

Markus Witte

VOM GLAUBEN IN DER (END-)ZEIT –
EIN EXEGETISCHER SPAZIERGANG DURCH DAS BUCH HABAKUK

„Der Glaube ist demgemäß die Lebensform, die der Sündenvergebung entspricht und die Relationen des Selbst- und Weltverständnisses als von Gott her durchsichtig trägt. [...] Dabei geht es nicht in erster Linie um einen Theoriezusammenhang, sondern um ein diesem vorausliegendes Grundvertrauen (Luther: *fiducia*), das bestimmtes Verhalten zu Menschen, Welt und Gott ebenso schon in sich angelegt findet wie die Bezogenheit auf (mögliches) Handeln.“¹

Hermann Deuser

Christliche Existenz ist Leben in der Endzeit. Kennzeichen christlichen Lebens ist der Glaube. Als ein wesentlicher traditionsgeschichtlicher Wegbereiter der Entfaltung und Verknüpfung dieser beiden Vorstellungen darf der alttestamentliche Prophet Habakuk gelten. Doch wer verbirgt sich hinter dieser Figur? Mit den folgenden Überlegungen zur Gestalt des Propheten Habakuk und des diesen Namen tragenden Buches soll aus exegetischer Sicht der Kollege begrüßt werden, in dessen umfangreichen systematisch-theologischen und religionsphilosophischen Arbeiten die Themen „Glauben“, „Zeit und Endzeit“ sowie „Zeichen“ eine nicht unbedeutende Rolle spielen.

1. „*Wer war Habakuk?*“ – Eine forschungsgeschichtliche Standortbestimmung

Die in der gegenwärtigen Forschung vertretenen Antworten auf die Frage, wer Habakuk war, lassen sich auf zwei Brennpunkte verteilen.

a) Den einen Brennpunkt bilden Ansätze, bei denen das Buch Habakuk als das literarisch einheitliche Werk eines um 600 v. Chr. in Juda auftretenden Propheten gleichen Namens angesehen wird. Repräsentativ für eine solche, in literaturgeschichtlicher Hinsicht ganzheitliche Interpretation, sind die Monographie von Robert D. Haak (1992), der Habakuk-Artikel im „Anchor Bible Dictionary“ von Marvin A. Sweeney (1992) oder der Kommentar

¹ H. Deuser, *Kleine Einführung in die Systematische Theologie*, Reclam Universal-Bibliothek 9731, Stuttgart 1999, 132.

von Francis I. Andersen (2001).² Modifikationen zwischen den genannten Arbeiten betreffen die Frage, ob Habakuk im Kontext der jüdischen Politik eine probabylonische Position vertreten habe (so Haak) oder ob er antibabylonisch eingestellt gewesen sei (so Andersen).

b) Den zweiten Brennpunkt stellen Modelle dar, nach denen das Buch Habakuk das Ergebnis einer vielfachen, sich über mehrere Jahrhunderte erstreckenden literarischen Bearbeitung darstellt. Unabhängig davon, wie jeweils der Umfang der einzelnen Schichten und das redaktionsgeschichtliche Verhältnis dieser zueinander bestimmt werden – sei es als planvolle Redaktion, sei es als assoziative Glossierung –, treffen sich diese Modelle in der Einschätzung, die Grundschrift gehe auf einen in spätvorexilischer Zeit in Jerusalem wirkenden Propheten namens Habakuk zurück. Charakteristisch für solche literarkritisch argumentierenden, gleichwohl mit einer historisch greifbaren Habakukfigur rechnenden Zugänge sind die Kommentare von Klaus Seybold (1991) und Lothar Perlt (2004) oder der Habakuk-Artikel in der jüngsten Auflage der RGG von Eckart Otto (2000).³

So steht für die überwiegende Mehrheit der gegenwärtigen Forschung, unbeschadet des zur Anwendung kommenden literargeschichtlichen Paradigmas, fest, dass Habakuk ein um 600 v. Chr. auftretender Prophet war. Das Problem ist nur, dass sich die Person Habakuks weitgehend im Nebel der Geschichte verliert. Außer dem Namen Habakuk, der zumeist mit der akkadischen Gartenpflanze *habbaququ* (möglicherweise einer Gurke) in Verbindung gebracht wird, und dem Hinweis auf die Chaldäer (𐤇𐤃𐤐 1,6) bietet das Buch selbst keine historisch eindeutigen Informationen – und selbst diese sind, wie sich zeigen wird, zweifelhaft.

