. — Das Werk «lebendig machen» muß dann bedeuten, es wiederholen. Will man das nicht gelten lassen, so muß ein dem **תְּנַדַּע** paralleles Verb emendiert werden, etwa **תְּוִיֵּהוּ** (BHK³). — Worin Jahwes «Werk» besteht und wieder bestehen soll, wird in V. 2 e angedeutet: es ist ein Werk des «Erbarmens», des Sich-hilfreich-Zeigens, in dem «Zorn», **רִיב**, unter dem das Volk jetzt leidet. «Zorn» ist wohl hier Jahwes Zorn, der die letzte Ursache des Unglücks ist; über den Grund des Zorns reflektiert der Prophet nicht. Dieses Werk des Erbarmens wird Jahwe gebeten, **בְּקֶרֶב שָׁנִים** «mitten in den Jahren» zu tun. Dem Zusammenhange nach muß das so etwas wie «in Bälde» bedeuten. Von Eschatologie ist keine Rede. Die Vorstellung ist wohl die, daß Jahwe eigentlich ein bestimmtes Maß von Jahren für die Zeit des Zorns bestimmt hat, die er jetzt zu verkürzen gebeten wird; somit etwa: noch ehe die in Aussicht genommenen Unglücksjahre zu Ende gegangen sind; vgl. dazu die Bitte, Jahwe möge nicht den Leidenden «in der Mitte seiner Tage» wegreißen, Ps. 102, 25, oder die Drohung, daß der Frevler seine Habe schon «in der Mitte seiner Tage», d. h. der für ihn normal festgesetzten Tage, verlassen müsse, Jer. 17, 11. — Albrights Vokalisation **בְּקֶרֶב** «as the years advance» paßt weniger gut zum Kontext.

Das erbetene Werk Jahwes wird nun in den folgenden Strophen beschrieben. Mit dieser Beschreibung des Werkes, als sei es schon getan, kann der Dichter-Prophet anfangen, eben weil er es schon «gesehen» hat. Das muß auf ein visionäres Erlebnis gehen: er *hat* schon gesehen, wie Jahwe sich daran macht, sein Werk zu tun. Eben in dieser Beschreibung liegt ein Appell: wir dürfen unser Vertrauen darauf setzen, daß du auch tun wirst, was du den Propheten hast sehen lassen. Das gibt dem ganzen ersten Teil des Psalms den hymnisch-prophetischen Charakter.

Was der prophetische Sänger als bevorstehend gesehen hat, ist das «Kommen» Jahwes, sein Erscheinen von seiner Urheimat im fernen Süden aus — Teman und dem Parangebirge, entsprechend **שְׁעִיר** und Parangebirge in Dt. 33, 2, **שְׁעִיר** und

Edomgefilde Ri. 5, 4; hier die Gegend südlich von Juda, inkl. Sinaihalbinsel — woher er seit alten Tagen zu entscheidender Rettung seines Volkes zu kommen pflegte. Um sein Kommen zur Rettung handelt es sich auch hier, wie im Deboralied, in Ps. 68 und in dem recht alten, als Rahmen um den sog. Mose-segen benutzten Psalm Dt. 33, 2—5, 26—29. — Diese Vorstellung vom Kommen Jahwes, von seinen Heerscharen begleitet und von allen verheerenden Schrecken der Epiphanie umgeben, ist nun nicht nur mit Israels nationalen Kämpfen, wie in Ri. 5, verbunden, sondern auch mit dem Ideenkomplex des Neujahrsfestes. So kam er einst und «wurde König in Jeschūrūn», Dt. 33, so kommt er und wird mit dem Königshuldigungsruf יהוה מלך begrüßt, Ps. 97, so kommt er und zieht in feierlichem Festzug in seinen königlichen Palast, seinen Tempel hinein und bringt den Segen der kommenden Regenzeit mit, Ps. 68. Im Neujahrsfestmythus gehören aber beide Gedankenkomplexe zusammen: Chaoskampf, Besiegung der Urmeermächte, Neuschöpfung und Wiederbelebung der Natur («Schöpfungsmythus») schließen auch den virtuellen Sieg über alle Israels aktuelle und potentielle Feinde ein, wie es in Ps. 46 und 48 in einem einzelnen konkreten Bilde dargestellt ist und wie es immer wieder im Festdrama erlebt wurde («Völkerkampfmythus»).²¹ — Es ist dieses Bild, das in V. 3 ff. gezeichnet wird.

Betrachten wir zunächst dieses hymnische Bild V. 3—14 (15) für sich. Es handelt sich nicht um die alte Zeit, um die Ereignisse beim Exodus, an sich; die Perfekta, die mit Imperfekta und Impf. cons. wechseln, deuten keine Vorzeit an, nur die Tatsächlichkeit im Bewußtsein des Redenden. Es handelt sich um Aktuelles: Jahwe ist jetzt ausgezogen zur Hilfe seines Volkes und seines Gesalbten, V. 13. «Der Gesalbte» ist hier, wie (fast) immer im AT, der regierende König²², in casu der im Augenblicke der Vorführung des Gebets regierende König von Juda; die Not, aus der Jahwe zu retten kommt, ist die politische Not zur Zeit des Propheten Hab. In der Vision hat

²¹ S. meine Psalmenstudien II, besonders S. 45 ff.; Offersang og sangoffer, S. 118—191.

