

# Orakel und Gebete im Buch Habakuk<sup>1</sup>

Markus Witte

„*Habakuk's* erhabne Vision, worin er den Vergeltungs-Tag der Chaldäer beschreibt, und die Gottheit zur Beschleunigung der Rache kühn auffordert, wird am richtigsten mit einem Sturm verglichen, der den Leser gewaltsam mit sich fortreisst.“<sup>2</sup>

Schon der älteren an den Gattungen (*genres*) der biblischen Literatur interessierten Forschung ist aufgefallen, dass das Buch Habakuk eine eigentümliche Mischung aus Reden an und zu Gott, also Gebete, und Reden von und durch Gott an einen menschlichen Empfänger, also Orakel, enthält, die der kleinen Schrift einen eigentümlichen dialogischen, mitunter liturgischen und dramatischen Charakter verleihen.<sup>3</sup> In besonderer poetischer Verdichtung prägen hier Gebete und Orakel die Grundstruktur des Werks, so dass das Buch, auch wegen seines überschaubaren Umfangs von 56 Versen, ein gutes Beispiel bietet, um zu zeigen, wie im jüdischen Kontext der hellenistischen Zeit<sup>4</sup> Gebete und Orakel sowie die in ihnen zur Anwendung kommenden Motive und Traditionen literarisch miteinander kombi-

---

<sup>1</sup> Eine ältere, stärker auf systematisch-theologische Aspekte konzentrierte Fassung dieses Artikels ist in der Festschrift für Hermann Deuser „Theologie zwischen Pragmatismus und Existenzdenken“ (hg. v. LINDE, G.; PURKARTHOFFER, R.; SCHULZ, H. u. STEINACKER, P., MThSt 90, Marburg [2006], 323–337) unter dem Titel „Vom Glauben in der (End-)Zeit – ein exegetischer Spaziergang durch das Buch Habakuk“ erschienen. Für die Erlaubnis, diesen Artikel zur Grundlage des hier vorliegenden gattungsgeschichtlichen Beitrags zu nehmen, danke ich den Herausgebern der Festschrift und den für die Edition der Marburger Theologischen Studien verantwortlichen Kollegen Friedhelm Hartenstein und Michael Moxter.

<sup>2</sup> AUGUSTI, J.CHR.W., Grundriss einer historisch-kritischen Einleitung in's alte Testament, Leipzig 1806, 289 (<sup>2</sup>1827, 342).

<sup>3</sup> Am deutlichsten zeigt sich dies bei MOULTON, R.G., The Literary Study of the Bible. An Account of the Leading Forms of Literature Represented in the Sacred Writings, London 1896, 364–369; vgl. aber auch schon DELITZSCH, FZ., Der Prophet Habakuk, Exegetisches Handbuch zu den Propheten des Alten Bundes, Leipzig 1843, XIII 104, und EWALD, H., Die Propheten des Alten Bundes erklärt, Stuttgart 1840/1841 (Göttingen <sup>2</sup>1867/1868), Bd. 1, 373–389, hier: 375f.; erheblich weitergeführt dann in der zweiten Auflage (Bd. 2, 29–53, hier: 32f.); zur neueren Forschung DANGL, O., Habakkuk in Recent Research, Currents in Research BS 9 (2001), 131–168, hier: 151–154.

<sup>4</sup> Zu dieser Datierung s.u.

niert und funktionalisiert werden können. Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist eine kompositions- und traditionsgeschichtliche Analyse,<sup>5</sup> deren Ergebnisse abschließend vor dem Hintergrund der Literatur- und Kulturgeschichte des antiken Israel/Juda im Rahmen seiner vorderorientalischen und griechischen Umwelt reflektiert werden.

Das Buch Habakuk wird durch die Überschriften in 1,1 und 3,1 in zwei große Blöcke gegliedert. Über die Angabe in 1,1 „Das Orakel (*maššā*)“, das der Prophet Habakuk schaute (*hāzāh*)“,<sup>6</sup> wird alles folgende, zumindest der bis 2,20 reichende Text, als eine Offenbarung charakterisiert. Der Titel „Eine *ʿpillāh* des Propheten Habakuk“ (3,1) kennzeichnet 3,2–19 ausdrücklich als ein Gebet. Im Kern handelt es sich um eine hymnische Darstellung des zum Gericht erscheinenden Jahwe, also eine Theophanie-schilderung, die in den Vv. 2 und 8–15 in die direkte Anrede Gottes übergeht und über die Abschlussverse 18–19 und das liturgische Pausalwort *səlāh* in den Vv. 3b.9b.13b Kap. 3 einen kultisch-rituellen Charakter verleiht. Die Tatsache, dass Hab 3 auch als Einzelstück überliefert wurde,<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Damit berührt sich mein Artikel grundsätzlich mit den Aufsätzen von THOMPSON, M.E.W., Prayer, Oracle and Theophany: The Book of Habakkuk, TynB 44/1 (1993), 33–53, SWEENEY, M.A., Structure, Genre, and Intent in the Book of Habakkuk, VT XLI (1991), 63–83, und WATTS, J.W., Psalmody in Prophecy: Habakkuk 3 in Context, in: WATTS, J.W. u. HOUSE, P.R. (Hgg.), Forming Prophetic Literature. Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of J.D.W. Watts, JSOT.S 235, Sheffield 1996, 209–223, von denen sich die folgenden Beobachtungen aber an entscheidenden Punkten der kompositionskritischen, literaturgeschichtlichen und historischen Einordnung unterscheiden.

<sup>6</sup> Zur Verknüpfung der Begriffe „Orakel“ (*maššā*) und „schauen“ (*hāzāh*) als Kennzeichnung einer prophetischen Tätigkeit vgl. auch Jes 13,1; Nah 1,1; Thr 2,14 und Kol. 1,2 der „Bileam-Inschrift“ vom Tell Deir ‘Alla (dazu BLUM, E., Die Kombination I der Wandinschrift vom Tell Deir ‘Alla, in: KOTTSIEPER, I.; SCHMITT, R. u. WÖHRLE, J. (Hgg.), Berührungspunkte. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt, FS R. Albertz, Münster 2008, 573–601). Zur Interpretation des Terminus *maššā* als Gattungsbezeichnung und Leseanweisung für das so bezeichnete Buch siehe FLOYD, M.H., The כִּפְּרָה (*MAŠŠĀ*) as a Type of Prophetic Book, JBL 121 (2002), 401–422, bes. 413–415; zu den redaktionsgeschichtlichen Implikationen der *maššā*-Überschrift KESSLER, R., Nahum-Habakuk als Zweiprophetenschrift. Eine Skizze, in: ZENGER, E. (Hg.), „Wort Jhwhs, das geschah ...“ (Hos 1,1). Studien zum Zwölfprophetenbuch, HBS 35, Freiburg u.a. 2002, 149–158, und WÖHRLE, J., Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches. Entstehung und Komposition, BZAW 360, Berlin/New York 2006, 40ff.

<sup>7</sup> Vgl. die in die Septuaginta aufgenommene Sammlung der Oden (Od 1 = Ex 15,1–19; Od 2 = Dtn 32,1–43; Od 3 = Regn I [I Sam] 2,1–10; Od 4 = Hab 3; Od 5 = Jes 26,9–20; Od 6 = Jon 2,3–10; Od 7 = Dan 3,26–45; Od 8 = Dan 3,52–88; Od 9 = Lk 1,46–55.68–79; Od 10 = Jes 5,1–9; Od 11 = Jes 38,10–20; Od 12 = OrMan; Od 13 = Lk 2,29–32; Od 14.). Der babylonische Talmud (bMeg 31a) belegt Hab 3 als Prophetenlesung zu Dtn 16,9 für das Wochenfest (vgl. dazu auch CATHCART, K.J. u. GORDON, R.P., The Targum of Minor Prophets. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes, The Aramaic Bible 14, Edinburgh 1989, 155).

spricht dafür, dass die Überschrift in 3,1 eine jüngere editorische Randbemerkung ist.<sup>8</sup> Der Wechsel in der Sprechrichtung von einer Rede über Jahwe in 2,20 hin zu einer Rede an Jahwe in 3,2 markiert aber, dass mit 3,2ff. eine neue kompositionelle Einheit beginnt. Diese erstreckt sich, wie die Wiederaufnahme des Ausrufs „ich habe gehört“ zeigt, mindestens bis V. 16. Wenn 3,1 sekundär ist, liegt es nahe, 1,1 als Überschrift des gesamten Werks zu betrachten. Eine weitergehende kompositionelle Gliederung erschließt sich über binnentextliche Signale. Den deutlichsten Einschnitt bietet 2,2a: „Da antwortete *mir* Jahwe und sagte.“ Damit wird einmalig im Buch ausdrücklich einerseits auf eine Rede Habakuks zurückgeschaut, andererseits eine Rede Jahwes an den Propheten, ein Orakel, eingeleitet. Als vorangehende Rede Habakuks erweist sich der Block 1,2–2,1, als nachfolgende Jahwerede der Abschnitt 2,2aß–20. Demzufolge besteht das Buch aus drei Teilen: 1,2–2,1; 2,2–20; 3,2–16(19).

### 1. Hab 1,2–2,1 – „Ist Gott gerecht?“

Die erste große Rede Habakuks in 1,2–2,1 lässt sich ihrerseits anhand wechselnder Sprachformen in drei Abschnitte teilen. Der erste Abschnitt (1,2–4) besteht aus einer sechs Bikola umfassenden Klage des Propheten, die sich im Du an Jahwe wendet und die für ein Klagegebet typischen Strukturmerkmale der Fragen nach der Dauer (*'ad-'ānāh*), dem Grund und dem Ziel (*lāmāh*) des Leids aufweist. Im Zentrum der Klage steht die von Jahwe zugelassene gegenwärtige Erfahrung (*rā'āh*) von Rechtsbruch (*hāmās*) (V. 3),<sup>9</sup> die in der Feststellung des Zerfalls des Gesetzes, d.h. der Tora,<sup>10</sup> und der Bedrängnis des Gerechten durch einen nicht näher benannten Frevler (*rāšā'*) gipfelt.<sup>11</sup> Der Abschnitt hat seine nächsten Parallelen in

<sup>8</sup> Vergleichbar ist die Notiz in Hi 31,40c („zu Ende sind die Worte Hiobs“). Angesichts der sehr engen inhaltlichen und formalen Verknüpfung von Hab 3,2–16 mit Hab 1,2–2,20 halte ich diese literargeschichtliche Beurteilung der Überschrift in 3,1 für wahrscheinlicher als die Annahme, Hab 3,1 verweise auf den sekundären Charakter des gesamten dritten Kapitels, wie dies im Gefolge von Bernhard Stade (1884) zuletzt wieder Lothar Peritt (2004) vertreten hat (STADE, B., Miscellen 3. Habakuk, ZAW 4 [1884], 154–159; PERITT, L., Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, ATD 25,1, Göttingen 2004, 42 u. 82ff.).

<sup>9</sup> Vgl. Jer 15,10.

<sup>10</sup> Dass hier mit *tōrāh* bereits das Gesetz in seinem dtn Sinn gemeint ist, betonen auch GUNNEWEG, A.H.J., Habakuk und das Problem des leidenden צדק, ZAW 98 (1986), 400–415, hier: 408, und PERITT, L., Propheten (s. Anm. 8), 50f., wenngleich mit anderen traditions- und redaktionsgeschichtlichen Konsequenzen; siehe dazu auch Anm. 33–34.

<sup>11</sup> Zwingende Gründe für eine literarkritische Differenzierung liegen trotz der unterschiedlichen Metren in Vv. 2–3aß, Vv. 3aß–4a und V. 4b, des in der Poesie unüblichen

individuellen Klage- und Bittgebeten sowie in weisheitlichen Anfragen an die Gerechtigkeit Gottes.<sup>12</sup> Insgesamt handelt es sich um eine kleine Theozeeidichtung.

Davon abgesetzt folgt eine sich über zwölf Bikola erstreckende visionäre Beschreibung des unmittelbar bevorstehenden Handelns Jahwes mittels eines fremden Volkes (1,5–11).<sup>13</sup> Der Abschnitt ist über die Stichworte „Sehen“ (1,5), „Recht“ (1,7) und „Gewalttat“ (1,9) eng mit der Klage in 1,2–4 verknüpft. Er bildet eine Rede des Propheten an eine mit dem „Gerechten“ aus 1,4 zu identifizierende Gruppe (1,5b). Entgegen der Gestaltung von 1,6 im masoretischen Text als Jahwerede („Denn siehe *ich* erwecke ...“) ist in Analogie zu V. 5b $\alpha$  („denn *er* wirkt ein Werk“) die 3. Pers. sg. zu lesen.<sup>14</sup> Sprechendes Subjekt ist noch der Prophet, so dass es verfehlt ist (zumindest im Blick auf den ursprünglichen Text), schon hier von einem Dialog zwischen dem Propheten und Gott zu sprechen.<sup>15</sup>

Der Hinweis auf die Chaldäer (*kašdīm*) in V. 6a,<sup>16</sup> der im Rahmen der zeitgeschichtlichen Verortung des „Propheten“ Habakuk eine wichtige Rolle spielt,<sup>17</sup> fällt metrisch, textkritisch und inhaltlich heraus.<sup>18</sup> Im ur-

---

Gebrauchs der *nota accusativi* in V. 4b und der Wiederholung der Wendung *yešē mišpāṭ* aus V. 4a in V. 4b nicht vor.