2. „Die Erben Habakuks“ – Eine wirkungsgeschichtliche Rückschau

2.1 „Habakuk und Daniel“ – Der Septuaginta-Nachtrag Bel und der Drasch

In einem nur in der *Septuaginta* und in den davon abhängigen Übersetzungen des Alten Testaments überlieferten *Zusatz zum Danielbuch* (2./1. Jh. v. Chr.) erscheint Habakuk als ein Zeitgenosse Daniels. Daniel, der in Babylon den Kultdrachen des Gottes Bel mit einer explosiven Mischung gefüttert hat, so dass das heilige Tier zerfetzt wurde, befindet sich in der bekannten Löwengrube. Da begegnet ihm der aus Juda mittels eines Engels nach Babylon entführte Habakuk, überbringt ihm eine Mahlzeit und sagt ihm die Rettung durch Gott zu. Daniel bekennt darauf: „Der Herr Gott, der diejenigen, die ihn lieben, nicht im Stich lässt, hat sich also an mich erinnert“ (Bel 38). Die Habakuk-Daniel-Episode (V. 33-39)

² R.D. Haak, *Habakkuk*, VTS XLIV, Leiden u.a. 1992; M.A. Sweeney, *Art. Habakkuk, Book of*, in: *AncB.D III* (1992), 1-6; F.I. Andersen, *Habakkuk. A New Translation with Introduction and Commentary*, *AncB 25*, New York u.a. 2001. Vgl. auch M.H. Floyd, *Minor Prophets, Part 2*, *FOTL 12*, Grand Rapids (Michigan) 2000, 79-161, der mit einer redaktionellen Zusammenstellung von genuinen Worten des Propheten Habakuk, die aber aus unterschiedlichen Wirkphasen (zwischen 610 und 550 v. Chr.) stammen, rechnet.

³ K. Seybold, *Nahum, Habakuk, Zephanja*, ZBK.AT 24/2, Zürich 1991; L. Perlt, *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja*, ATD 25/1, Göttingen 2004; E. Otto, *Art. Habakuk/Habakukbuch*, RGG⁴ III (2000), 1360-1362, hier: 1360f.; vgl. ders., *Art. Habakuk/Habakukbuch*, TRE XIV (1995), 300-306.

hat in der Kunst entsprechend gewirkt.⁴ Historischer Wert hinsichtlich der Figur Habakuks kommt ihr nicht zu. Sie enthält aber vier Aspekte, die für die Erhebung der Literaturgeschichte des Buchs wegweisend sein können:

a) Sie provoziert die Frage nach literarischen Parallelen zwischen dem Daniel- und dem Habakukbuch.

b) Das Bild des Engels, der Habakuk an den Haaren packt und nach Babylon versetzt, ist der Szene von der Entrückung Ezechiels nachempfunden (Ez 8,3; vgl. auch Ez 3,12ff.). Die Motivparallele provoziert die Frage nach der literarischen Parallelität zwischen dem Ezechiel- und dem Habakukbuch.

c) Im theologischen Zentrum der Daniel-Habakuk-Szene steht das Bekenntnis Daniels zur Treue Gottes gegenüber den Frommen (Bel 38; vgl. Dan 9,4). Dies liest sich einerseits wie eine Zusammenfassung der Tora (vgl. Dtn 7,9; Ps 145,20; Neh 1,5; Sir 34,19), andererseits wie ein Kommentar zu Hab 2,4: „Der Gerechte wird aufgrund seiner Treue am Leben bleiben.“ Damit ergibt sich die Frage nach Bezugnahmen des Buchs Habakuk auf die Tora. Die Notwendigkeit dieser Rückfrage wird unterstrichen durch die im babylonischen Talmud mitgeteilte Diskussion der Rabbinen, *Mose* habe die Tora in 613 Gebote gefasst, *Habakuk* aber in eins (vgl. bMakkoth 23b-24a)⁵.