²² S. mein Han som kommer. Messiasforventningen i Det Gamle Testament og på Jesu tid, København 1951, S. 14 ff.

Hab. gesehen, wie «Gott kommt». «Eloah» ist wohl hier, wie in Hiob, als ein altertümlicher Name empfunden worden; zugleich liegt darin aber auch der Universalismus dieses Gottesbildes angedeutet. Das Attribut «der Heilige» drückt sein Wesen als «göttlich» schlechthin aus; auf der furchterregenden und verheerenden Machtbetätigung liegt hier der Akzent. Wie er jetzt erscheint, verdecken sein strahlender Glanz — הוד — und seine rühmensewerte Herrlichkeit — תהלה — den Himmel und «füllen die Erde», V. 3. Sein Erscheinen überstrahlt alles, was ist; nur der göttliche Glanz und was damit zusammenhängt ist sichtbar. — Das wird in den folgenden Strophen konkreter ausgemalt. Die Vorstellung hier ist offenbar die, daß er von Wolken umgeben, bzw. von Wolken getragen herankommt, vgl. Ps. 68, 5; 97, 2; 18, 10—13; wenn es daher in 4 c heißt, daß er «seine Macht» als seine Hülle setzt — für וְשָׁם ist selbstverständlich וְשָׁם zu punktieren —, so bezieht sich das auf eine konkrete Erscheinung der göttlichen Macht, nach den angegebenen Stellen die Gewitterwolke, ein festes Attribut der Theophanie, zugleich auch ein Zeugnis der Macht.²³ Wie auch sonst ist Jahwes Erscheinen in der Gewitterwolke von Lichtphänomenen begleitet, תהיה in 4 a bedeutet «betätigt sich» wie das Licht, wird als Licht vernehmbar; מִדְּרוֹ וּלְפָנָיו im folgenden sprechen aber dafür, daß auch in 4 a eine Ortsbestimmung gestanden hat, und daß daher תחתי statt תהיה zu lesen ist. Nicht Jahwe selber wird sichtbar; die ihn auf allen Seiten umgebenden Erscheinungen aber werden beschrieben. Der Glanz «unter ihm» ist wie das Licht schlechthin, zu «seinen beiden Seiten» gehen «Lichthörner» (קרניים)²⁴ aus. — In TM hat V. 4 nur drei Reihen (cola), dafür hat V. 6 fünf; von diesen spricht

²³ Eine Änderung in וְשָׁמָּה בְיוֹם עָזוֹ (Albright) ist unnötig, mag auch die so gewonnene Phrase sowohl biblische wie ugaritische Analogien haben. Der Zusammenhang handelt von den sichtbaren Erscheinungen, nicht von den Gefühlen.

²⁴ Albright will die übliche Bedeutung «Hörner» auch hier behalten, muß aber den ganzen Text umschreiben: וַיִּגָּח כְּאַבִּיר / תהיה קרניים מידות לו [יהוה]: «Yahweh attacked like a bull, Provided with tossing horns.» Auch für dieses Bild sind biblische und andere altorientalische Analogien vorhanden; der Angriff wird aber erst in V. 13f. beschrieben.

6 e noch von Jahwes Herankommen, während mit 6 a schon die Beschreibung der Wirkungen desselben angefangen hat; man darf demnach mit gutem Recht 6 e nach 4 c versetzen; die Fehlplacierung — in diesem Falle wohl eine Fehlerinnerung — haben die beiden עולם in 6 d und 6 e verschuldet. Wenn Jahwe jetzt umgeben von Wolken und Licht erscheint, so ist sein «Einhergehen» — הלכות als amplificativer Plural — wie in alten Tagen, wörtlich: «ein Einhergehen der Urzeit ist ihm». ²⁵ Hier wird also mit klaren Worten gesagt, daß es sich um eine Wiederholung des Erscheinens Jahwes in den alten Tagen handelt.

Zu Jahwes Begleitung gehören auch die von ihm mobilisierten dämonischen Schreckensgewalten: vor ihm schreitet die Seuche (דָּבָר), nach ihm folgt die Pest (רִשָּׁף), V. 5. Die Seuchen sind hier, wie wir sagen würden, «personifiziert»; was רִשָּׁף an betrifft, so liegt hier eine «Dämonisierung» des alten kanaanäischen Gewitter-, Kriegs- und Pestgottes vor. Kein Wunder, daß Jahwe bei seinem Anhalten — עָמַד ist logisch dem folgenden Satz untergeordnet — die Erde wanken machte — לַיָּמֵרָר (Albright; Ps. 46, 3, Arab. *mwr*) — und daß die Völker beim Anblick bebten, V. 6 a, b.