<sup>12</sup> Vgl. Hi 19,7; Ps 22,3 sowie weiterhin Ps 74,10; 79,5; 89,47; 94,3.

<sup>13</sup> Die metrischen Unregelmäßigkeiten in V. 8 und V. 9 gehen offenbar auf Textstörungen zurück. V. 8a $\beta$  dürfte sekundär sein. Hinter V. 9aa ist wohl ein Stichos ausgefallen.

<sup>14</sup> Vgl. I Sam 2,8 (*meqīm*). Möglicherweise ist als ausdrückliches Subjekt in V. 6a „Jahwe“ zu ergänzen (*ki-hinneh [yhwh] meqīm*, vgl. Am 6,11 sowie Jes 3,1; 26,21; Mi 1,3), so mit DUHM, B., Das Buch Habakuk. Text, Übersetzung, Erklärung, Tübingen 1906, 19; SELLIN, E., Das Zwölfprophetenbuch, KAT XII, Leipzig/Erlangen 1922, 340f.; HERRMANN, W., Das unerledigte Problem des Buches Habakkuk, in: VT LI (2001), 481–496, hier: 494.

<sup>15</sup> So aber zumeist in der Forschung, vgl. exemplarisch DELITZSCH, Fz., Habakuk (s. Anm. 3), 8f.; HUMBERT, P., Problèmes du livre d'Habacuc, Mémoires de l'université de Neuchâtel 18, Neuchâtel 1944, 12f.; THOMPSON, M.E.W., Prayer (s. Anm. 5), 35f.; HAAK, R.D., Habakkuk, VT.S XLIV, Leiden u.a. 1992, 14, die Hab 1,5–11 als prophetisches Orakel und *erste* Antwort Gottes auf die Klage des Propheten interpretieren; modifiziert auch FLOYD, M.H., נִפְּטָ (s. Anm. 6), 414, der Hab 1,5–11 als Zitat eines älteren Orakels, das sich in der Gegenwart des Propheten erfüllt habe und damit die Klage aus 1,2–4 motiviere bzw. verstärke, versteht; richtig hingegen schon DUHM, B., Habakuk (s. Anm. 14), 17.

<sup>16</sup> Zu deren Gleichsetzung mit den Neubabyloniern siehe nur II Reg 25,4; Jes 47,1; Jer 25,12 u.v.a.

<sup>17</sup> Sofern die *kašdīm* in der Forschung nicht als Symbol oder Chiffre für ein anderes Volk gedeutet werden, bilden sie eines der wesentlichen Argumente für die historische Verortung Habakuks und seiner Schrift (sei es, dass diese als eine literarische Einheit betrachtet wird, sei es, dass sie auf einen literar- und redaktionsgeschichtlichen Grundbestand reduziert wird) in der Zeit um 600 v. Chr., vgl. dazu z.B. aus holistischer Perspektive HAAK, R.D., Habakkuk (s. Anm. 15); SWEENEY, M.A., Art. Habakkuk, Book of, in:

sprünglichen Text dürfte die Identität des schneller als Panther daherstürmenden Volks, das sich selbst zum Gesetz und seine Kraft zum Gott erklärt, bewusst offen gelassen sein.<sup>19</sup> Als prophetische Beschreibung des Handelns Jahwes bilden die Vv. 5–11 eine Steigerung der Eingangsklage. Zu dem von Jahwe geduldeten Erschlaffen der Tora wird in unmittelbarer Zukunft das von ihm erweckte fremde Volk treten. Der Horizont der vom Propheten geschauten Gewalttat (*hāmās*) weitet sich damit sowohl in räumlicher als auch zeitlicher Hinsicht (vgl. 1,9 gegenüber 1,2).<sup>20</sup>

Mit 1,12–2,1 folgt ein sich ebenfalls über zwölf Bikola erstreckender Abschnitt der zunächst in Parallele zu Vv. 2–4 mit einer Anrede Jahwes anhebt (Vv. 12–14) und erneut Elemente des Gebets, vor allem der Doxologie und der Klage, enthält, dann in eine Fortsetzung der Beschreibung des Handelns des fremden Volkes übergeht (Vv. 15–17) und in eine bekenntnisähnliche Selbstaufforderung des Propheten zum Empfang einer Antwort Jahwes mündet (2,1). Auch dieser Abschnitt ist als Rede des Propheten stilisiert. Über Leitworte („Recht“, „Sehen“, „Frevl“, „Frevler“, „Gerechter“) ist er eng mit den vorangehenden Vv. 2–4 und Vv. 5–11 verbunden. Inhaltlich unterstreicht die Passage die vom Propheten geschaute notvolle Situation: Der mit unterschiedlichen Epitheta<sup>21</sup> in Bitte und Klage angerufene Jahwe schweigt angesichts der Vernichtung des Gerechten (V. 13) und lässt dem nun gesamt-menschheitliche Dimensionen annehmenden Morden des fremden Volkes freien Lauf (V. 17). Wie in Hi 9,24 entsteht der Eindruck, dass „die Erde in die Hand des Gottlosen (*rāšā'*) gegeben ist“.

---

AncB.D III (1992), 1–6; ANDERSEN, F.I., Habakkuk. A New Translation with Introduction and Commentary, AncB 25, New York u.a. 2001, und aus literar- und redaktionsgeschichtlicher Perspektive SEYBOLD, K., Nahum, Habakuk, Zephanja, ZBK.AT 24/2, Zürich 1991; PERLITT, L., Propheten (s. Anm. 8); OTTO, E., Art. Habakuk/Habakukbuch, in: RGG<sup>4</sup> III (2000), 1360–1362; FLOYD, M.H., Minor Prophets, Part 2, FOTL XXII, Grand Rapids 2000, 79–161.

<sup>18</sup> So durchbricht die Angabe *'et-hakkasdim* das kolometrische Schema von 1,5–12; vgl. PFEIFFER, H., Jahwes Kommen von Süden. Jdc 5; Hab 3; Dtn 33 und Ps 68 in ihrem literatur- und traditionsgeschichtlichen Zusammenhang dargestellt, FRLANT 211, Göttingen 2005, 138. LXX weist mit τοὺς Χαλδαίους τοὺς μαχητάς darauf hin, dass hier entweder zwei griechische Texttraditionen zusammengelassen sind oder dass der ursprüngliche griechische Text nur τοὺς μαχητάς enthielt und erst sekundär in Anpassung an MT um τοὺς Χαλδαίους erweitert wurde, was ich für wahrscheinlicher halte.

<sup>19</sup> Vgl. Am 6,14; Jer 5,15.

<sup>20</sup> Vgl. Gen 6,11; Ez 7,23; 8,17.

<sup>21</sup> Zum Epitheton *miqqædæm* vgl. Ps 74,12; zur Bezeichnung Gottes als „Heiliger (*qāddōš*)“ vgl. II Reg 19,22; Jes 1,4; 5,19; 10,17; 49,7; Ps 71,22; 78,41; 89,19; Sir 50,17 u.v.a.; zum Epitheton „Fels“ (*šār*) vgl. Dtn 32,4.18.37; I Sam 2,2; II Sam 22,32; Jes 44,8; Ps 18,3.47; 19,15; 28,1; 62,3.7; 92,16; 144,1 u.ö.

Mit der Herausforderung Jahwes zum Reden in 2,1 wird die Eingangsklage zusammengefasst.<sup>22</sup> Der Vers bestätigt die oben ausgesprochene Vermutung, dass in 1,6 ursprünglich keine Gottesrede vorlag, sondern Jahwe erstmals in 2,2 selbst redend eingeführt wird. Die Selbstermutigung des Propheten, sich auf einen Aussichtspunkt zu begeben, um von dort eine göttliche Deutung des von ihm geschauten Geschehenen zu erhalten, beinhaltet – zumindest auf der literarischen Ebene – nach den Gebeten als einer Form des Einblicks in die Stimmungen des Propheten und nach den sprachlichen Visualisierungen des heranstürmenden Volkes einen erneuten Szenenwechsel. Dabei spielt der in 2,1 verwendete Begriff *mišmaeræt* („Posten“) gemäß II Chr 7,6 darauf an, dass Habakuk am Jerusalemer Tempel auf eine Antwort Jahwes ausspähen wird (*šāpāh*).<sup>23</sup> Als Spannungsbogen für den ersten Hauptteil ergibt sich damit eine Linie von der Tora, über deren Erschaffen der Prophet klagt (1,4), hin zum Tempel, von wo der Prophet eine neue Tora erwartet (2,1).<sup>24</sup>

Der zweifach zu beobachtende formale Unterschied zwischen der Klage (1,2–4 bzw. 1,12–14) und der Beschreibung des fremden Volkes (1,5–11 bzw. 1,15–17) und der zweifache Wechsel der Sprechrichtung von einer Anrede Jahwes (1,2–4 bzw. 1,12–14) und einer Anrede der Leser/Hörer des Propheten (1,5–11 bzw. 1,15–2,1) zeigen – unabhängig von literarischen Vorstufen der Stücke 1,2–4 und 1,12–14[2,1] einerseits und 1,5–11 und 1,15–17 andererseits – rhetorisch ein dramatisch gestaltetes Textprofil und literaturgeschichtlich eine Kompositstruktur.

<sup>22</sup> So schlägt Hab 2,1b den Bogen zu 1,2.

<sup>23</sup> Vgl. Jes 21,6ff.; Ez 3,17; 33,7. Zu *šāpāh* als Funktionsbeschreibung eines Propheten vgl. Num 23,14; Jer 6,17; Jes 52,8; Mi 7,4; Hos 9,8 und wohl auch die neupunische Inschrift KAI 159,6, in der *šp'* vermutlich einen „Seher“ bezeichnet. Zur Deutung von Hab 2,1 vor dem Hintergrund der Teichoskopie siehe UTZSCHNEIDER, H., Michas Reise in die Zeit. Studien zum Drama als Genre der prophetischen Literatur des Alten Testaments, SBS 180, Stuttgart 1999, 24f.; NITSCHKE, S.A., Jesaja 24–27: ein dramatischer Text. Die Frage nach den Genres prophetischer Literatur des Alten Testaments und die Textgraphik der großen Jesajarolle aus Qumran, BWANT 166, Stuttgart 2006, 123–130.

<sup>24</sup> In der Damaskusschrift (CD) ist diese räumliche Vorstellung dann personalisiert, wenn die Mahnung, jeder solle auf seiner Warte stehen, sich auf den Anschluss an die „Gemeinde des neuen Bundes“ bezieht (CD-A IV,11f.; vgl. dazu E. LOHSE, Die Texte aus Qumran, Darmstadt 1986, 73 u. 288); siehe weiterhin den „Midrasch zur Eschatologie“ (4Q174 + 4Q177) IX,5ff. (Rekonstruktion nach STEUDEL, A., Die Texte aus Qumran II, Darmstadt 2001, 187–213, hier: 204f.) und 1QH<sup>a</sup> XXII<sup>bottom</sup>,5 (Frg. 4).

## 2. Hab 2,2–20 – „Gott antwortet und die Welt hebt an“

Der mit Hab 2,2 eingeleitete Komplex läuft bis 2,20. In 2,6a liegt mit der Reihe der weisheitlichen Gattungsbegriffe (*māšāl*, *m<sup>e</sup>liṣāh*, *hīdāh*)<sup>25</sup> und der Zitationsformel<sup>26</sup> eine erneute Einleitung vor, die 2,6b–20 als eine von Jahwe zitierte künftige Rede der Völker charakterisiert. Damit lässt sich die Jahwerede, die mittels 2,2aa überschrieben ist, selbst in zwei Teile gliedern:

1. in eine direkte Anrede des Propheten (2,2–5) und
2. in eine Zitation der Völker (2,6–20).