d) Die gesamte Erzählung „Daniel und der Drache“ trägt in der Septuaginta die Überschrift „Aus der Prophetie Habakuks, des Sohnes Jesus“, aus dem Stamm Levi“. Damit werden einerseits Teile der Überschrift aus Hab 1,1 und 3,1 aufgenommen und auf eine Sonder- bzw. Einzelüberlieferung von Habakuk-Stoffen bzw. Habakuk-Texten hingewiesen. Letzteres wird durch die liturgische Ausgestaltung des Habakuk-Psalms in Hab 3⁶ und die Aufnahme von Hab 3 in die Sammlungen der in der Septuaginta überlieferten Oden⁷ und der aus Qumran bekannten Anthologie 4Q238 bestätigt. Andererseits verweist der genealogische Zusatz in der Septuaginta-Überschrift auf priesterliche, möglicherweise tempeltheologische Aspekte des Habakukbuchs. Auf Bezüge des Habakukbuchs zum Jerusalemer Tempel deuten auch die entsprechenden Ausführungen zum Leben Habakuks in der griechischen Legendensammlung „Vitae Prophetarum“, die aus dem 1. Jh. n. Chr. stammt, wohl aber auf älteren hebräischen Quellen beruht.⁸

⁴ Vgl. z.B. die Darstellung in der Admonter Riesensibel (Salzburg um 1140), in: Die Bibel in der Kunst, hg. v. H. Schwebel, Das Hochmittelalter. Bildauswahl, Einführung und Erläuterungen von D. Großmann, Stuttgart 1995, 63 u. 128.

⁵ 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).

⁶ Vgl. den Titel $\text{הַבְּרִיָּה הַזֹּאת הַלְלוּ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל}$ in 3,1, die Angabe הַלְלוּ in 3,3; 3,9 und 3,13 sowie die musikalische (?) Notiz $\text{הַלְלוּ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל}$ in 3,19b.

⁷ Od 1 = Ex 15,1-19; Od 2 = Dtn 32,1-43; Od 3 = Reg 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 = Gebet Manasses; Od 13 = Lk 2,29-32; Od 14.

⁸ „(11) Und über das Ende des Tempels sagte er [d.h. Habakuk] vorher: ‚Es wird von einem Volk aus dem Westen geschehen. (12) Dann‘, sagte er, ‚wird der Vorhang des Debirs in kleine Stücke gerissen werden, und die Kapitelle der beiden Säulen werden weggenommen werden, und niemand weiß, wo sie sein werden; (13) sie aber werden in die Wüste weggetragen werden von Engeln, (dahin) wo im Anfang das Zeugniss gebaut wurde. (14) Und durch sie wird am Ende der Herr erkannt werden denn sie erleuchten die von der Schlange in der Dunkelheit Verfolgten wie von Anfang an.“ (Zitiert nach A.M. Schwemer, *Vitae Prophetarum*, JSHRZ I/7, Gütersloh 1997, 626-628.)

2.2 „Habakuk in Qumran“ – Der Habakuk-Pesher (1QpHab)

Unter den in *Qumran* gefundenen Handschriften befindet sich eine aus dem 1. Jh. v. Chr. stammende versweise Kommentierung der ersten beiden Kapitel des Buchs Habakuk, der *Habakuk-Pescher* (1QpHab). Zusammen mit vergleichbaren Texten zu prophetischen Büchern und Psalmen⁹ gehört der Habakuk-Pesher zu einer für die Gruppe der Essener typischen eschatologisch orientierten Auslegung biblischer Texte. Dabei werden Aussagen des biblischen Textes als Weissagungen auf die als Endzeit verstandene Gegenwart gedeutet. Für das Buch Habakuk heißt dies u.a.:

a) Der in Hab 1,4 beklagte Gegensatz zwischen dem Frevler (פְּרָעַן) und dem Gerechten (צַדִּיק) wird auf einen Konflikt zwischen dem Jerusalemer Hohenpriester und dem „Lehrer der Gerechtigkeit“ bezogen (1QpHab I,13).

b) Die *Chaldäer* aus Hab 1,6 werden mit den als *Kittäer* (כִּיְתָאִי) bezeichneten Römern gleichgesetzt (1QpHab II,12).¹⁰

c) Die Antwort Jahwes, die Habakuk in 2,3 erhält, wird als Offenbarung über die Endzeit (יְהוָה אֱמַר) und über die göttliche Vorherbestimmung der Zeiten verstanden (1QpHab VII,7-13).

d) Die Sentenz, dass der Gerechte aufgrund seiner Treue leben werde (Hab 2,4), wird als Weissagung der endzeitlichen Rettung derer, die sich an die Tora halten *und* die sich gegenüber dem Lehrer der Gerechtigkeit als treu erweisen, gedeutet (1QpHab VIII,1-3).