Damit sind die Wirkungen des Erscheinens Jahwes schon berührt; die nähere Schilderung folgt in der nächsten Strophe V. 6 c, d. 7 a, b. Die uralten Berge zerbersten, die Hügel der Urzeit sinken hin — die Attribute deuten auch hier an, daß es sich hier um die Wiederholung eines Ereignisses aus der Urzeit handelt, mag auch die Nuance mitklingen: selbst die von Anfang bestehenden und somit dauerhaftesten Berge versinken vor Jahwe. Auch die Völkerwelt gerät in Entsetzen, wobei

²⁵ Albright findet in הלכות unter Hinweis auf das akkadische *alaktu* und ugaritische *hlkt* den Kreislauf der Sterne, verbindet לו unter Streichung des ו als das emphatische l des Ugaritischen mit den beiden ersten Wörtern in V. 7, in denen er eine Form von einem Verb התא sieht (s. u.) und übersetzt: «eternal orbits were shattered.» Eine solche Erwähnung der kosmischen Erschütterungen würde aber in V. 10 d. 11 a gehören; V. 5 b spricht von den terrestrischen Erschütterungen auf Erden. Da somit eine Umstellung von 6 e sowieso notwendig wird, so liegt seine Verwendung zur Komplettierung von V. 4 näher.

ganz natürlich diejenigen Völker, die Jahwe bei seinem Kommen von Süden her passieren muß, Kuschan und Midian, als Beispiele dienen. Kuschan kommt nur hier vor, muß aber in der Nähe von Midian im Südosten des älanitischen Meerbusens gesucht werden; man könnte dafür vielleicht יקשן Gen. 25, 2 vermuten. Albright hat aber darauf hingewiesen, daß Kuschan in ägyptischen Texten des 19. Jahrhunderts das südliche Transjordanien bezeichnet, Kuschan demnach ein dem poetischen Sprachgebrauch angehöriger archaischer Name für diese Gegend sein kann.²⁶ Der Text in 7 a ist in Unordnung; für ראייתי liegt es nach dem Parallelismus nahe יראי zu lesen; die 1. Person mit der Reaktion des Propheten selber auf die Erscheinung folgt erst in V. 16. Die Beschädigung muß aber tiefer stecken, denn «unter, oder an der Stelle von, Unheil sehe ich» gibt keinen Sinn; er wird auch nicht besser, wenn man און = «Kraft» oder = «Heliopolis» punktiert. Den richtigen Weg hat Albright angedeutet, indem er in תחתאון eine Form des im Ugar., Akkad. und Arab. bezeugten Stammes חתא «be crushed, ruined», sieht.²⁷ Da die Reihe um ein Wort zu lang ist, wird in dem יראי eine etwas ungenaue Glosse zu dem seltenen und von den Späteren nicht recht verstandenen Tifta'el תחתאון stecken.

In der folgenden Strophe V. 8 wendet der Dichter-Prophet sich mit einer rhetorischen Frage an Jahwe: «Ist gegen die Ströme dein Zorn entbrannt oder gegen das Meer, Jahwe, dein Grimm, daß du deine Rosse über das Meer treibst, deine Wagen über die Brandung der Wasser?» Die Antwort ist natürlich: Nein; sein Zorn richtet sich nach V. 12 f. gegen die Völker. Der Sinn der Frage ist aber ganz klar: so wie Jahwe einst in gewaltigem Zorn das Urmeer, «die Ströme» (vgl. Ps. 93, 3 f.) bekämpfte, so treibt er auch jetzt seine Rosse und Wagen über das schäumende Meer hinaus. Er zieht zur Wiederholung des Chaoskampfes aus; diesmal tritt aber die Chaosmacht in der Gestalt der Völker, der Feinde Israels, auf, oder umgekehrt: die Völker treten in der Gestalt der Chaosmächte auf; der Chaoskampf ist, wie in dem Neujahrsfestmythus, zugleich ein

²⁶ Vgl. BASOR 83, Oct. 1941, S. 34 A. 8.

²⁷ S. BASOR 82, April 1941, S. 48.

Völkerkampfmythus.²⁸ Der Text ist etwas in Unordnung: **אִם בְּנִהְרִים** ist neben **הַבְּנִהְרִים** unmöglich; denn in einem disjunktiven Satz **הָאִם - אִם** muß es (mindestens) zwei verschiedene Alternativen geben, wenn diese auch, wie im Gedankenreim, nur formell verschieden sind; im TM sind aber die beiden (ersten) Alternativen identisch: «brennt Jahwes Zorn wider die Ströme oder dein Zorn wider die Ströme». Hier kann somit kein «klimaktisches Tricolon» vorliegen; wir haben es nur mit einer einigermaßen zurechtgestutzten Dittographie zu tun; **אִם בְּנִהְרִים** ist zu streichen und **יְהוָה** hinter **בְּיָם** zu stellen; dadurch entsteht eine korrekte 4 + 4-Periode. — V. 8 c, d = V. 15 liegen in zwei Varianten vor (s. oben). V. 15 ist die bessere Variante, da hier der Gedankenreim durchgeführt ist; 8 c, d «daß du auf deinen Rossen dahinfährst (bzw. reitest), deine Wagen sind Heil» gibt keinen klaren Sinn. **כִּי תִרְכַּב** 8 c ist aber dem **דְּרִכָּתָךְ** 15 a vorzuziehen, eben weil diese Vorstellung von dem «Fahren» Jahwes, des «Wolkenfahrers», Ps. 68, 5, die mehr mythologische ist; *l.* somit: **כִּי תִרְכַּב עַל יָם סוּסֶיךָ / מִרְכָּבְתֶיךָ עַל חֲמֹר מַיִם**.