Der erste Teil der Jahwerede (2,2–5) besteht aus sechs Bausteinen:

1. aus dem Befehl an Habakuk, eine Vision zu verschriften (2,2aβ),
2. aus einer Begründung der Verschriftung (2,2b),
3. aus einer inhaltlichen Erläuterung der Vision (2,3a),
4. aus einer Ermahnung, mit der Verwirklichung der Vision zu rechnen (2,3b),
5. aus der Zusage des Todes für den Frevler und des Lebens für den Gerechten (2,4),
6. aus der Ankündigung des Untergangs des Herrschers des fremden Volks (2,5).<sup>27</sup>

Der Verschriftungsbefehl in 2,2 hat innerhalb der prophetischen Literatur seine nächste Parallele in Jes 30,8.<sup>28</sup> Wie der Prophet in Hab 2,2 erhält Jesaja einen göttlichen Auftrag zur Niederschrift einer Vision auf eine Tafel (*lāqāh*). Während in Jes 30,8 die Verschriftung auf eine Konservierung und Materialisierung, also auf eine „Verewigung“ zielt,<sup>29</sup> gibt Hab 2,2 als Grund für die schriftliche Fixierung an, „dass der, der darin liest, läuft (*yārūš*).“ Damit ist entweder die Verkündigung oder die sorgfältige Beachtung des Gelesenen gemeint. Für die Deutung von *rūš* in Hab 2,3 im Sinn von „Verkündigen“ sprechen die häufige Verwendung dieses Verbs im Zusammenhang von Boten- und Heroldsberichten<sup>30</sup> und der Gebrauch von *rūš* im Parallelismus mit *nibbā'* („prophezeien“) in Jer 23,21. Da *rūš* in Ps 119,32 und Prov 4,12 auch als Terminus der Frömmigkeitssprache im Sinn von „Wandeln (*hālak*) im Gesetz“ gebraucht wird, ist es nicht ausge-

<sup>25</sup> Vgl. Prov 1,6; Sir 47,17; aber auch Num 23,7.18; 24,3.15.20.21.23; Jes 14,4; Hi 27,1; 29,1.

<sup>26</sup> Anstelle von *w<sup>e</sup>yōmar* lies mit 1QpHab VIII,7 und LXX *w<sup>e</sup>yōmerū*.

<sup>27</sup> Zum Text von Hab 2,4–5 s.u. Anm. 40.

<sup>28</sup> Vgl. daneben auch Jes 8,1 und Ez 24,2.

<sup>29</sup> Vgl. in diesem Sinn auch 4Q417 Frg. 2 I,16.

<sup>30</sup> Vgl. II Sam 18,19ff.; II Chr 30,6 u.ö.

schlossen, dass Hab 2,2 ein Befolgen des vom Propheten Verschrifteten meint (vgl. Dtn 17,18f.).<sup>31</sup>

Die Besonderheit von Hab 2,2 liegt darin, dass das Wort *lûḥ* im Plural und mit Artikel gebraucht ist und dass der Befehl der Verschriftung durch den Imperativ *bā'er* unterstrichen wird. Das Wort *be'er* erscheint nur noch in Dtn 1,5 und 27,8 und davon abhängig in 1Q22 II,8 jeweils in der Bedeutung von „auslegen“, und zwar die Tora.<sup>32</sup> Insofern nach Dtn 4,13 und 9,9ff. auch die Tora auf „Tafeln“ (*luḥôt*) geschrieben ist,<sup>33</sup> liegt es nahe, in Hab 2,2 eine Anspielung auf die „Tafeln des Mose“ zu sehen.<sup>34</sup>

Angesichts der hier vorgeschlagenen Deutung von Hab 2,2ff. sei an die im babylonischen Talmud überlieferte Meinung von R. Šimlaj erinnert, derzufolge Habakuk die 613 Vorschriften der Tora des Mose mittels seiner Sentenz in 2,4 auf eine reduzierte (bMak 24a). Als Vorläufer Habakuks auf dem Weg der Torakonzentration gelten gemäß dieser Diskussion David, der die Tora in elf Gebote zusammengefasst habe (vgl. Ps 15), Jesaja in sechs (vgl. Jes 33,15) bzw. zwei (vgl. Jes 56,1), Micha in drei (vgl. Mi 6,8) und Amos ebenfalls in eins (vgl. Am 5,4). Auch das Targum Jonathan hat die Anspielung von Hab 2,2 auf die „Tafeln des Mose“ erkannt, erinnert aber unmittelbar an die „im Buch des Gesetzes“ verschriftete und klar ausgelegte (*mprš'*) Prophetie (des Mose), so dass hier die Tora als eigentliche Quelle der Prophetie Habakuks gilt (vgl. auch Tg<sup>1</sup> zu Hab 1,4; 3,1,3).<sup>35</sup>

Die Vision, die Habakuk verschriften soll, erhält durch die Wahl des „mo-saischen“ Schrifträgers besonderes Gewicht: Sie tritt als eine neue Tora zu der Tora des Mose.

<sup>31</sup> Vgl. GUNNEWEG, A.H.J., Habakuk (s. Anm. 10), 412. Dass *yārûš* hier adverbial zu *qôre'* im Sinn von „geläufig lesen“ gebraucht sei, wie es häufig in der Forschung vertreten wird (vgl. zuletzt PERLITT, L., Propheten [s. Anm. 8], 62), halte ich aus sprachlichen und motivischen Gründen für unwahrscheinlich.

<sup>32</sup> Vgl. auch Jos 8,30 und zur Sache VEIJOLA, T., Moses Erben. Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtentum, BWANT 149, Stuttgart 2000, 216; PFEIFFER, H., Jahwes Kommen (s. Anm. 18), 144f.

<sup>33</sup> Vgl. weiterhin Ex 24,12 (vgl. 4Q364 Frg. 14,3); 27,8; 31,8; 32,15; 34,1.4.29; 38,7; Dtn 5,22; 10,3; 11,5; I Reg 8,9

<sup>34</sup> Vgl. auch GUNNEWEG, A.H.J., Habakuk (s. Anm. 10), 408; 412, BOSSHARD-NEPUSTIL, E., Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit, OBO 154, Fribourg/Göttingen 1997, 315f., der die Abhängigkeit Habakuks vom Dtn allerdings erst auf eine jüngere Redaktionsschicht im Habakukbuch zurückführt, sowie BEHRENS, A., Habakuk 2,1–4 und die Treue zur Offenbarung, in: BARNBROCK, CHR. u. KLÄN, W. (Hgg.), Gottes Wort in der Zeit: verstehen – verkündigen – verbreiten, FS V. Stolle, Münster 2005, 173–187, hier: 179.

<sup>35</sup> SPERBER, A. (Hg.), The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts, III, Leiden u.a. <sup>2</sup>1992, 459–466; CATHCART, K.J. u. GORDON, R.P., Targum (s. Anm. 7), 143–161 (im Hintergrund von Tg<sup>1</sup> zu Hab 2,4 stehen möglicherweise Ex 24,12; Dtn 27,2f. und Neh 8,8; a.a.O., 150).

Inhaltlich wird die Vision des Habakuk in der Forschung zumeist mit einem Teil des Buchs identifiziert, in der Regel mit den folgenden Versen.<sup>36</sup> V. 3a bietet aber keine Vision, sondern erklärt in Entfaltung des Imperativs *bā'er*, dass die Vision sich auf einen festgesetzten Zeitpunkt (*mō'ed*) bezieht (*'ōd*)<sup>37</sup> und dass sie untrüglich Zeugnis ablegt (*yāpe'ah*)<sup>38</sup> hinsichtlich des Endes bzw. der (End-)Zeit (*qes*). V. 3a interpretiert somit wie Dan 8,19; 11,27.35 und 12,7 etwas vom Propheten Geschautes, stellt aber nicht dessen Inhalt dar. Dies gilt auch für V. 3b: Das Bikolon unterstreicht, wie die „Gottesrede“ in Ez 12,22ff., das Eintreffen der Vision bzw. des geschauten Zeitpunkts,<sup>39</sup> bildet aber nicht die Vision selbst ab. Dies könnte nun für Vv. 4–5 gelten. Soweit angesichts des in V. 4a und V. 5a nicht unversehrt erhaltenen Textes erkennbar,<sup>40</sup> wird hier folgendes angekündigt:

<sup>36</sup> Sei es mit V. 3, mit V. 4, mit Vv. 4–5 oder auch mit Vv. 6ff. Eine Zusammenstellung sämtlicher bis 1977 vertretener Möglichkeiten bietet JÖCKEN, P., *Das Buch Habakuk. Darstellung der Geschichte seiner kritischen Erforschung mit einer eigenen Beurteilung*, BBB 48, Köln/Bonn 1977, 520.

<sup>37</sup> Zur Ableitung von *'ōd* von der Verbalwurzel *'wd* im Sinn von „bezeugen“ bzw. zur Konjektur in *'ed* („Zeuge“) siehe KOENEN, K., *Heil den Gerechten – Unheil den Sündern. Ein Beitrag zur Theologie der Prophetenbücher*, BZAW 229, Berlin/New York 1994, 148 Anm. 62.

<sup>38</sup> Zur Ableitung *yāpe'ah* von *pwḥ* II im Sinn von „Zeugnis ablegen“ siehe HALAT s.v. im Anschluss an RUDOLPH, W., *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, KAT XIII/3, Gütersloh 1975, 211.

<sup>39</sup> Vgl. dann syrBarApk 48,31ff. sowie II Petr 3,7–10; Hebr 10,35ff.; Offb 1,3 und dazu STROBEL, A., *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem aufgrund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2,2ff.*, NT.S 2, Leiden 1961.

<sup>40</sup> In V. 4a lies anstelle von *'upp'lah* „aufgeblasen/übermütig“ *'awwāl* oder *'awwīl* „der Frevler“ (vgl. Zeph 3,5; Hi 18,21; 27,7; 29,17; 31,3 bzw. Hi 16,11). Weitergehende Textkorrekturen scheinen mir nicht nötig: *yāšar* kann hier in seiner Grundbedeutung und in Parallele zu *hāyāh* in V.4b mit „bleiben“ wiedergegeben werden, so dass der Vers insgesamt zu übersetzen ist: „Siehe, der Frevler: seine Seele bleibt nicht in ihm / aber der Gerechte: aufgrund seiner Treue bleibt er am Leben.“ V. 5a ist über *w'ap kf* rhetorisch eng an V. 4 angeschlossen (vgl. Prov 11,31). Auch das Motiv vom Wein, der täuscht und übermütig macht, findet sich in mit Hab 2,4–5 vergleichbaren weisheitlichen Sentenzen (vgl. Sir 19,2 sowie die Spruchreihen in Prov 21,15–18 und 31,4f.). Gleichwohl deuten die von MT abweichenden Versionen (1QpHab VIII,3 liest anstelle von *hayyayin* [„Wein“] *hōn* [„Reichtum“ ....]) darauf hin, dass hier der Text gestört ist. Ich lasse daher V. 5a unübersetzt, vermute allerdings hinter *bōged* eine zu 1,11 parallele Bezeichnung eines Frevlers und leite *yinwāh* von einer Wurzel *nāwwāh* „wohnen/bleiben“ (vgl. Prov 3,33) ab, so dass der Vers so übersetzt werden könnte: „.... der übermütige Mann: er wird nicht bleiben, / er, der seine Kehle wie die Unterwelt weit machte, und er, der wie der Tod war, und nicht satt wurde / und zu sich alle Völker sammelte / und zu sich alle Volksgruppen häufte.“ (vgl. zum Bild Jes 10,14; 14,6).

1. der Tod des Frevlers und das mittels Treue (<sup>ʿ</sup>*mûnāh*) ermöglichte Überleben des Gerechten im Gericht,<sup>41</sup> womit auf die Klage in 1,4 und 1,13 zurückgeblickt wird,
2. der Untergang des fremden Volkes, hier repräsentiert durch dessen Herrscher, womit auf die Beschreibung in 1,5–11 und 1,15–17 rekurriert wird.