Für die literaturgeschichtliche Einordnung des Buchs Habakuk ergibt sich damit die Frage: Handelt es sich bei dem Qumran-Pesher erst um eine eschatologisierende Auslegung, die im Hebräerbrief (10,37f.) und im Zweiten Petrusbrief (3,9, vgl. auch Offb 1,3) eine Analogie besitzt, oder hat das Buch Habakuk selbst eine eschatologische Tendenz?

2.3 „Habakuk und Paulus“ – Ein Missverständnis?

Bekanntlich hat *Paulus* in Hab 2,4 einen wichtigen Beleg für die von ihm entfaltete Vorstellung von der Rechtfertigung aus Glauben gefunden (Röm 1,17; Gal 3,11). Ebenso spielt für den Verfasser des Hebräerbriefs Hab 2,4 eine zentrale Rolle im Rahmen seiner Ermahnung, die Zeit bis zum Wiederkommen Jesu in Geduld und Glaube zu ertragen (Hebr 10,37f.). Im Rückblick auf die Literaturgeschichte des Habakukbuchs ergibt sich aus der

⁹ Vgl. die Pesharim zu Hosea (4QpHos^{a-b} = 4Q166-167), Micha (4QpMi = 4Q168), Nahum (4QNah = 4Q169), Zephanja (4QpZeph = 4Q170), Jesaja (4QIs^{a-d} = 4Q161-165; 4QIs^e = 4Q515) und zu einzelnen Psalmen (4QpPs^a = 4QpPs 37 = 4Q171; 4QpPs^b = 4Q173). Inwieweit es sich bei 4Q239 (= „Pesher on the true Israel“) und 4Q240 (Pesher zum Hohenlied?) um Pesharim handelt, ist angesichts der gegenwärtigen Editionslage nicht zu sagen. In den gelegentlich ebenfalls als Pesharim bezeichneten Texten 4Q252-254 (= 4QpGen^{a-c}) handelt es sich, soweit angesichts des fragmentarischen Zustandes der Manuskripte erkennbar, um eine Sammlung von Genesistexten bzw. Genesisstoffen, aber nicht um Kommentare. Sämtliche Qumrantexte werden hier zitiert nach F. García Martínez / E.J.C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls*, 1-2, Leiden u.a. 1997-1998.

¹⁰ Im Alten Testament werden unter den *Kittäern* zumeist die Griechen verstanden (vgl. z.B. Gen 10,4; Jes 23,1 oder die aus dem 6. Jh. v. Chr. stammenden Arad-Ostraca: Arad (6):1; (6):2; (6):4; (6):7 u.ä., in: J. Renz / W. Röllig, *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, 1, Darmstadt 1995, 353ff.

neutestamentlichen Wirkungsgeschichte¹¹ die Frage, ob Hab 2,4 erst „dadurch berühmt gemacht“ wurde, dass „ein anderer Mann einen anderen Geist hineinlegte“, wie Julius Wellhausen (1898)¹² meinte, oder ob der Vers nicht genuin an einer Zentralstelle des Buchs steht.

2.4 Eine Zwischenbilanz

Der Blick auf ausgewählte Beispiele der Wirkungsgeschichte hat sechs Fragekreise hervorgebracht, die bei einem literaturgeschichtlichen Durchgang durch das Buch Habakuk fruchtbar gemacht werden können:

1. Parallelen zwischen Habakuk und Daniel,
2. Parallelen zwischen Habakuk und Ezechiel,
3. die Frage nach der Tora im Buch Habakuk,
4. die Frage nach dem tempeltheologischen Gefälle,
5. die Frage nach dem eschatologischen Charakter,
6. die Frage nach der kompositionellen und theologischen Mitte.