Nun folgt die Schilderung der Eröffnung des Kampfes (V. 9—11). Jahwes Bogen ist «kräftig geweckt» — das Verb ist mittels des Verbalnomens **עֲרָה** nach Art eines Inf. abs. verstärkt worden; mit Gesenius-Buhl¹⁶ hier eine andere Wurzel, **עור** = «entblößen», anzunehmen ist ganz unnötig; es ist eine ganz allgemeine »primitive« Vorstellung, daß die «mächtigen», «machtgefüllten» Waffen vor dem Kampfe «geweckt», «erregt», «beschwört», «gefeit» werden müssen, vgl. das akkadische *uša'ilu kakkešunu*; auch die altnordischen Götter und Helden singen «galdrir» über ihrem Schwert, um es zum Kampfe zu «weihen». Jahwe «erweckt» seinen Bogen, wie er ein anderes Mal Himmel und Erde «beschwört» (**עָנָה**), damit sie Öl, Korn und Most geben (Hos. 2, 23 f.). Entsprechend sind seine Pfeile mit einem wirkungskräftigen «Wort», **אָמַר**, «beschworen» worden, **שָׁבַעַת**; die Bedeutung «Pfeil» für **מִטָּה** kommt nur hier (und in V. 14) vor, ist aber semasiologisch durchaus

²⁸ S. meine Psalmenstudien II, S. 57 ff.

möglich und vom Parallelismus mit קָשָׁת gefordert.²⁹ — Die Wirkung dieser Vorbereitung bleibt nicht aus. Der ganze Kosmos gerät in Wanken, die Erde wird in so tiefe Klüfte gespalten, daß diese von dem einströmenden Urmeerwasser zu Strömen verwandelt werden; die Berge erbeben vor Schrecken bei seinem Anblick; wie in Ps. 68, 9 f. ist sein Heranrücken von einem Sturzregen begleitet — לִרְמוֹ (Albright) מַיִם עֲבוֹת (BHK³) —; die Urtiefe, תְּהוֹם, erhebt ihre Stimme, V. 9 c. 10 a, b, c; die oberen und die unteren Wasser fließen wieder in eins, wie bei der Sintflut und im Uranfang. Hier mischen sich auch Züge aus der Neujahrsfestideologie hinein, die zum Urmeermythus logisch nicht stimmen. Wenn Jahwe das Meer bekämpft, so scheint es wenig zweckmäßig, einen Sturzregen loszulassen; in der Neujahrsideologie ist aber der Urmeerkampf «Symbol» für die wiederholte Bekämpfung auch aller terrestrischen und historischen Feinde geworden; wenn Jahwe bei dem Neujahrsfest kommt, so kommt er auch, um der Zeit der Dürre ein Ende zu machen, dann bringt er auch den Regen mit, oder prosaischer ausgedrückt: dann garantiert er, daß die Regenzeit bald in normaler Weise eintreffen wird. Daher hat man im Mythos auch den Regen mit der Epiphanie verbunden, wie aus Ps. 68, 8 ff. zu ersehen ist, der ohne Zweifel ein Prozessionspsalm eben zum Herbst- und Neujahrsfeste ist. Wie in Ps. 68 zeigt aber der Regen, welches Theophaniebild vor den Augen des Dichters steht: sein Kommen im Herbstfeste, die Heilstat vor allen anderen. So gehört auch in Hab. 3 der Regen mit zum Bilde des schreckenerregenden Erscheinens Jahwes zur Niederkämpfung der Feinde und Rettung seines Volkes. Das Grauensvolle wird dadurch betont, daß der Zustand während des Kampfes als ein Chaoszustand geschildert wird, wo alle kosmischen Ordnungen wanken. Daher gehört es auch in das

²⁹ Albright teilt den Konsonantentext anders auf und punktiert מָטוּ תֹאמֵר, indem er da ein im Hebräischen sonst nicht bezeugtes, im Südarabischen vorkommendes *mtw* «war, campaign, fight» findet. Dazu liegt kein anderer Grund vor, als daß er, wie auch die früheren Exegeten, das «Erwecken» und «Beschwören» der Waffen nicht verstanden, sondern mit Hilfe von עוֹר II und Änderung von שְׂבָעוֹת in eine Form von שָׁבַע = «satt werden» wegeskamotiert hat.