Als eigentlicher Inhalt einer auf das Ende bzw. die (End-)Zeit bezogenen und auf Tafeln zu verschriftenden Vision sind die weisheitlichen Sentenzen in Vv. 4–5 aber zu knapp.<sup>42</sup> Nun ist das gesamte Buch Habakuk durch Begriffe aus dem Wortfeld „sehen“ durchsetzt. Jeweils an kompositionellen Schlüsselstellen bekennt der Prophet, etwas gesehen zu haben (1,3; 3,2), etwas sehen zu wollen (2,1) oder ruft zu einem Sehen auf (1,5). Ab 3,3 beschreibt der Prophet das Erscheinen Jahwes. D.h. dem Verschriftungsbefehl gehen einerseits „Schauungen“ des Propheten voraus, andererseits folgen ihm solche. Damit lässt sich der Begriff *hāzôn* („Schauung“) aus Hab 2,2 auf das gesamte Buch beziehen. Für diese Annahme spricht auch die Überschrift des Gesamtwerks in 1,1: „Das ist das Orakel, das der Prophet (*nābîʿ*) Habakuk geschaut (*hāzāh*) hat.“ So begründet die Jahwerede in 2,2 die Existenz des Buchs Habakuk.<sup>43</sup> Dass in 2,2 als Material der Verschriftung „Tafeln“ und nicht, wie vielleicht zu erwarten, „Buch“ (*separ*) oder „Rolle“ (*meʿgillāh*) genannt werden, unterstreicht die Bedeutung des Schrift gewordenen Inhalts. Eine Identifikation dieser Tafeln, sei es mit einer Wand- oder Steleninschrift,<sup>44</sup> sei es mit Klapptafeln eines

<sup>41</sup> Vgl. Gen 15,6 (*par.* Jub 14,6, 4Q225 Frg. 2,I,8); Neh 9,8; Sir 15,15 (H<sup>B</sup>); (45,5); PsSal 9,5; Röm 1,17; Gal 3,11; Hebr 10,37f.; Pirke Abot II,8 („wer Tora mehrt, mehrt Leben“, zitiert nach BAMBERGER, S., Pirke Abot. Die Sprüche der Väter, Basel 1995 [Nachdr.], 24).

<sup>42</sup> Dies veranlasste bereits JULIUS WELLHAUSEN zu der spöttischen Bemerkung, der Prophet habe „herzlich wenig“ geschaut (Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt, Berlin 1964 [= <sup>3</sup>1898], 168).

<sup>43</sup> Ähnlich bereits SELLIN, E., Das Zwölfprophetenbuch (s. Anm. 14), 333; 347, und GUNNEWEG, A.H.J., Habakuk (s. Anm. 10), 412.

<sup>44</sup> Vgl. z.B. die ostjordanische „Bileam-Inschrift“ (siehe zu dieser zuletzt BLUM, E., Kombination [s. Anm. 6], 573–601; BLUM, E., „Verstehst du dich nicht auf die Schreibkunst ...?“, in: BAUKS, M.; LIESS, K. u. RIEDE, P. [Hgg.], Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? [Psalm 8,5], FS B. Janowski, Neukirchen-Vluyn 2008, 33–51) oder die neupunische Inschrift KAI 145 (Inschrift von Mactar), in der *lh* eine Steintafel an einem Portikus, die gelesen werden soll, bezeichnet. Zum Brauch, dass Besucher des griechischen Orakels von Trophonios nach ihrem Abstieg in das unterirdische Heiligtum auf einer öffentlich aufgestellten Tadel niederschreiben sollten, was sie gesehen oder gehört hatten, siehe ROSENBERGER, V., Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte, Darmstadt 2001, 38.

Schreibers, wie sie aus vorderorientalischen Darstellungen bekannt sind,<sup>45</sup> erübrigt sich angesichts des synonymen Gebrauchs von *sepær* und *lûaḥ* in Jes 30,8, angesichts der Bedeutungsvielfalt der hebräischen Begriffe für Schrift und Schrifträger, vor allem aber aufgrund der festgestellten literarischen Anspielung von Hab 2,2 auf die „Tafeln des Mose“. Wie der Wunsch Hiobs, seine Worte mögen auf Dauer in Felsgestein eingegraben werden (Hi 19,23f.), metaphorisch auf ein zeitliches Fortwirken in Gestalt des Hiobbuchs (*sepær*) bezogen ist, so stehen die „Tafeln Habakuks“ bildlich für dessen Buch: Der Botschaft Habakuks, die als Offenbarung (*hāzôn*) über die Endzeit charakterisiert ist, soll offenbar dasselbe literarische und theologische Gewicht zukommen wie den Tafeln vom Sinai. Wie diese das Leben versprechen (Dtn 30,19), so erscheint die Botschaft Habakuks als Verheißung des Lebens für den Gerechten (Hab 2,4).

Nachdem der erste Teil des Buchs den Propheten im Ich redend zeigte und der zweite Teil mit einer Rede Jahwes eröffnet wurde, treten nun, wenn auch im Zitat, als dritte Sprechergruppe die „Völker“ auf (2,6–20). Der Abschnitt korrespondiert inhaltlich und szenisch mit den Völkerabschnitten in 1,5–11 und 1,15–17. Auf der Basis ursprünglich aus der Totenklage stammender, im Rahmen prophetischer Unheilsverkündigung breit rezipierter Weherufe (*hōy*)<sup>46</sup> entfaltet er die Todesankündigung für das fremde Volk bzw. dessen Herrscher, der die anderen Völker unterdrückte. In vier Strophen, die aus fünf bzw. vier Bikola (2,6b–8|9\*–12|15\*–17|18–19) bestehen, wird dieser mittels des fünffachen *hōy* („wehe“) wegen seiner Frevel an Menschen, Pflanzen,<sup>47</sup> Tieren und an Gott selbst in den Bereich des Todes hineingezogen. Leitbegriff des Völkergedichts ist das schon aus 1,2f.9 bekannte Wort *hāmās* („Gewalttat“, 2,8; 2,17f.). Der Abschlussvers 20 ist wie die Vv. 13–14 ein hymnischer Kommentar zu den vorangegangenen Weherufen. Er unterstreicht die monotheistische Götzenpolemik (2,18–19) und leitet mit

<sup>45</sup> Vgl. z.B. die assyrische Darstellung von Schreibern vom *Tell 'Ahmar* (9./8. Jh. v. Chr.), in: ANEP (1954), 74, oder die Stele des Barrakib aus *Sam'ali* (8. Jh. v. Chr.), in: ANEP (1954), 158. Zur Deutung des Schreibmaterials, das der Schreiber Barrakibs unter dem Arm trägt, als Tafel siehe GALLING, K., Tafel, Buch und Blatt, in: GOEDICKE, H. (Hg.), *Near Eastern Studies in Honor of W.F. Albright*, Baltimore 1971, 207–223, hier: 215, sowie WARTKE, R.-B., in: *Das Vorderasiatische Museum Berlin*, hg. v. Staatliche Museen zu Berlin, Mainz <sup>3</sup>2001, 227f.

<sup>46</sup> Vgl. I Reg 13,30; Jer 22,18; 34,5 sowie als Schlüsselwort und Gattungsmerkmal prophetischer Unheilsankündigung Jes 1,4; 5,8ff.; Am 5,18; 6,1; Mi 2,1; Nah 3,1; Zeph 2,5; 3,1 u.v.a. und zur Sache CLEMENTS, R.E., Art. *Woe*, *AncB.D VI* (1992), 945–946; vgl. weiterhin unten Anm. 49.

<sup>47</sup> Der „Frevel am Libanon“ als dem paradigmatischen Waldgebiet des vorderen Orients steht hier für den Frevel an der Natur schlechthin (vgl. II Reg 14,9; Ps 72,16; 92,13; 104,6; Jes 40,16; 60,13; Sir 50,8).

einem auch in Zeph 1,7 (Sach 2,17; Neh 8,11) verwendeten Schweigegebot an die ganze Erde über zu der in Kap. 3 geschilderten Erscheinung des einen Gottes, dessen Glanz Himmel und Erde füllt (Hab 3,3).

Das Völkergedicht enthält zahlreiche philologische und poetologische Detailprobleme, auf die ich hier nicht eingehen kann. Gegen eine literar-kritische Sezierung des Abschnitts spricht die sehr dichte kompositionelle und begriffliche Parallelität der Strophen 2,6b–8 und 2,15–17 bzw. 2,9–12 und 2,18–19 sowie der Kommentare in 2,13f. und 2,20. Lediglich in Vv. 9bβ, 10bβ, 15b und 19bα dürften Glossen vorliegen. Die Zusammensetzung des Abschnitts aus Motiven, Wendungen und Versatzstücken, die aus anderen prophetischen Schriften und aus den Psalmen bekannt sind,<sup>48</sup> zeigt dieselbe Collagetechnik wie 1,2–2,1 und spricht nicht für die Annahme, die Weheworte zielten auf einer älteren literarischen Stufe des Buchs auf jüdische Gegner des Propheten und seien erst sekundär auf das fremde Volk bzw. dessen Herrscher bezogen worden.<sup>49</sup> Vielmehr stehen auch die Weherufe gemäß 2,3 unter einem eschatologischen Vorzeichen.<sup>50</sup> Das kompositionelle Gefälle des zweiten Hauptteils entspricht dem des ersten: So gipfelt auch der zweite Hauptteil, nachdem er mit einer Anspielung auf die Tora einsetzte (2,3 vgl. 1,4), in einem Ausblick auf den Tempel (2,20 vgl. 2,1), wobei nun auf den himmlischen Palast (*hêkal*) Jahwes geschaut wird.<sup>51</sup> Gegenüber dem ersten Teil zeigt der zweite die Fortsetzung des endzeitlichen Dramas. Dieses zielt, wie die doxologischen Kommentare in 2,13f. und 2,20 belegen, auf die universale Anerkennung des Weltengottes Jahwes.<sup>52</sup>

<sup>48</sup> Vgl. v.a. Hab 2,9 mit Jer 49,16 und Ob 4; Hab 2,12 mit Mi 3,19; Hab 2,13b mit Jer 51,58; Hab 2,14 mit Jes 11,9; Hab 2,16 mit Jes 51,17; Jer 25,15ff.; 49,12; 51,7; Thr 4,1; Ez 23,31ff.; Ps 75,9; PsSal 8,14; Offb 14,10; 16,9; Hab 2,18f. mit Jes 40,19; 44,10; Jer 10,12–16; 51,15–19; Ps 115,5–8; 135,15–18 sowie Hab 2,20 mit Zeph 1,7 und Ps 11,4.

<sup>49</sup> JEREMIAS, J., Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit, WMANT 35, Neukirchen-Vluyn 1970, 57ff.; OTTO, E., Die Stellung der Wehe-Worte in der Verkündigung des Propheten Habakuk, ZAW 89 (1977), 73–107; modifiziert aufgenommen u.a. von GUNNEWEG, A.H.J., Habakuk (s. Anm. 10), 400–415, mit Bezug auf den „Frevler“, über den in dem zu einer weisheitlichen Grundschrift des Buches gerechneten Gebet 1,2–4 geklagt werde, von KOENEN, K., Heil (s. Anm. 37), 124–164, NOGALSKI, J., Redactional Processes in the Book of the Twelve, BZAW 218, Berlin/New York 1993, 129–181; BOSSHARD-NEPUSTIL, E., Jesaja (s. Anm. 34), 297–316, und KESSLER, R., Nahum-Habakuk (s. Anm. 6), 149–158.

<sup>50</sup> Vgl. I Hen 94–99; SibOr 3,303ff. (siehe dazu den Beitrag von ANSELM C. HAGEDORN in diesem Band, S. 93–116); VI Esr 2 (16),1ff.; Offb 18,10ff.

<sup>51</sup> Vgl. Jes 6,1f.; 63,15; II Sam 22,7; Ps 11,4; 18,6; 29,9; Mi 1,2; I Hen 14,15ff.

<sup>52</sup> Vgl. Jes 11,9; Ez 38,16.23; Tob 2,14; 14,6; I Hen 10,21; 4Q215 Frg. 1 II,5.