3. Die Komposition des Buchs Habakuk – Ein literaturgeschichtlicher Streifzug

3.1 Die textstrategischen Schlüsselstellen

Das Buch Habakuk wird durch zwei Überschriften in 1,1 und 3,1 in zwei große Blöcke gegliedert:

a) Über die Angabe „Die Botschaft (נִבְיָא), die der Prophet Habakuk schaute (רָאָה)“ (1,1) wird alles folgende, zumindest der bis 2,20 reichende Text, als eine Offenbarung charakterisiert. Der Titel „Eine נִבְיָא des Propheten Habakuk“ (3,1) kennzeichnet Hab 3,2-19 als ein Gebet. Die Verse 3,2-16 enthalten aber kein Gebet im strengen Sinn, sondern eine Darstellung des zum Gericht erscheinenden Jahwe, also eine Theophanieschilderung. Lediglich die Abschlussverse 3,18-19 und das liturgische Pausenwort „Sela“ in 3,3b.9b.13b verleihen Hab 3 kultisch-rituellen Charakter. Die Tatsache, dass Hab 3 als Einzelstück überliefert werden konnte (vgl. die bereits zitierten Oden oder 4Q238), spricht dafür, dass die Überschrift in 3,1 nicht zum ursprünglichen Textcorpus gehört, sondern eine jüngere editorische Randbemerkung ist.¹³ Angesichts der sehr engen inhaltlichen und formalen Verknüpfung von Hab 3,2-16 mit Hab 1,2-2,20 dürfte diese literargeschichtliche Beurteilung der Überschrift in 3,1 wahrscheinlicher sein als die Annahme, 3,1 verweise auf den sekundären Charakter des gesamten dritten Kapitels, wie dies im Gefolge von Bernhard

¹¹ Siehe dazu ausführlich A. Strobel, Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Hab 2,2ff., NT.S 2, Leiden u.a. 1961.

¹² J. Wellhausen, Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt, Berlin 1963 (=1898), 168.

¹³ Vergleichbar der Notiz in Hi 31,40c („zu Ende sind die Worte Hiobs“).

Stade (1884)¹⁴ zuletzt wieder Lothar Peritt (2004)¹⁵ vertreten hat. Allerdings markiert der Wechsel in der Sprechrichtung von einer Rede über Jahwe in 2,20 hin zu einer Rede an Jahwe in 3,2, 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 als sekundär erkannt ist, liegt es nahe, 1,1 als Überschrift des gesamten Werks zu betrachten. Für eine weitergehende kompositionelle Gliederung ist daher auf *binnentextliche Signale* zu achten.

b) Den deutlichsten binnentextlichen Einschnitt bietet 2,2aα: „Da antwortete *mir* Jahwe und sagte.“ Damit wird einmalig im Buch Habakuk ausdrücklich einerseits auf eine Rede Habakuks zurückgeschaut, andererseits eine Rede Jahwes eingeleitet. Als vorangehende Rede Habakuks erweist sich der Block 1,2-2,1; als nachfolgende Jahwerede der Abschnitt 2,2aβ-20. Damit lässt sich das Buch Habakuk in drei Hauptteile gliedern: 1,2-2,1; 2,2-20; 3,2-16(19).

3.2 Der erste Hauptteil (Hab 1,2-2,1) – „Ist Gott gerecht?“

Die erste große Rede Habakuks in 1,2-2,1 kann ihrerseits anhand wechselnder Sprachformen in drei Abschnitte segmentiert werden.

a) Der erste Abschnitt (1,2-4) besteht aus einer (sechs Distichen umfassenden) Klage des Propheten, die sich im Du an Jahwe wendet. In ihrem Zentrum steht die von Jahwe zugelassene Erfahrung (יָדָע V. 3) von Rechtsbruch, die in der Feststellung des Zerfalls der Tora und Bedrängnis des Gerechten durch einen nicht näher benannten Frevler gipfelt.¹⁶ Der Abschnitt hat seine nächsten formgeschichtlichen Parallelen in individuellen Klage- und Bittgebeten sowie in weisheitlichen Anfragen an die Gerechtigkeit Gottes (vgl. Hi 19,7; Ps 22,3). Er lässt sich insgesamt als eine kleine Theodizeedichtung ansprechen.