Bild hinein, daß Sonne und Mond aus ihren Bahnen kommen. שָׁמַשׁ ist natürlich mit V. 10 zu verbinden (so fast alle Neueren, dem Gedankenreim zufolge), TM in 10 d aber nicht zu halten, trotz Albright, denn daß die Sonne in diesem Ragnarök «ihre Hände erhebt», ist doch ein all zu schwächliches Bild.³⁰ Auf der richtigen Fährte ist BHK³, wo aber ein אִוֵר ohne jeden Grund hineinmendiert ist; l. מְעַדְרָה וְשֶׁא (irreguläre Schreibung mit א statt ה), die Sonne vergißt ihre «bestimmten Zeiten», d. h. die regelmäßige Umlaufszeit, sie bleibt irgendwo auf der Bahn erstarrt stehen; dem entspricht das Verhalten des Mondes, der בְּאִזְבָּלָה (Duhm) still steht; זָבַל ist aber nicht «die Wohnung», sondern das Hypsoma³¹; der Mond hat zwar seinen Kulminationspunkt erreicht, gerät aber dann ins Stocken. — Vor dem Leuchten der Pfeile Jahwes und dem Glanz seines Blitzspeeres müssen nun alle seine Feinde weichen. Das wird wohl ursprünglich etwas ausführlicher als in den jetzigen V 11 b, c geschildert gewesen sein, s. oben S. 6.

Daß diese Feinde nicht im buchstäblichen Sinne die Meeresdrachen der Urzeit, sondern die Israel bedrängenden «Völker» sind, wird nun in V. 12 ff. direkt gesagt. In der Tat handelt es sich um den Assyrer, «den Frevler» im Sgl.: von dem Plural «Völker» darf man sich nicht irreleiten lassen; auch darf man keinen rationalistischen Ausgleich zwischen «dem Frevler» und «den Völkern» suchen, etwa mit der Behauptung, «die Völker» beziehen sich auf die vielen Nationen, aus denen das assyrische Heer bestand; in der Neujahrsideologie ist Israel immer von allen Königen und Völkern der Erde bedroht, wie Ps. 46 u. 48 zeigen. Eben um sein Volk und seinen Gesalbten,

³⁰ Albright übersetzt: «The exalted one, Sun, raised his arms», indem er רוֹם als Attribut zu dem Subjekt שָׁמַשׁ nimmt. Er gibt zu, daß «the separation between noun and appellative adjective» «unusual» ist; sie ist in der Tat unmöglich.

³¹ Es ist mir nicht klar, ob Albright dasselbe meint, wenn er «his lordly dais» übersetzt und dabei an einen «raised platform or dais on which a royal or divine throne or conch is set» denkt. Albright hat nachgewiesen, daß *zubûlu* im Ugaritischen den Sinn «lordliness, princeliness» hat; damit ist m. a. N. auch die Vorstellung von «Hoheit» verbunden, sei es, daß «hoch, erhöht sein» die Grundbedeutung sei, oder daß es eine semasiologische Weiterentwicklung sei.

den davidischen König von diesem Frevler zu retten, ist Jahwe jetzt ausgezogen, V. 13 a, b.³² Er zerschmettert das «Haus, d. h. das Reich, des Frevlers» vom First bis zur Grundfeste, indem er diese bis zum Felsen bloßlegt — צוֹר doppelt plene geschrieben für צוֹר ist wohl aus Kombination zweier orthographischen Varianten zu erklären —; «mit deinen (ל. בְּמִטְיָהּ BHK³) Pfeilen durchbohrst du sein Haupt (vok. רֵאשׁוֹ), seine Fürsten (?) werden verweht wie Stoppeln», V. 14 a, b — ז. יִסְעָרוּ; ז. in 14 d כְּמִן für כְּמוֹ, das vor לְאֶכְלֵל unmöglich ist, versetze es aber hinter פְּרָוֹ 14 b (BHK). — Ueber die ursprüngliche Stelle von 14 c, d, 15, s. oben S. 6f., 15 und unten S. 20.

Damit ist der schildernde hymnische Teil zu Ende. Der Dichter-Prophet hat dieses Bild vor seinen inneren Augen gesehen. Es war ihm aber auch von der Tradition gegeben. So kam Jahwe bei jedem Neujahrsfest und wiederholte die uralte Bekämpfung der feindlichen Mächte und stellte die Ordnung des Kosmos wieder fest und sicherte Sieg über die Feinde seines Volkes. Das wurde jedes Jahr in den Hymnen des Festes gefeiert. So hat aber der Dichter es wieder erlebt, und zwar als prophetisch-visionäres Erlebnis. Daher die Mischung von Prophetischem und Hymnischem. Hymnisch ist die Anrede an Jahwe mit «du», hymnisch ist auch die Theophanieschilderung und ebenso der Zweck des Ganzen innerhalb des «Gebetes»: als Ehren- und Vertrauensmotiv. Die Theophanieschilderung gehört aber auch zu den Stoffen und Formen der Prophetie. Prophetisch ist die lebendige Anschaulichkeit, die Schilderung des innerlich Geschauten, die Gegenwärtigkeit, die nicht durch imperfektische Uebersetzung der Verba zu