## 3. Hab 3,2–19 – „Gott lässt sich sehen“

Die Theophanieschilderung des dritten Hauptteils (3,3–15) wird durch eine Rede des Propheten in der 1.P.Sg. und eine gebetsähnliche Anrede Jahwes in der 2.P.Sg. gerahmt (3,2.16). Der vordere Rahmen blickt über die Begriffe „sehen“ (*rā'āh*) und „wirken“ (*pā'al*) auf den ersten Hauptteil zurück (vgl. 1,3.5). Über die seltene Wendung *bēqārēb šānīm* („inmitten der Jahre“), die ihre nächste Parallele in den Jüdischen Sibyllinen (3,91) hat,<sup>53</sup> wird auf die Deutung der Offenbarung als Vision über das Ende (*qeš*) zu Beginn des zweiten Hauptteils zurückgegriffen (vgl. 2,3). Zugleich wird mit dieser Zeitangabe in Erinnerung gerufen, dass das vom Propheten gesehene Werk Jahwes in den „Tagen“ (*bīmēkām*) seiner Leser/Hörer geschehen wird (1,5). Diese „Tage“ erweisen sich jetzt als „Mitte der Zeit“, die gemäß 2,3 zugleich als das „Ende“ qualifiziert ist und die von dem Gott, der von Urzeit an (*miqqædæm*) ist (1,12), bestimmt und strukturiert wird. Der hintere Rahmen (3,16) greift den Eingangsruf des Propheten „ich habe gehört“ auf (3,2) und bietet mit dessen Bekenntnis, geduldig auf den „Tag der Bedrängnis (*yōm šārāh* / ἡμέρα θλίψεως)“ als dem Tag des endzeitlichen und endgültigen Gerichts<sup>54</sup> zu warten, ebenfalls einen Rekurs auf den ersten und den zweiten Hauptteil. Die Vv. 17–19 lesen sich auf den ersten Blick wie ein mehrschichtiger Nachtrag, der zum einen den „Tag der Bedrängnis“ in seinen katastrophalen Auswirkungen auf die Fruchtbarkeit der Natur näher beschreibt (V. 17),<sup>55</sup> zum anderen ein doppeltes Bekenntnis des Propheten zu Jahwe enthält. Da sich aber V. 17 motivisch eng an V. 16 anlehnt und die Vv. 18–19a einen betonten Kontrast zur Eingangsklage in 1,2 bieten und darüber hinaus begrifflich eng mit den Jahweanreden in 1,12; 3,3 und 3,13 verbunden sind, spricht nichts dagegen, die Vv. 17–19a noch zum Grundbestand von Hab 3 zu

<sup>53</sup> „Dann wird Gottes großes Weltgericht (*μεγάλοιο θεοῦ κρίσις*) inmitten der großen Weltperiode (*εἰς μέσον αἰῶνος μεγάλοιο*) erscheinen, wenn all das geschieht.“ (GAUGER, J.-D., *Sibyllinische Weissagungen. Griechisch-deutsch. Auf der Grundlage der Ausgabe von A. Kurfeß neu übersetzt und herausgegeben*, STusc, Düsseldorf/Zürich 2002, 72f.). In einem sehr viel stärkeren Maß, als dies bisher in der alttestamentlichen Forschung noch immer üblich ist, sollten die Jüdischen Sibyllinen, zumindest Buch 3, nicht nur wirkungsgeschichtlich betrachtet werden, sondern auch literatur- und religionsgeschichtlich mit der späten Prophetie und der frühen Apokalyptik korreliert werden; siehe dazu COLLINS, J.J., *Seers, Sibyls, and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, JSJ.S 54, Leiden u.a. 1997, 181ff.; KAISER, O., *Die Sibyllinischen Orakel und das Echo biblischer Ethik und Prophetie in ihrem Dritten Buch*, in: HARTENSTEIN, F.; KRISPENZ, J. u. SCHAT, A. (Hgg.), *Schriftprophetie, FS J. Jeremias*, Neukirchen-Vluyn 2004, 381–400, hier: 387ff.; und den Beitrag von ANSELM C. HAGEDORN in diesem Band (s. Anm. 50).

<sup>54</sup> Vgl. Jer 16,19; Zeph 1,15; Dan 12,1; Tob 4,9; I Hen 1,1; syrApkBar 83,4; VI Esr 2,75.

<sup>55</sup> Vgl. Joel 1,17ff.

zählen. Nach V.19a $\alpha$  scheint ein Kolon ausgefallen zu sein.<sup>56</sup> V. 19a $\beta\gamma$  (vgl. Ps 18,34) dürfte wie die musiktechnische Angabe in V. 19b zur sekundären kultisch-rituellen Ausgestaltung von Hab 3 zählen.

Über das Stilmittel einer Theophanie lässt der Verfasser Jahwe selbst auftreten<sup>57</sup> und kreiert somit eine neue Szene. Bedenkt man, dass das Habakukbuch mit einer Theodizeedichtung anheb (1,2–4), die enge Parallelen zum Hiobbuch aufweist, dann deutet die jetzt gewählte Stilform darauf hin, dass die im bisherigen Verlauf aufgeworfenen Fragen ähnlich wie bei der Jahweerscheinung im Hiobbuch einer Lösung zugeführt werden (Hi 38,1; 42,5).<sup>58</sup> Tatsächlich zielt die in Hab 3,3ff. geschilderte Epiphanie Jahwes auf eine universale Lösung der in 1,3 beklagten Krise (*rīb* / κρίσις) und auf eine Überwindung des in 1,4 thematisierten Zerfalls des Rechts (*mišpāt*).<sup>59</sup>

In diesem Sinn sind zunächst die in der Eröffnungstrophe (3,3–7) gebrauchten geographischen Angaben *Teman* und *Paran* zu deuten. Unabhängig von dem religionsgeschichtlichen Problem, ob die Landschaftsnamen *Teman* und *Paran* auf eine ursprüngliche Beheimatung Jahwes im nordarabischen Raum hinweisen,<sup>60</sup> sind diese Namen literarisch und dramaturgisch bewusst gewählt. Der *Berg Paran* gilt im Abschiedssegens des Mose wie der Sinai und das edomitische Seir als Auszugsort Jahwes zur Gabe der Tora (Dtn 33,2).<sup>61</sup> Die Lokalisierung des Aufbruchs Jahwes in

<sup>56</sup> So mit HORST, F., Die Zwölf Kleinen Propheten. Nahum bis Maleachi, HAT I/14, Tübingen 1938, 182; vgl. auch ELLIGER, K. im Apparat der BHS (1970/77; <sup>3</sup>1997).

<sup>57</sup> Vgl. Dtn 33,2; Jdc 5,4; Ps 68,8f.; Mi 1,3, und zur Sache SCRIBA, A., Die Geschichte des Motivkomplexes Theophanie, FRLANT 167, Göttingen 1995.

<sup>58</sup> Ähnlich GUNNEWEG, A.H.J., Habakuk (s. Anm. 10), 415, und WATTS, J.W., Psalmody (s. Anm. 5), 213–215.

<sup>59</sup> Vgl. auch die sekundäre Bezeichnung der Komposition als *r<sup>e</sup>pillāh*, worunter möglicherweise ein Gebet zu Gott als dem Richter zu verstehen ist, vgl. Ps 17,1; 80,5.7; 142,1. Zur Gestaltung dieser Überschrift (*r<sup>e</sup>pillāh l-NN*) vgl. Ps 17,1 (David); 86,1 (David) und 90,1 (Mose!) sowie 4Q381 Frg. 33+35,8 (Manasse).

<sup>60</sup> Unter Heranziehung der Parallelen in Jdc 5,4; Ps 68,9 und Dtn 33,2 sowie der Inschriften von *Kuntillet 'Agrūd* (vgl. die Inschrift Nr. 3, in: RENZ, J. u. RÖLLIG, W., Handbuch der althebräischen Epigraphik, I, Darmstadt 1995, 59 [KAg(9):7]) wird die religionsgeschichtliche Herkunft Jahwes zumeist im Süden bzw. Südosten Palästinas lokalisiert. Allerdings erweisen sich die entsprechenden alttestamentlichen Texte durchgehend als jung, die Lesung von KAg(9):7 ist ungesichert; wesentliche Züge Jahwes entsprechen dem Typ des (nord)syrischen Wettergottes, so dass eine ursprüngliche Beheimatung Jahwes in den ariden Zonen Nordarabiens fraglich erscheint. Siehe dazu PFEIFFER, H., Jahwes Kommen (s. Anm. 18), 260ff., der mit einer Herkunft Jahwes aus dem Norden und einer traditionsgeschichtlich bedingten Verlagerung in den Süden rechnet, die nicht religionsgeschichtlich ausgewertet werden dürfe.

<sup>61</sup> So begegnet die Wüste Paran im Rahmen der Pentateuchüberlieferung u.a. als die erste Station nach dem Sinaiaufenthalt des Gottesvolks (Num 10,11f. [P/PS]) und als Ausgangspunkt der Entsendung der Kundschafter in das Gelobte Land (Num 13,3.26 [P/R]). Zur redaktionsgeschichtlichen Einordnung von Num 10,11f. und 13,3ff. siehe

Hab 3,3 dient demgemäß der Aktualisierung der zentralen Heilstaten Jahwes für sein Volk, nämlich der Gabe der Tora (vgl. Hab 1,4)<sup>62</sup> und der Überwindung fremder Völker (vgl. Hab 1,6; 3,16). Traditionsgeschichtlich zeigt sich hier die Vorstellung von der Wiederkehr der idealen Urzeit in der Endzeit (vgl. I Hen 1,3f.; VitProphHab 13f.)<sup>63</sup>. Das edomitische *Temän* erscheint darüber hinaus vor dem Hintergrund der Gerichtsworte gegen Edom in Jer 49,7.20; Ez 25,13 und Ob 9 als Chiffre für Jahwes Richten. In Sach 9,14 trägt diese Vorstellung eschatologische Züge, wenn es heißt, dass Jahwe in den „Stürmen Temans“ zum endzeitlichen Gericht auftreten werde (vgl. Jes 21,1). Symbolische Geographie ist auch die Erwähnung des *Landes Midian* in Hab 3,7 – ein Ausdruck, der nur noch in Ex 2,15 begegnet: Midian ist das Land, in das Mose aus Ägypten flieht und wo er Jahwe kennenlernt. Weiter steht Midian im Rahmen der Pentateucherzählung für das letzte von Mose bzw. Israel geschlagene Fremdvolk vor dem Einzug nach Kanaan (vgl. Num 33,1ff.; Jos 13,21).<sup>64</sup> Schließlich gehört Midian zu den exemplarischen Gegnern Israels im Kontext seiner heilsgeschichtlichen Gründungszeit (Jdc 6,16; 7,7; 8,3).<sup>65</sup>

Die zweite Strophe (Vv. 8–11), in der Jahwe im Du angesprochen wird, wodurch der doxologische Charakter der Theophanieschilderung noch verstärkt wird, weitet den Horizont der Gerichtsdarstellung. Nun wird die Reaktion des gesamten Kosmos auf Jahwes Erscheinen beschrieben. Diese universale Perspektive setzt das in 1,14; 2,14 und 2,20 anklingende Thema fort: Jahwe ist der Gott der ganzen Erde.

Demgegenüber konzentriert die ebenfalls als direkte Anrede Jahwes gestaltete dritte Strophe (Vv. 12–15) den Blick wieder auf Jahwes Handeln

---

SCHMIDT, L., Das 4. Buch Mose. Numeri. Kapitel 10,11–36,13, ATD 7/2, Göttingen 2004, 12f. und 43, der die Texte auf die Priesterschrift (P) bzw. sekundäres Material in der Priesterschrift (P<sup>S</sup>) und die Endredaktion des Pentateuchs (R<sup>Pt</sup>) zurückführt. Zur Rezeption von Dtn 33,2 und Mi 1,3 siehe auch AssMos 10,3.7 und dazu BEDENBENDER, A., Als Mose und Henoch zusammenfanden. Die Entstehung der frühjüdischen Apokalypytik in Reaktion auf die Religionsverfolgung unter Antiochos IV. Epiphanes, in: LICHTENBERGER, H. u. OEGEMA, G.S. (Hgg.), Jüdische Schriften in ihrem antik-jüdischen und urchristlichen Kontext, JSHRZ.S 1, Gütersloh 2002, 182–203, hier: 201.

<sup>62</sup> So dann explizit Tg<sup>J</sup> zu Hab 3,3; in seiner Paraphrase von V. 10 spielt das Targum dann den „Sinai“ ein.

<sup>63</sup> Vgl. dazu BLACK, M., The Book of Enoch or I Enoch. A New English Edition with Commentary and Textual Notes, SVTP VII, Leiden 1985, 105f. Zu VitProphHab 13f. siehe SCHWEMER, A.M., Vitae Prophetarum, JSHRZ I/7, Gütersloh 1997, 623–628 (hier: 628), nach deren Zählung ich die VitProph zitiere.

<sup>64</sup> Zur redaktionsgeschichtlichen Einordnung von Num 10,11f. und 31,3ff. siehe SCHMIDT, L., Numeri (s. Anm. 61), 12f. u. 183: R<sup>Pt</sup>.

<sup>65</sup> Vgl. dann auch Jes 9,3; Ps 83,10 und 4Q372 Frg. 3,11f. Worauf die Nennung *Kuschans* (*kūšān*) anspielt, ist angesichts des nur hier belegten Namens unklar. Eine Identität mit Kusch (*kūš*) ist keineswegs gesichert, auch wenn LXX dies nahelegt (Αἰθίοπτες).

an den Völkern, insbesondere an seinem Volk und an dessen Gesalbten, d.h. an dessen König.<sup>66</sup> Insofern dieser König als hilfsbedürftig erscheint, steht Hab 3,13 neben der Messiasweissagung Sach 9,9. Damit verbunden ist der Ausblick auf die Vernichtung des Gottlosen (3,14): Die eingangs vom Propheten erfahrene und für die nahe Zukunft verschärft erwartete Bedrängnis des Gerechten (1,4; 1,13) kommt zum Ende – ebenso wie im Sog des göttlichen Zorns die Völker und unter diesen das zu Beginn des Dramas auftretende wilde Volk ihrem Ende entgegen gehen werden (V. 12).