b) Davon abgesetzt folgt eine (sich über zwölf Distichen erstreckende) Beschreibung des Handelns Jahwes mittels eines fremden Volkes (1,5-11)¹⁷. Der Abschnitt ist über die Stichworte „Sehen“ (1,5), „Recht“ (1,7) und „Gewalttat“ (1,9) 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). Textkritische und literarische Probleme wirft nun V. 6 auf. Entgegen der Gestaltung von 1,6 im masoretischen Text als Jahwerede („Denn siehe, *ich* erwecke“) wird in Analogie zu V. 5bα („denn *er* wirkt ein Werk“) die 3. P. Sg. zu lesen sein.¹⁸ Möglicherweise ist als ausdrückliches Subjekt in V. 6a „Jahwe“ zu ergänzen (יְהוָה 7117' יהוה יצא).¹⁹ Der Hinweis auf die *Chaldäer* in V. 6a, worunter im Alten Testament in der Mehrzahl der Belege die neubabylonische Dynastie der Chaldäer (626-539 v. Chr.) gemeint ist²⁰ und der im

¹⁴ B. Stade, *Miscellen 3. Habakuk*, ZAW 4 (1884), 154-159.

¹⁵ L. Peritt, ATD 25/1 (s. Anm. 3), 42 u. 82ff.

¹⁶ Zwingende Gründe für eine literarkritische Differenzierung liegen trotz der unterschiedlichen Metren in V. 2-3aα, V. 3aβ-4a und V. 4b, des in der Poesie unüblichen Gebrauchs der *nota accusativi* in V. 4b und der Wiederholung der Wendung יָדָע מִיָּדָע aus V. 4a in V. 4b nicht vor.

¹⁷ Die metrischen Unregelmäßigkeiten in V. 8 und V. 9 gehen offenbar auf Textstörungen zurück. V. 8aβ dürfte sekundär sein. Hinter V. 9aα ist wohl ein Stichos ausgefallen.

¹⁸ Vgl. I Sam 2,8 (יָצָא).

¹⁹ Vgl. Am 6,11 sowie Jes 3,1; 26,21; Mi 1,3.

²⁰ Vgl. nur II Reg 25,4; Jes 47,1; Jer 25,12 u.v.a.

Rahmen der zeitgeschichtlichen Verortung des Propheten Habakuk eine wichtige Rolle spielt, ist aus metrischen, textkritischen und inhaltlichen Gründen als sekundär zu bezeichnen.²¹ Im ursprünglichen hebräischen Text dürfte die Identifikation des schneller als Panther daherstürmenden Volks, das sich selbst zum Gesetz und seine Kraft zum Gott erklärt, bewusst offen gelassen sein (vgl. Am 6,14; Jer 5,15). Als prophetische Beschreibung des Handelns Jahwes bildet 1,5-11 eine Steigerung der Eingangsklage. Der Hinweis auf das von Jahwe veranlasste Auftreten des fremden Volks begründet nicht ein mittels Orakel angekündigtes Strafhandeln an dem in 1,4 genannten Frevler, sondern bietet einen zweiten Gegenstand der Klage des Propheten. Zu dem von Jahwe geduldeten Erschlaffen der Tora und Unterdrücken des Gerechten tritt das von Jahwe erweckte fremde Volk. Der Horizont der vom Propheten geschauten Gewalttat (כחלון)²² weitet sich (vgl. 1,9 gegenüber 1,2).