³² In 13 b ist die Nota accusativi nicht etwa in צֵם zu emendieren (gegen Horst, Albright), weil sie in nicht üblicher Weise nach dem Nomen יֵשַׁע steht. — Albright liest מִוֹת = מוֹת für מִבַּיִת und übersetzt «thou didst smite the head of wicked Death destroying (him) tailend to neck»; mit Cassuto findet er, daß «the θάνατον of G ist obviously original», was in Anbetracht der verschiedenen und ratenden freien Übersetzungen in G mir alles andere als «obviously» erscheint. בַּיִת ist durch den Parallelismus mit יִסוּד gesichert und für letzteres damit auch die eigentliche Bedeutung «Grundlage». רֵאשׁוֹ מִבַּיִת läßt sich halten, Änderung in רֵאשׁוֹ בַּיִת (BHK³) unnötig. Inf. abs. עָרוּת ist nicht zu beanstanden, wie Albright mit Recht betont.

verdunkeln ist, sondern durch deutsches Präsens festgehalten werden soll. Prophetisch vor allem, daß die psychischen Wirkungen des Geschauten geschildert werden, wie es in der Strophe 16a, b, c, d der Fall ist, vgl. Jes. 21, 3 f.

Diese Strophe bildet den Uebergang zu der eigentlichen Bitte des Psalms. Hier wird zunächst gesagt, daß der Dichter das im Vorhergehenden Geschilderte «gehört» hat שָׁמַעְתִּי. Was er «gesehen» hat V. 2 b, ist eben dasselbe, was er von jeher von Jahwes Tat gehört hat; es gehört zur Tradition, es gehört auch zu dem, was Jahwe immer wieder getan hat. Er hat es aber auch in der Vision gehört. Das gewaltige Rauschen — קול — des in Sturm und Erdbeben sich Nahenden gellt noch in seinen Ohren. In der Vision ist das Kommen Jahwes zur Heilstat schon eine Wirklichkeit. Dieses gewaltige Erlebnis hat bei ihm die von den Propheten so oft erfahrene seelische und körperliche Zerrüttung hervorgebracht: «mein Leib erbebe, meine Lippen gellten, meine Gebeine wurden wie zermodert (wörtlich: «ein Moder kam in meine Gebeine hinein»), es wankten meine Schritte unter mir» — אָרְגָו אֲשׁוּרֵי ל. (BHK³). Deutlicher kann das visionäre Erlebnis des Geschilderten nicht angedeutet werden.

Noch ist es aber nur visionäre Wirklichkeit; die empirische Verwirklichung ist noch nicht gekommen. Daß es das tue, darum *betet* die folgende Strophe 16 e, f. 14 c, d; vgl. den Aufbau von Ps. 82: zuerst prophetische Schilderung des göttlichen Gerichts, dann die Bitte um die Verwirklichung. — Statt dem unmöglichen אָנִיחָ, «ich ruhe», ist offenbar אוֹחַל zu lesen (vgl. BHK³): «ich warte auf den Unglückstag, daß er hinaufsteige für das Volk, das uns befeindet» — vok. Suffix der 1. Pers. Plur. יִגִּדְנִי (Guthe in Kautzsch-Bertholet⁴) statt 3. Pers. Sg. «Ich warte» ist eine nicht seltene Umschreibung der vertrauensvollen Bitte³³: möge der Unglückstag des Feindes nun auch aufsteigen! Daran schließt sich als nähere Charakterisierung des Tyrannenvolkes die Periode 14 c, d, die offenbar hier zu Hause ist: (das Volk) «dessen Freude es ist, uns zu

³³ S. Gunkel-Begrich, Einleitung. S. 178, 222, 233, unter Hinweis auf Ps. 130, 5 f.; 138, 4; 25, 5; 119, 166 u. a. St. Ähnliches in babylonischen Psalmen, *ibid.* S. 222.

zerstreuen — *לְהַפְּצֵנִי* und verbinde m. c. mit dem Folgenden —, den Elenden (d. h. uns Unterdrückte) in (seinem) Versteck (wie ein Raubtier) aufzufressen». (Ueber *כְּמוֹ* s. oben).