#### 4. Die Gattung des Buchs Habakuk

Stand für die ältere Forschung die literarische Integrität des Habakukbuchs fest, so setzte mit den Analysen von Bernhard Stade (1884), Friedrich Giesebrecht (1890) und Julius Wellhausen (1892) eine literarkritische Differenzierung ein, die in dem Kommentar von Karl Marti (1905) einen Höhepunkt erreichte und in dem jüngsten Kommentar von Lothar Peritt (2004) eine Renaissance erlebt.<sup>67</sup> Unabhängig von der genauen Anzahl der eruierten Schichten wird hier jeweils zwischen vorexilischem Grundbestand, der zumeist auf den Propheten Habakuk selbst zurückgeführt wird, exilischer Überarbeitung und nachexilischer *relecture* unterschieden. Erst auf dieser dritten Stufe habe das Buch ein eschatologisches Profil erhalten. Ausgangspunkt dieser Schichtungshypothesen sind jeweils 1.) die (vermeintlichen) literarischen Brüche zwischen 1,4/5, 1,11/12, 1,17/2,1, 2,5/6a, 2,20/3,1, 2.) der besondere formgeschichtliche Charakter von Hab 3 und 3.) die Bestimmung des Adressaten der Weherufe. Demgegenüber vertritt die neuere angelsächsische Forschung mit Recht die literarische, wengleich kompositionsgeschichtlich differenzierte, Einheitlichkeit.<sup>68</sup> Ein

<sup>66</sup> Anders THOMPSON, M.E.W., Prayer (s. Anm. 5), 43, der den Gesalbten mit dem Gottesvolk identifiziert.

<sup>67</sup> GIESEBRECHT, F., Beiträge zur Jesajakritik. Nebst einer Studie über prophetische Schriftstellerei, Göttingen 1890, 196–198; STADE, B., Habakuk (s. Anm. 8); WELLHAUSEN, J., Propheten (s. Anm. 41); MARTI, K., Das Dodekapropheten, KHC XIII, Tübingen 1904, 326–356; PERLITT, L., Propheten (s. Anm. 8); für weitere literar- und redaktionskritische Hypothesen in der neueren Forschung siehe auch SEYBOLD, K., Nahum (s. Anm. 17), 1991; NOGALSKI, J., Redactional Processes (s. Anm. 49), 129–181; KOENEN, K., Heil (s. Anm. 37), 124–164; OTTO, E., Art. Habakuk/Habakukbuch (s. Anm. 17), 1360–1362; PFEIFFER, H., Jahwes Kommen (s. Anm. 18), 135ff.; WÖHRLE, J., Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches. Buchübergreifende Redaktionsprozesse in den späten Sammlungen, BZAW 389, Berlin/New York 2008, 289–334.

<sup>68</sup> Siehe dazu HAAK, R.D., Habakkuk (s. Anm. 15); SWEENEY, M.A., Art. Habakkuk (s. Anm. 17), 1–6; ANDERSEN, F.I., Habakkuk (s. Anm. 17), und den Forschungsbericht

am kompositionellen und rhetorischen Profil orientierter Durchgang durch das Buch Habakuk zeigt, dass die genannten Übergänge keinen literarischen Bruch markieren, sondern textstrategisch jeweils einen Sprecher-, Szenen- und Perspektivenwechsel kennzeichnen und dass literarische Gattungen priesterlicher, prophetischer, rechtlicher, weisheitlicher und narrativer Herkunft bewusst miteinander kombiniert sind. Die einzelnen Teile des Buchs sind durch ein engmaschiges Netz von Leitworten und Leitmotiven verknüpft, wobei ein durchlaufender thematischer und theologischer Faden vorhanden ist. Es bleibt die Frage nach literaturgeschichtlichen Parallelen für eine solche Kombination von unterschiedlichen Formen.

Die frühere formgeschichtliche Forschung glaubte in der von Hermann Gunkel (1933) beschriebenen Gattung einer „prophetischen Liturgie“ das literarische Muster des in das ausgehende 7. Jh. v. Chr. datierten Habakukbuches zu finden.<sup>69</sup> Richtig an dieser Einschätzung ist die Erkenntnis des liturgieähnlichen, dramatischen Charakters des Buchs, das zwischen unterschiedlichen Sprechern und verschiedenen kultischen und nichtkultischen Redeformen wechselt. Falsch ist die Zuordnung zur festen Gattung einer „prophetischen Liturgie“, die ein Konstrukt der formgeschichtlichen Schule darstellte, und die Lokalisierung der Komposition im ausgehenden 7. Jh. v. Chr.<sup>70</sup>

Hingegen treffen auf die hier herausgearbeiteten Phänomene (d.h. 1.) die Mischung unterschiedlicher Sprachformen, 2.) die spezifischen textstrategischen und rhetorischen Funktionen der kombinierten Gattungen, 3.) die Sprecher-, Adressaten- und Szenenwechsel sowie 4.) die unmittelbar aufeinander bezogenen thematischen Sequenzen) die wesentlichen Kriterien für eine Klassifikation als Drama zu, wie sie vor allem Helmut Utzschneider (1999) am Beispiel des Buchs Micha und Stefan A. Nitsche

---

von DANGL, O., Habakkuk (s. Anm. 3), 131ff.; aber auch RUDOLPH, W., Micha (s. Anm. 38), 195; KAISER, O., Einleitung in das Alte Testament, Gütersloh <sup>5</sup>1984, 245f.; HERRMANN, W., Problem (s. Anm. 14), 481–496.

<sup>69</sup> GUNKEL, H., Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, zu Ende geführt von Joachim Begrich, Göttingen 1928/1933, 407ff. (137; 314; 358); MOWINCKEL, S., Psalmenstudien III. Kultprophetie und Prophetische Psalmen (1922), Nachdruck Amsterdam 1961, 27ff.; im Anschluss daran HORST, F., Propheten (s. Anm. 56), 167–182; HUMBERT, P., Problèmes (s. Anm. 15), 293ff.; FOHRER, G., Das Gebet des Propheten Habakuk (Hab 3,1–16), in: Studien zum Alten Testament (1966–1988), BZAW 196, Berlin/New York 1991, 70–79; in weiterem Sinn gehört auch die These von ERHARD S. GERSTENBERGER, der Psalm in Hab 3 verleihe dem gesamten Buch ein liturgisches Profil und bezeuge die lebendige gemeindliche Kommunikation in persischer Zeit, in diesen Forschungskontext (Psalms in the Book of the Twelve. How Misplaced Are They?, in: REDDIT, P.L. u. SCHAT, A. [Hgg.], Thematic Threads in the Book of the Twelve, BZAW 325, Berlin/New York 2003, 72–89; bes. 76f.).

<sup>70</sup> Diese Fehleinschätzung kennzeichnet auch die durchgehend frühdatierende neuere angelsächsische Forschung.

(2006) am Beispiel der Jesaja-Apokalypse (Jes 24–27) für prophetische Literatur des Alten Testaments aufgewiesen haben.<sup>71</sup> So liegt mit den einander abwechselnden Reden des Propheten, Gottes und der Völker eindeutig eine Figurenrede (*Lexis*) vor. Der Wechsel der angesprochenen Adressaten (Gott, Prophet, Völker, Gemeinde) unterstreicht den dialogischen und dynamischen Charakter der Komposition. Über die hauptsächlich verwendeten Sprachformen des Gebets in Gestalt der Klage, Bitte, aber auch des Gotteslobs, und des Orakels wird mittels Worten eine Bühne zwischen Himmel und Erde aufgebaut, auf der dem Hörer/Leser als agierende Figuren der Prophet, das fremde Volk und sein Herrscher, die Völker und Gott vor Augen gestellt werden (*Opsis*). Die zweifache Beschreibung einer Epiphanie, zunächst des über die Welt dahinstürmenden fremden Volkes, sodann des zum Gericht auftretenden Jahwe, die Ausschau des Propheten am Jerusalemer Tempel<sup>72</sup> oder die das Universum in den Blick nehmende Rede der Völker sind „Wortkulissen“<sup>73</sup>, die der Dichter aufzieht. Sie unterstreichen das auf Visualität und Imagination ausgerichtete Wesen des Buchs, das den Hörer/Leser unmittelbar an den ihm vom Dichter vor Augen geführten Geschehnissen teilhaben lässt, ihn in den buchimmanenten Dialog mit dem Propheten, Gott und den Völkern hinein holt und somit eine diskursive Kommunikationsstruktur aufweist.<sup>74</sup> Schließlich spiegelt der Weg von der Klage angesichts des fehlenden Rechts und der ermüden-

<sup>71</sup> UTZSCHNEIDER, H., Michas Reise (s. Anm. 23); NITSCHKE, S.A., Jesaja 24–27 (s. Anm. 23). Inwieweit die von diesen beiden Autoren vertretene Gattungsbestimmung auf alle prophetischen Texte des Alten Testaments zutrifft, bedarf freilich der Prüfung am Einzelfall unter Einschluss der redaktions- und sozialgeschichtlichen Perspektive (vgl. dazu grundsätzlich UTZSCHNEIDER, H. u. NITSCHKE, S.A., Arbeitsbuch literaturwissenschaftlicher Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments, Gütersloh 2005, 133; zu forschungsgeschichtlichen Vorläufern siehe EWALD, H., Propheten [s. Anm. 3] [21868], 32f.; der speziell im Blick auf Habakuk treffend von einem „dreigetheilte[n] schau- und hörstück [ein Drama]“ sprach, sowie die Übersicht bei UTZSCHNEIDER, Michas Reise [s. Anm. 23], 41ff., und HOUSE, P.R., Dramatic Coherence in Nahum, Habakkuk, and Zephaniah, in: WATTS, J.W. u. HOUSE, P.R. [Hgg.], Forming Prophetic Literature. Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of J.D.W. Watts, JSOT.S 235, Sheffield 1996, 195–208.).

<sup>72</sup> Hab 2,1 ist also eine literarische Topographie (vgl. WATTS, J.W., Psalmody [s. Anm. 5], 221f.) und bietet keinen Hinweis auf eine historische Klassifikation Habakuks als „Kultprophet“ (so aber dezidiert JEREMIAS, J., Kultprophetie [s. Anm. 49], 104–107; vgl. dazu bereits die Überschrift zur apokryphen Danielerzählung *Bel und der Drache* in der LXX, die Habakuk zu einem „Sohn des Jesus aus dem Stamm Levi“ erklärt, und die engen Bezüge Habakuks zum Tempel in der Habakuk-Miniatur der *Vitae Prophetarum* (VitProphHab 10–14 [SCHWEMER, A.M., Vitae (s. Anm. 63), 626–628]).

<sup>73</sup> Zum Begriff siehe UTZSCHNEIDER, H., Michas Reise (s. Anm. 23), 18; 27; 57 u.ö.

<sup>74</sup> Vgl. dazu ausführlich NITSCHKE, S.A., Jesaja 24–27 (s. Anm. 23), 284ff., der dementsprechend eine Dialog- oder Diskurshermeneutik als die angemessene Hermeneutik prophetischer Texte vorschlägt.

den Tora über den Empfang einer neuen Tora hin zur endzeitlichen und universalen Durchsetzung der Gerechtigkeit Gottes, die im Lobpreis des Propheten gipfelt, einen stringenten Handlungsablauf und ein thematisches Beziehungsgeflecht im Sinn eines *Plot*.

Zu der formalen Klassifikation des Buchs Habakuk als dramatischer Komposition treten inhaltliche Aspekte, die eine weitergehende literaturgeschichtliche Einordnung ermöglichen:

1. die Parallelen zwischen der Eingangsklage in 1,2–4 und der Hiobdichtung und die Thematisierung der Frage nach der Gerechtigkeit Gottes,<sup>75</sup>
2. die sich mit Dan 8,19; 11,27.23 und 12,7 sowie Sir 36,8 berührende Verwendung der eschatologischen Spezialbegriffe *mo'ed* und *qes* in 2,3 und die für apokalyptische Literatur charakteristische Thematisierung der Zeit in ihren Dimensionen der Urzeit, heilvoller Vergangenheit, von Bedrängung geprägter Gegenwart und Endzeit sowie radikal anderer neuer Zeit,
3. die Mose-, Tora- und Sinai-Anspielungen in 2,2; 2,4 und 3,3, die sowohl auf die priesterschriftliche als auch die deuteronomische Pentateuchschrift zurückblicken und die, wie Andreas Bedenbender (2000) für I Hen 1–5 herausgearbeitet hat,<sup>76</sup> im Kontext einer „Mosaisierung der Apokalyptik“ und einer „Apokalyptisierung der Tora“ stehen,
4. der Verschriftungsbefehl, den Habakuk in 2,2 erhält, der im Blick auf die gesamte Schrift und auf die Funktion, diese Schrift zu legitimieren, über Jes 30,8 hinaus neben I Hen 14,1 steht,<sup>77</sup> wobei Hab 2,2 mit dem Henochbuch insgesamt auch die Hochschätzung von „Tafeln“ als Schriftträger teilt, die das besondere Gewicht des Geschriebenen verdeutlichen sollen (I Hen 93,2; 103,2; 106,19),<sup>78</sup>

<sup>75</sup> Vgl. dazu auch GUNNEWEG, A.H.J., Habakuk (s. Anm. 10), 408–410; THOMPSON, M.E.W., Prayer (s. Anm. 5), 45ff.; 50ff.; HERRMANN, W., Problem (s. Anm. 14), 493f.