c) Mit 1,12-2,1 folgt ein (sich erneut über zwölf Bikola erstreckender) Abschnitt, der zunächst in Parallele zu 1,2-4 mit einer Anrede Jahwes anhebt (1,12-14), dann in eine Fortsetzung der Beschreibung des Handelns des fremden Volkes übergeht (1,15-17) und in eine bekenntnisähnliche Selbstaufforderung des Propheten zum Empfang einer Antwort Jahwes mündet (2,1). Auch dieser Abschnitt ist über Leitworte („Recht“, „Sehen“, „Frevler“, „Frevler“, „Gerechter“) eng mit den vorangehenden Versen 2-4 und 5-11 verbunden. Inhaltlich unterstreicht er die vom Propheten geschaute notvolle Situation: Jahwe schweigt angesichts der Vernichtung des Gerechten (V. 13); ja, er lässt dem nun gesamt-menschheitliche Dimensionen annehmenden Morden des fremden Volkes freien Lauf (V. 17). Wie in Hi 9,24 entsteht der Eindruck: „Die Erde ist in die Hand des Gottlosen (שׁוֹרֵר) gegeben.“ Mit der Herausforderung Jahwes zum Reden in 2,1 wird die Eingangsklage zusammengefasst.²³ Der Vers bestätigt die oben ausgesprochene Vermutung, dass in 1,6 ursprünglich noch keine Jahwerede vorlag, sondern Jahwe erstmals in 2,2 selbst redend eingeführt wird. Der in 2,1 verwendete Begriff פִּתְּחוּ צִפְּתֵיכֶם („Posten/Dienst“) könnte gemäß II Chr 7,6 darauf anspielen, dass Habakuk am Tempel auf eine Antwort Jahwes ausspäht (פִּתְּחוּ, vgl. Jes 21,6ff.; Ez 3,17; 33,7)²⁴. Als Spannungsbogen für den ersten Hauptteil ergibt sich damit eine Linie von der Tora, über deren Erschlaffen der Prophet klagt (1,4), zum Tempel, von wo der Prophet eine neue Tora erwartet (2,1).²⁵

Der zweifach zu beobachtende formgeschichtliche 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 in (1,2-4 bzw. 1,12-14) und

²¹ So durchbricht die Angabe כִּי־יִשְׁרָאֵל־יִשְׁרָאֵל das kolometrische Schema von 1,5-12. Die Septuaginta weist mit τοὺς Καλδαίους 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 Καλδαίους erweitert wurde.

²² Vgl. Gen 6,11; Ez 7,23; 8,17.

²³ So schlägt 2,1b den Bogen zu 1,2.

²⁴ Zu פִּתְּחוּ 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 נִבְחַל vermutlich einen „Seher“ bezeichnet.

²⁵ In der Damaskusschrift, in der Hab 2,1 zitiert wird, 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. Hebräisch und Deutsch. Mit masoretischer Punktation, Übersetzung, Einführung und Anmerkungen, Darmstadt 1986, 73 u. 288); siehe weiterhin 4Q177,ix,6 und 1QH Fragm. 4,5 (xxii,5).

einer Anrede der Leser/Hörer des Propheten (1,5-11 bzw. 1,15-2,1) sprechen angesichts der inhaltlichen und gleichmäßigen strophischen Verknüpfung beider Abschnitte nicht für eine literarkritische Differenzierung (zwischen 1,2-4 und 1,12-14[2,1] einerseits und 1,5-11 und 1,15-17 andererseits). Es zeigt sich vielmehr in rhetorischer Hinsicht ein dramatisch gestaltetes Textprofil und in literaturgeschichtlicher Perspektive eine Kompositentechnik.

3.3 Der zweite Hauptteil (Hab 2,2-20) – „Gott antwortet ... und die Welt hebt an“

Der mit Hab 2,2 eingeleitete Komplex läuft bis 2,20. Mit der Wendung in 2,6a („Werden nicht alle diese eine Rede über ihn anstimmen ... und sagen^{26f}“) liegt eine erneute Einleitung vor, die den Abschnitt 2,6b-20 als eine von Jahwe zitierte Rede der Völker charakterisiert. Damit lässt sich die Jahwerede, die mittels 2,2a α überschrieben ist, in zwei Teile gliedern:

- a) in eine direkte Anrede des Propheten (2,2-5) und
 - b) in eine Zitation der Völker (2,6-20).
- a) Der erste Teil der Jahwerede (2,2-5) besteht aus sechs Bausteinen:
1. aus dem Befehl an Habakuk, eine Vision zu verschriften (2,2a β),
 2. einer Begründung der Verschriftung (2,2b),
 3. einer inhaltlichen Erläuterung der Vision (2,3a),
 4. einer Ermahnung, mit der Verwirklichung der Vision zu rechnen (2,3b),
 5. der Zusage des Todes für den Frevler und des Lebens für den Gerechten (2,4-5a),
 6. der Ankündigung des Untergangs des Herrschers des fremden Volks (2,5b).