An diese Bitte schließt sich die *Klage* in zwei Strophen, V. 17, wie gewöhnlich in der Form einer Begründung, *כִּי*: «Denn der Feigenbaum trägt keine Frucht (*לְהַפְּרֵהָ*, BHK³), an den Weinstöcken ist kein Ertrag, der Oelbaum verleugnet (seine) Leistung, das Feld bringt keine Speise, fortgerissen (oder nach dem Ugarit. «aufgefressen»; vok. *גָּזַר*, Albright) sind die Schafe von der Hürde, Rinder gibt es nicht in den Ställen». — Das ist nicht rationalistisch zu verstehen, als etwas übertriebener Ausdruck dafür, daß die Bedrücker das Land derartig aussaugen, daß kaum etwas übrigbleibt für die Einwohner, sondern ist buchstäblich gemeint. Die Aussagen müssen gesehen werden auf dem Hintergrunde des sonst im AT bezeugten Gedankens, daß die Bosheit des Volkes oder des Regiments die kosmischen und natürlichen Gesetze in Unordnung bringt und u. a. auch die Fruchtbarkeit des Landes in Mitleidschaft zieht, s. Hos. 4, 3; Jer. 3, 3. Das hängt mit dem alten Grundgedanken zusammen, daß zur «Richtigkeit» (*צְדָקָה*) eines Menschen auch Glück und Segen als die «natürlichen» Auswirkungen seiner «Richtigkeit» gehören; es schließt aber auch den Gedanken ein, daß die kosmisch-natürlichen und die göttlichen moralisch-religiösen Gesetze im letzten Grunde identisch sind; wo keine «Ordnung» (*צְדָקָה, צְדָקָה*) ist, dort gibt es auch keine «Frucht», auch keine Frucht des Landes. Das ungerechte Regiment des bösen Tyrannen hat das Land um jeden «Segen» gebracht.

Es gehört aber zum Stil und zur kultischen Idee des Klagepsalms, daß der Betende sich von Klage und Bitte zur «Gewißheit der Erhörung» aufschwingt, was «gattungsgeschichtlich» darin begründet ist, daß im Ritual auf Klage und Bitte die gnädige göttliche Antwort durch das Orakel des Tempelpropheten (bzw. des Priesters) folgte, vgl. Ps. 12; 60.³⁴ — So schließt auch hier die Gewißheit der Erhörung V. 18 sich direkt und antithetisch an die letzte Zeile der Klage an: «Ich

³⁴ Vgl. meine Psalmenstudien III, S. 64 ff.; 101 ff.; Gunkel-Begriff, Einleitung, S. 132 f., S. 136 ff.

aber, ich werde (trotzdem bald Gelegenheit haben) in Jahwe — d. h. begeistert von Ihm und für seine Hilfe dankend — zu frohlocken, in dem Gotte meines Heils zu jubeln». Der Prophet redet hier als Vertreter der Gemeinde, zugleich aber läßt er seine persönliche Engagiertheit mitklingen: er kann des Heils um so mehr gewiß sein, als er in der Vision die Rettung schon erlebt hat.³⁵

Dieser Gewißheit ist auch die letzte Strophe des Gebets V. 19 gewidmet. Jahwe ist, wie es in konventionellen Wendungen heißt, «meine Kraft», d. h. nicht nur seine und des Volkes objektive Stütze, sondern auch die Quelle des sie füllenden Kraftgefühls und daher auch die Quelle des Vertrauens; «er macht meine Füße wie die der Hinde und läßt mich über meine Hügel wandeln». — Alle diese Bilder kommen auch in dem Dankpsalm 18, 33 f. vor. An literarische Abhängigkeit des Propheten von dem Psalm ist nicht notwendig zu denken; es handelt sich um Abhängigkeit von einem traditionellen und konventionellen Stil.³⁶ Nach dem sonstigen Aufbau des Psalms erwartet man in V. 19 vier statt drei Reihen (cola); und das um so eher, als in einem wirklichen «tricolon» in der Regel a und b untereinander näher parallel sind, während c ein Plus darüber hinaus bietet; hier sind aber 19 b und c die für einander gebildeten engeren Parallelreihen, während 19 a mehr verwaist dasteht. Nach Ps. 18, 33 kann man etwa וַיִּתֵּן קַמִּים דְּרַכָּי ergänzen. — In 19 c fällt בְּמֹתַי mit Suffix auf; es findet sich auch in Ps. 18, 34, während die andere Rezension in 2. Sam. 22 nur בְּמֹת hat. Sowohl Dittographie als Ausfall des *Jod* ist denkbar. Albright will nach Hiob 9, 8 בְּמֹתַי יָם emendieren und übersetzt «tread on the back of Sea», mit Hindeutung auf Jahwes Sieg über das Meer; im Ugar. bedeutet *bmt* = hebr. בְּמֹת (auch) «Rücken». Diese Erklärung scheint mir nicht so sicher; zwar ist es wohl möglich, sogar wahrscheinlich, daß die Bedeutung «Berghöhe», «Hügel» aus der Bedeutung «(Berg)rücken entstanden ist; im Hebr. wird aber nie der Rücken eines in menschlicher oder tie-

³⁵ Es verstößt somit gegen die Ergebnisse der Gattungsforschung, wenn Albright V. 17—18 übersetzt: «when the fig tree will not yeald and there is no harvest on the vines . . . etc., yet I will rejoice in Yahweh.»