<sup>76</sup> Vgl. besonders I Hen 1,3f.; 5,4 und dazu ausführlich BEDENBENDER, A., Der Gott der Welt tritt auf den Sinai. Entstehung, Entwicklung und Funktionsweise der frühjüdischen Apokalyptik, ANTZ 8, Berlin 2000, 143ff.; 215ff.; 259ff.; BEDENBENDER, A., Mose (s. Anm. 61), 195.

<sup>77</sup> Vgl. weiterhin I Hen 104,11 sowie ApkEsr 7,9; negativ: Offb 10,4.

<sup>78</sup> Zu den „himmlischen Tafeln“ siehe die Fragmente des Henochbuchs aus Qumran 4Q202 Frg. 7–8; 4Q204 Frg. 5 II,26; 4Q212 Frg. 1 III,22, sowie TestLev 5,4; TestAs 2,10; 7,5; Jub 32,21f.; 4Q177 X,12 (STEUDEL, A., Texte [s. Anm. 24], 208f.); 4Q537 Frg. 1,4f.; OrJos Frg. B (SMITH, J.Z., Prayer of Joseph, in: OTP II [1985], 699–714); Offb 1,11; 21,5, zu den „Toratafeln“ vgl. unter der deuteronomischen und außerkanonischen jüdischen (und frühchristlichen) Literatur Jub Prol., 1,3ff. (vgl. 4Q216 I,3ff.); IV Esr 14,24ff.; VitAd 1; SibOr 3,257 und zur Sache BEDENBENDER, A., Mose (s. Anm. 61), 198.

5. der eschatologische Charakter der gesamten Komposition: Das Erschlaffen der Tora (1,4),<sup>79</sup> der Konflikt zwischen dem Frommen und dem Gottlosen und der maßlose Frevel eines fremden Volks und seines Herrschers, der weltweite Dimensionen erreicht, sind Zeichen der von Jahwe gebrachten Endzeit. Diese wird geprägt von der in der Totenklage vorweggenommenen Vernichtung der Gottlosen, dem universalen Bekenntnis zu dem einen, bildlos zu verehrenden Gott, dem endgültigen, die gesamte Schöpfung betreffenden machtvollen Erscheinen Jahwes<sup>80</sup> zur Durchsetzung der Tora, Rettung des Gottesvolks und seines Messias (3,13)<sup>81</sup> sowie von der endgültigen Freude des Gerechten (3,18)<sup>82</sup>.

Damit lässt sich das Buch literaturgeschichtlich insgesamt als ein wesentlich auf den Elementen des Gebets, der Visionsschilderung und des Orakels aufgebautes eschatologisches Lesedrama mit apokalyptischen Zügen ansprechen, das einmalig für die alttestamentliche Literatur in seiner Überschrift den Begriff *nābîʿ* („Prophet“) mit dem Prophetennamen und dessen Funktionsbeschreibung *hāzāh* („schauen“) verbindet.<sup>83</sup> Der Begriff des Lesedramas, das in der klassischen griechischen Literatur bereits bei Aristoteles vorausgesetzt wird und das sich in hellenistischer Zeit zunehmender Beliebtheit erfreute,<sup>84</sup> bietet sich hier auch deshalb an, da für das

<sup>79</sup> Vgl. Dan 7,25; TestLev 16,2 (unter Berufung auf das Buch Henoch!); TestJud 18,1; TestDan 5,6; TestNaph 4,1.

<sup>80</sup> Vgl. I Hen 1,3ff. (4Q201 I,5ff.); Jdt 16,10ff.; IV Esr 2 (16),12ff.; AssMos 10,3ff.

<sup>81</sup> Vgl. neben Sach 9,9 auch PsSal 17,4.21ff.32ff.; 18,5ff.; 1QS IX,11; 4Q174 III,10ff. (als Auslegung von II Sam 7; zur Textanordnung siehe STEUDEL, A., Texte [s. Anm. 24], 187–213, hier: 194f.); 4Q246 II; 4Q252 V,3ff. (als Auslegung von Gen 49,10; vgl. Ps 2); 4Q521 Frg. 2 II,1; 11QMelch II,18 (als Auslegung von Dan 9,25); CD-A XII,23.

<sup>82</sup> Vgl. Ps 14,7; 96,11; 97,1; 149,2; Jes 9,2; 25,9; Sach 2,14; ApkAbr 31,6.

<sup>83</sup> Im Rahmen einer Prophetenbuchüberschrift begegnet der Titel *nābîʿ* nur noch in Hag 1,1 und Sach 1,1, die Wurzel *hāzāh* in Verbindung mit dem Prophetennamen in unterschiedlichen Formulierungen nur in Jes 1,1; Am 1,1, Mi 1,1 und Nah 1,1. Die nächste Parallele zu Hab 1,1 innerhalb der alttestamentlichen Prophetenbücher findet sich in der Überschrift der Teilkomposition Jes 13–23; allerdings fällt hier nicht der Titel *nābîʿ*, der im Jesajabuch ohnehin nur in den Jesajalegenden in 37,2; 38,1 und 39,3 verwendet wird. Ihre nächsten Parallele hat Hab 1,1 im Titel der Apokalypse des Esra, mit der das Buch Habakuk weitere motivische und theologische Gemeinsamkeiten teilt; vgl. dazu treffend EIBFELDT, O., Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphen Qumrān-Schriften, Tübingen<sup>3</sup>1964, 571, freilich mit einer völlig anderen als hier vorgeschlagenen Datierung: „Es ist im Grund dasselbe Empfinden, dem 700 Jahre später der Verfasser der Esra-Apokalypse eine rationalere, aber nicht minder ergreifende und ebenso wie hier aus tiefstem Erleben und Erleiden kommende Gestalt verliehen hat.“

<sup>84</sup> Vgl. ARISTOTELES, Po., 1453b; 1462a–b; HORAZ, Ars Poetica, 180–182; PLUTARCH, Alex., 668d; SCHMID, W. u. STAHLIN, O., Geschichte der griechischen Literatur, Tl. 1, Bd. 2, HAW VII/1,2, München 1934; Tl. 1, Bd. 3, HAW VII/1,3, München 1940;

antike Judentum eindeutige Hinweise für eine Aufführung auf einer Bühne fehlen.<sup>85</sup> Zu erwägen wäre eine Rezitation (mit verteilten Rollen).<sup>86</sup> Die im Mittelpunkt des Habakukbuchs stehende Frage nach der Gerechtigkeit Gottes<sup>87</sup> ist gleichsam ein dramatisches Merkmal, ist doch die Theodizee ein wesentlicher Motor der klassischen Tragödie sowie ihrer hellenistischen und römischen, stärker oder ausschließlich zur Lektüre bestimmten, Nachfahren.<sup>88</sup> Von daher überrascht es auch nicht, dass weitere als Lese-drama zu klassifizierende Texte des Alten Testaments wie die Klagelieder Jeremias oder das Buch Hiob<sup>89</sup> um die Frage der Theodizee kreisen. Sprecher-, Formen- und Szenenwechsel, die dem Hörer/Leser multiperspektivische Einblicke in die Welt Gottes geben, mittels Gebet die Möglichkeit zur Integration in das Geschehen und zur Artikulation eigener Erfahrungen eröffnen sowie *qua* Vision und Orakel eine Transformation der Wirklichkeit erzielen, eignen sich in besonderer Weise zur literarischen Behandlung der Frage nach der Gerechtigkeit Gottes, ohne dass die dramatische Dichtung dafür die einzige angemessene Form wäre, wie beispielhaft die platonischen Dialoge oder im Bereich der biblischen Literatur der philosophische Traktat des Kohelet und das Weisheitsbuch des Ben Sira zeigen.

Hinsichtlich einer Datierung des Habakukbuchs deuten die genannten formalen und inhaltlichen Parallelen sowie literarischen Abhängigkeiten

---

Tl. 1, Bd. 4, HAW VII/4, München 1946; Tl. 2, Bd. 1, HAW VII/2,1, München <sup>6</sup>1959, Tl. 1, Bd. 2, 65; Tl. 1, Bd. 3, , 180f.; Tl. 1, Bd. 4, 552; LESKY, A., Die tragische Dichtung der Hellenen, Göttingen <sup>3</sup>197, 531; ZIMMERMANN, B., Art. Tragödie, in: DNP 12/1 (2002), 734–740, hier: 738f. Zur Anwendung des Begriffs des Lese- oder Buchdramas auf prophetische Literatur des Alten Testaments siehe auch UTZSCHNEIDER, H., Michas Reise (s. Anm. 23), 26; 175f., und mit dem Blick auf das Buch Habakuk tendenziell schon SELLIN, E., Zwölfprophetenbuch (s. Anm. 14), 333. Unter der jüdisch-hellenistischen Literatur ist sicher das Mose-Exodus Drama des Tragikers Ezechiel (VOGT, E., JSRZ IV/3, Gütersloh 1983) als Lesedrama anzusprechen (SCHMID W. u. STÄHLIN, O., Geschichte [s. o.], Tl. 2, Bd. 1, HAW VII/2,1, München <sup>6</sup>1959, 608).

<sup>85</sup> Vgl. UTZSCHNEIDER, H., Michas Reise (s. Anm. 23), 175f., der im Blick auf das Michabuch auch auf die für das zur Aufführung bestimmte Drama wichtigen Nebentexte, die hier fehlen, und auf die Kürze des Textes hinweist. Zum Problem siehe auch HOUSE, P.R., Dramatic Coherence (s. Anm. 71), 207f.

<sup>86</sup> Vgl. GERSTENBERGER, E.S., Psalms (s. Anm. 69), 86, und bereits die Überlegungen von EWALD, H., Propheten (s. Anm. 3) (<sup>2</sup>1868), 33.

<sup>87</sup> Vgl. dazu auch THOMPSON, M.E.W., Prayer (s. Anm. 5), 45ff.; 50ff.; CRENSHAW, J.L., Theodicy in the Book of the Twelve, in: REDDIT, P.L. u. SCHAT, A. (Hgg.), Thematic Threads in the Book of the Twelve, BZAW 325, Berlin/New York 2003, 175–191; bes. 186f.

<sup>88</sup> SCHMID, W. u. STÄHLIN, O., Geschichte (s. Anm. 84), Tl. I, Bd. 2, 105; 742f.; Tl. 1, Bd. 4, 546–553.

<sup>89</sup> Siehe dazu WITTE, M., Die literarische Gattung des Buches Hiob. Robert Lowth und seine Erben, in: JARICK, J. (Hg.), Sacred Conjectures. The Context and Legacy of Robert Lowth and Jean Astruc, LHBOT 457, New York/London 2007, 92–123, hier: 119.

auf eine Entstehung in der (früh-)hellenistischen Zeit hin. Die Einordnung in das Dodekapropheten und die Positionierung zwischen den Büchern Nahum und Zephanja, und damit in die „babylonische Epoche“<sup>90</sup>, die u.a. mittels der historisierenden und paradigmatisch identifizierenden Einfügung der „Chaldäer“ in 1,6 erfolgte,<sup>91</sup> spricht für einen *terminus ante quem* um 200 v. Chr.<sup>92</sup> Die hier vertretene literaturgeschichtliche Klassifikation bestätigt grundsätzlich einerseits die alte Deutung von Otto Happel (1900), das Buch Habakuk sei eine protoapokalyptische Schrift aus hellenistischer Zeit, die visionär auf das Auftreten des endzeitlichen Feindes, der die Frommen bedrängt und letztlich von Gott besiegt wird, blicke,<sup>93</sup> anderer-

<sup>90</sup> Diese historisierende Linie ist in der apokryphen Danielerzählung *Bel und der Drache* (= Dan 14 / DanZus 2) und in VitProphHab (SCHWEMER, A.M., Vitae [s. Anm. 63], 623–628) fortgesetzt. Vgl. auch den Prolog zum Dodekapropheten von Hieronymus in der Vulgata (Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem [hg. v. R. WEBER, Stuttgart 1975, 2, 1374]). Zu den redaktionsgeschichtlichen Implikationen der Positionierung des Buchs Habakuk im Kontext des Dodekaprophetens siehe einerseits unter der Annahme literarischer Einheitlichkeit EVERSON, A.J., *The Canonical Location of Habakuk*, in: REDDIT, P.L. u. SCHAT, A. (Hgg.), *Thematic Threads in the Book of the Twelve*, BZAW 325, Berlin/New York 2003, 165–173, andererseits auf der Basis einer differenzierten literar- und redaktionsgeschichtlichen Wachstumshypothese WÖHRLE, J., *Abschluss* (s. Anm. 67), 333; 443f.

<sup>91</sup> Zu dieser sekundären Historisierung vgl. auch STARK, W., *Zu Hab 1<sub>5-11</sub>. Geschichte oder Mythos?*, ZAW 51 (1933), 1–28, hier: 21f. Zu den Chaldäern bzw. Babylon als Deckname für die gottfeindliche Macht schlechthin siehe dann grApkBar 67,7; syrApkBar 8,4; SibOr 3,303; 5,143; 5,159; I Petr 5,13; Offb 14,8.

<sup>92</sup> Vgl. die allerdings text- und literargeschichtlich umstrittene Belegstelle in Sir 49,10. Die ältesten bisher bekannten Handschriften, die das Buch Habakuk (zumindest fragmentarisch) repräsentieren bilden 1.) der Habakuk-Pesher (1QpHab, 1. Jh. v. Chr.), 2.) die *griechische* Zwölfprophetenrolle aus dem *Nahal Hever* (8Hevgr, zwischen 50 v. Chr. und 50 n. Chr.), 3.) die Zwölfprophetenrolle aus Murabba'at (Mur 88,18 um 135 n. Chr.) und 4.) (unsicher) eine Zwölfprophetenrolle aus Qumran 4Q82 Frg. 102,3 (mit Resten von Hab 2,4?). 4Q238 bietet gegen GARCÍA MARTINEZ, F. u. TIGCHELAAR, EIBERT J.C. (*The Dead Sea Scrolls, Study Edition*, I, Leiden u.a. 1997), denen ich mich in meinem in Anm. 1 genannten Aufsatz angeschlossen hatte, keinen Text aus Hab 3, sondern soweit angesichts des sehr fragmentarischen Textes erkennbar, eine sonst unbekannte Beschreibung der Zeit des (göttlichen) Gerichts (FLINT, P., in: DJD XXVIII [2001/2003], 119–123).

<sup>93</sup> HAPPEL, O., *Das Buch des Propheten Habakuk*, Würzburg 1900. Dabei verortete Happel das Buch wie das Danielbuch in der Zeit zwischen 175/164 v. Chr. Vgl. dazu auch PROCKSCH, O., *Die kleinen Prophetischen Schriften vor dem Exil*, EzAT 3, Calw/Stuttgart 1910, 157–168; SELLIN, E., *Zwölfprophetenbuch* (s. Anm. 14), 329–365; NOWACK, W., *Die Kleinen Propheten*, HK III/4, Göttingen 1922, 258–285, sowie in jüngerer Zeit wieder HERRMANN, W., *Problem* (s. Anm. 14), 481–496, die allerdings im Gefolge von DUHM, B., *Habakuk* (s. Anm. 14), das Buch als protoapokalyptischen Reflex auf den Zug Alexanders d. Gr. gedeutet haben, was ich aus motivischen und redaktionsgeschichtlichen Gründen für wahrscheinlicher halte als Happels Datierung in die Zeit Antiochos IV. Epiphanes. Die von HAPPEL u.a. richtig beobachteten Parallelen zwischen dem Habakuk- und dem Danielbuch

seits die Interpretation von Richard G. Moulton (1896), der das Buch angesichts seiner dramatischen Elemente dem Genre „rhapsody“ zugeordnet hatte.<sup>94</sup>

In einem weiteren literatur- und sozialgeschichtlichen Kontext steht das Buch Habakuk dann neben der paganen Orakelliteratur. Hier ist besonders auf das aus Ägypten stammende, bisher nur auf griechisch erhaltene Töpfer-Orakel und auf das iranische Hystaspes-Orakel zu verweisen,<sup>95</sup> die beide in der Zeit nach Alexander dem Großen als eine Form der literarischen Auseinandersetzung mit den durch den Hellenismus bedingten kulturellen und wirtschaftlichen Veränderungen verstanden werden können. Mit dieser Literatur teilt das Habakukbuch die Ablehnung der fremden, d.h. nicht autochthonen griechischen Herrschaft (vgl. Hab 1,5ff.; 1,15ff.; 2,5), die Kritik an sozialen Missständen und an ökonomischer Ausbeutung (vgl. Hab 2,6ff.) sowie die Verteidigung des eigenen traditionellen Rechtssystems und der eigenen Religion (vgl. Hab 1,4; 1,12–14; 2,4; 2,18ff.; 3,2ff.).<sup>96</sup>

---

sind offenbar auch verantwortlich für die in hellenistisch-römischer Zeit erfolgte Integration einer kleinen Habakukszene in die apokryphe Erzählung von Daniel, Bel und dem Drachen (Dan 14 / DanZus 2), vgl. neben der Götzenbildthematik in Hab 2,18f., die Dan 14 bestimmt, die Sentenz aus Hab 2,4 mit Dan 14,38 (siehe dazu auch Dan 9,4 sowie Dtn 7,9; Ps 145,20; Neh 1,5; Sir 34,19).

<sup>94</sup> MOULTON, R.G., Study (s. Anm. 3), 364ff.; 380f.

<sup>95</sup> Vgl. dazu KÖHLER, L., Die Apologie des Töpfers an König Amenophis oder das Töpferorakel (Tafel I–III), in: BLASIUS, A. u. SCHIPPER, B.U. (Hgg.), Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten, OLA 107, Leuven u.a. 2002, 139–187, 139–187; GAUGER, J.-D., Weissagungen (s. Anm. 53), 412–415 (Töpfer-Orakel); 416–418 (Hystaspes-Orakel); BEDENBENDER, A., Gott (s. Anm. 76), 91ff. Zur umstrittenen Frage, ob auch die so genannte Demotische Chronik in den Kontext prophetischer oder apokalyptischer Texte gehört, siehe einerseits FELBER, H., Die Demotische Chronik, in: BLASIUS, A. u. SCHIPPER, B.U. (Hgg.), Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten, OLA 107, Leuven u.a. 2002, 65–111, andererseits den Beitrag von JOACHIM FRIEDRICH QUACK hier in diesem Tagungsband, S. 23–51.

Für eine dramatische Ausgestaltung von Prophezeiungen, die aufgrund ihrer zeitgeschichtlichen Verrätselungen und gelehrten mythologischen Anspielungen wohl für einen kleinen gebildeten Leserkreis bestimmt war, könnte im paganen Bereich auf die Lykophron aus Chalkis (3. Jh. v. Chr.) zugeschriebene, wohl aber erst aus dem 2. Jh. v. Chr. stammende Dichtung „Alexandra“ verwiesen werden (MASCIALINO, L., Lycophonis Alexandra, Leipzig 1964; SCHMID, W. u. STÄHLIN, O., Geschichte [s. Anm. 84], Tl. 2, Bd. 1, HAW VII/2,1, 174–178; LESKY, A., Dichtung [s. Anm. 84], 535f.; EFFE, B., Die griechische Literatur in Text und Darstellung, Bd. 4, RUB 8064, Stuttgart 1985, 74–81).

<sup>96</sup> Siehe dazu auch BEDENBENDER, A., Gott (s. Anm. 76), 88ff., im Anschluss an EDDY, S.K., The King is Dead. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism 334–31 BC, Lincoln 1961, und GAUGER, J.-D., Weissagungen (s. Anm. 53), 404ff., sowie mit kritischen Modifikationen an EDDYs These der antihellenistischen Widerstandsliteratur BLASIUS, A., Zur Frage des geistigen Widerstands im griechisch-römischen Ägypten –

## 5. Zusammenfassung

Das Buch Habakuk ist ein schriftgelehrtes, eschatologisch orientiertes Lesedrama mit einzelnen Elementen einer Apokalypse,<sup>97</sup> das literarisch mit unterschiedlichen Sprachformen und Traditionen kultischer, prophetischer, weisheitlicher, narrativer und rechtlicher Provenienz spielt.<sup>98</sup> Es gibt sich durchgehend als literarisch gebildete prophetische Zukunftsschau, die ihren Bildhintergrund wohl, wie B. Duhm (1906) richtig beobachtet hatte, im Alexanderzug hat,<sup>99</sup> aber mit dem Auftreten eines nicht näher identifizierten endzeitlichen Feindes rechnet. Der bewusste Wechsel zwischen den Sprachformen des Gebets und des Orakels kennzeichnet den besonderen literarischen Charakter des Werks und nimmt den Leser mit hinein in den Dialog mit Gott und in die Unterweisung durch Gott. Die Anspielung auf die „Tafeln des Mose“ in 2,3 und die Lokalisierung der Jahweerscheinung in 3,3ff. kennzeichnen das Buch als eine eschatologische Auslegung der Mosepora. In diesem Sinn ist „Habakuk“ im wahrsten Sinn des Wortes ein „Schriftprophet“. Er bekennt in der Situation der weltpolitischen Krise die sich letztendlich durchsetzende Gerechtigkeit Gottes. So wird hier die Mosezeit im Dienste der Eschatologie erinnert, und „Habakuk“ erscheint als ein rechtmäßiger Nachfolger und Hermeneut des Propheten Mose (Num 12,6f.; Dtn 18,15ff.; Dtn 34,10). Dabei erfüllt seine Schrift, wie für eine Apokalypse typisch, die Funktion, die im Glauben angefochtenen Torafrommen zu trösten.

In forschungsgeschichtlicher Hinsicht steht das Buch Habakuk schließlich für die bleibende Aufgabe, die traditions- und redaktionsgeschichtliche Interdependenz zwischen der Tora, der Prophetie und der Apokalyptik zu bestimmen. Wie die kritische Auseinandersetzung Habakuks mit der Tora zeigt, ist das literar- und traditionsgeschichtliche Verhältnis zwischen

---

die historische Situation, in: BLASIUŠ, A. u. SCHIPPER, B.U. (Hgg.), Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten, OLA 107, Leuven u.a. 2002, 41–62.

<sup>97</sup> Zu den Kriterien apokalyptischer Elemente siehe COLLINS, J.J., *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids/Cambridge, <sup>2</sup>1998; SCHIPPER, B.U., „Apokalyptik“, „Messianismus“, „Prophetie“ – Eine Begriffsbestimmung, in: BLASIUŠ, A. u. SCHIPPER, B.U. (Hgg.), Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten, OLA 107, Leuven u.a. 2002, 21–40, sowie GAUGER, J.-D., *Der „Traum des Nektanebos“ – Die griechische Fassung*, in: BLASIUŠ, A. u. SCHIPPER, B.U. (Hgg.), Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten, OLA 107, Leuven u.a. 2002, 189–219, hier: 202–205.

<sup>98</sup> WATTS, J.W., *Psalmody* (s. Anm. 5), 222, spricht treffend von „a sophisticated montage“.

<sup>99</sup> S.o. Anm. 93.

dem Pentateuch und den sogenannten Schriftpropheten“ sehr viel komplexer als es die klassische Formel „lex post prophetas“<sup>100</sup> nahelegen könnte. Eine literargeschichtliche Verhältnisbestimmung zwischen der Tora, der Prophetie und der Apokalyptik kann sich dabei nicht auf eine alttestamentliche Binnenperspektive beschränken, sondern muss auch die vielfältigen Beziehungen des Alten Testaments und der jüdischen Literatur der Antike zur klassischen griechischen und altvorderorientalischen Literatur inklusive ihrer in hellenistischer Zeit erfolgten Transformationen klären.<sup>101</sup>

---

<sup>100</sup> Zu dieser „Formel“ siehe REUSS, E., *Die Geschichte der heiligen Schriften des Alten Testaments*, Braunschweig (1881)<sup>2</sup>1890, VIII; 81; WELLHAUSEN, J., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin (1878),<sup>6</sup>1905, 3f.

<sup>101</sup> Als Problemanzeige vgl. für die ältere KOCH, K. u. SCHMIDT, J.M. (Hgg.), *Apokalyptik*, EdF 365, Darmstadt 1982, und KOCH, K., *Vor der Wende der Zeiten. Beiträge zur apokalyptischen Literatur*, GA 3, Neukirchen-Vluyn 1996; für die Beziehungen zwischen der jüdischen und der ägyptischen prophetischen und apokalyptischen Literatur ist auf den musterhaften Sammelband von BLASIUS, A. u. SCHIPPER, B.U. (Hgg.), *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*, OLA 107, Leuven u.a. 2002, zu verweisen.