³⁶ Gegen Delitzsch (Der Prophet Habakuk, 1843) und Albright.

rischer Gestalt vorgestellten Wesens mit *בָּמָה* bezeichnet. Dazu kommt, daß auch von einem «fahren auf, bzw. über den Höhen der Erde», *רָכַב עַל בְּמוֹתַי אֶרֶץ*, geredet wird, Dt. 32, 13. Sowohl dort wie in Ps. 18, 34 und Hab. 3, 19 ist die Vorstellung auf Menschen angewendet, in Dt. 32, 13 auf Israel, in Ps. 18, 34 auf den Israel vertretenden König, hier auf den das Volk vertretenden Kultpropheten. Der allgemeine Sinn muß nach dem Zusammenhange an allen drei Stellen so etwas wie «triumphieren» sein; mit dem Verb in Hif. und Jahwe als Subjekt: den betreffenden triumphieren lassen, ihn zu hoher Stellung heben. Nach der Analogie in Hiob 9, 8 muß aber der Ausdruck ursprünglich von dem Gotte gebraucht worden sein. Der Gott, der über die Höhen der Erde (in seinem Wagen) dahinfährt, ist wohl ursprünglich der Sonnengott. Wie aber eben Hab. 3 und die ugaritischen Parallelen beweisen, hat man auch die Vorstellung gekannt, daß der Gott seinen Wagen zum Kampf gegen den Meeresdrachen oder den «Fürsten Meer» hinantreibt. In Hiob 9, 8 steht «der dahinschreitet über die Höhen des Meeres» als Parallele zu «der allein den Himmel ausspannte», d. h. das Dahinschreiten über das Meer hat irgendeine Beziehung zur Schöpfung; die Vorstellung ist wohl die, daß Jahwe über die Wellenkämme des Meeres dahinschreitet, um den Kampf gegen den Drachen aufzunehmen, oder daß er nach beendetem Kampf als Triumphator über die geknechteten Wellenhöhen wandelt. In keinem Falle braucht die Vorstellung «Rücken» vorzuliegen. Der Ausdruck «über die Meereshöhen wandeln» kann aber auch von dem sich seinem Eingang nähernden Sonnengotte gebraucht worden sein. Mir will scheinen, daß die Vorstellung von dem Schreiten, bzw. Fahren über die Höhen der Erde die ursprünglichere ist. Diese liegt jedenfalls in Ps. 18, 34 und daher wohl auch hier vor. Ich kann mir auch recht wohl denken, daß das an beiden Stellen vorkommende Suffix korrekt ist. «Auf seinen Höhen einerschreiten», bzw. fahren, könnte ein aus der alten mythologischen Vorstellung stammender abgeschliffener Ausdruck sein, der einfach den Sinn «triumphieren» hat; «er läßt mich triumphieren» hieße dann regelrecht: «er läßt mich über meine Höhen einerschreiten». Den Meereskampf in diesen Ausdruck hier einzutragen, scheint mir weder geboten noch ratsam.

4.

So meine ich, gezeigt zu haben, daß ein klarer gedanklicher und stilgeschichtlicher Zusammenhang die Abschnitte des Habakuk-Psalms zu einer organischen Einheit verbindet. Als ein von einem amtierenden Kultpropheten für einen bestimmten kultischen Zweck gedichteter und verwendeter Klagepsalm der Gemeinde mit Hinweis auf die früheren Machttaten Jahwes, die er nun zu wiederholen gebeten wird, und mit entsprechenden Ausdrücken für die Gewißheit des Kultdieners und der Gemeinde, daß er das auch tun wird, wird der Psalm durchaus verständlich. Er kann kein Flickwerk aus zusammenhangslosen Bruchstücken sein. Er trägt von Anfang bis Ende das Gepräge der Vereinigung von Prophetischem und Kultlyrischem, das mit der originalen Verfasserschaft eines Tempelpropheten übereinstimmt und eben bei solcher Abfassung zu erwarten ist.

Der Psalm ist für eine Klagefeier der Gemeinde in der aktuellen Notlage bestimmt. Ob das eine kasuelle, zu diesem besonderen Zweck «ausgerufene» Klage- und Fastenfeier gewesen ist, oder ob die Klagefeier als ein Teil eines größeren Festkomplexes begangen worden ist, können wir nicht wissen. Die Vorstellungen jedoch, in denen der Dichter das erbetene Eingreifen Jahwes sieht und schildert, stammen aus dem Ideenkomplexe des Herbst- und Neujahrsfestes, des Festes des «Kommens» und der «Epiphanie» Jahwes. So ist es gar nicht undenkbar, daß man einen von den Tagen des Herbstfestes zur Vorführung dieses Klagepsalms und der mit ihm verbundenen Liturgie gewählt hat.

Oslo.

Sigmund Mowinckel.

Das irdische und das himmlische Heiligtum.

Zur Auslegung von Hebr. 9, 4 f.

Es ist für den Hebräerbrief charakteristisch, daß er sowohl das Unvollkommene als das Vorbildliche am Gottesdienst des Alten Bundes hervorhebt. Das Priestertum, das Heiligtum und das Opfer des Neuen Bundes bilden freilich eine Ueberbietung, aber auch eine Erfüllung der entsprechenden Institu-