Der Verschriftungsbefehl in 2,2 hat innerhalb der prophetischen Literatur seine nächste Parallele in Jes 30,8 (vgl. auch Ez 24,2). Wie in Hab 2,2 erhält Jesaja einen göttlichen Auftrag zur Niederschrift einer Vision auf eine Tafel (תַּיִל). Während in Jes 30,8 die Verschriftung auf eine Konservierung und Materialisierung, also auf eine „Verewigung“ zielt, gibt Hab 2,2 als Grund für die schriftliche Fixierung an: „daß der, der darin liest, läuft (יָרַץ).“ Damit ist entweder die Verkündigung oder die sorgfältige Beachtung des Gelesenen gemeint. Für die Deutung von יָרַץ in Hab 2,3 im Sinn von „Verkündigen“ spricht zum einen die häufige Verwendung dieses Verbs im Zusammenhang von Boten- und Heroldsberichten²⁷, zum anderen der Gebrauch im Parallelismus mit נִבְּאָה („prophezeien“) in Jer 23,21. Da יָרַץ in Ps 119,32 und Prov 4,12 auch als Terminus der Frömmigkeitssprache im Sinn von „Wandeln (לָלֶךְ) im Gesetz“ gebraucht wird, ist es nicht ausgeschlossen, dass Hab 2,2 ein Befolgen des vom Propheten Verschrifteten meint (vgl. Dtn 17,18f.).²⁸

Die Besonderheit von Hab 2,2 liegt darin, dass der Begriff תַּיִל („Tafel“) im Plural und mit Artikel gebraucht ist und dass der Befehl der Verschriftung durch den Imperativ כָּתַב unterstrichen wird. Der Begriff כָּתַב erscheint nur noch in Dtn 1,5 und 27,8 und davon

²⁶ Anstelle von כָּתַב lies mit 1QpHab und LXX z. St. יָרַץ.

²⁷ Vgl. II Sam 18,19ff.; II Chr 30,6 u.ö.

²⁸ Dass יָרַץ hier adverbial zu כָּתַב im Sinn von „geläufig lesen“ gebraucht sei, wie es häufig in der Forschung vertreten wird (vgl. zuletzt L. Peritt, ATD 25/1 [s. Anm. 3], 62), halte ich sprachlich und motivisch für unwahrscheinlich.

abhängig in 1Q22,ii,8 jeweils in der Bedeutung von „auslegen“, und zwar der Tora.²⁹ Insofern nach Dtn 4,13 und 9,9ff. auch die Tora auf „Tafeln“ (תַּוּחַן) geschrieben ist,³⁰ liegt es nahe, in Hab 2,2 eine Anspielung auf die „Tafeln des Mose“ zu sehen. Die Vision, die Habakuk verschriften soll, tritt damit als eine neue Tora zu der des Mose.

Doch worin besteht die Vision des Habakuk? Zumeist identifiziert die Forschung diese mit einem Teil des Buchs, in der Regel mit den folgenden Versen.³¹

V. 3a bietet aber keine Vision, sondern erklärt in Entfaltung des Imperativs „lege aus“, dass diese sich auf einen festgesetzten Zeitpunkt (תְּמוּעָה) bezieht (תִּדְעָה)³² und dass sie untrüglich Zeugnis ablegt (תִּשָּׁעֵד)³³ hinsichtlich des Endes bzw. der (End-)Zeit (אֶחָד). V. 3a interpretiert somit wie Dan 8,19; 10,14; 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, bildet aber nicht die Vision ab.

Dies könnte aber für V. 4-5 gelten. Soweit angesichts des in V. 4a und V. 5a nicht unversehrt erhaltenen Textes erkennbar,³⁴ wird hier folgendes angekündigt:

1. der Tod des Frevlers und das mittels Treue (אֱמוּנָה) gegenüber Gott erwirkten Überlebens des Gerechten³⁵, womit auf die Klage in 1,4 und 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.

²⁹ Vgl. auch Jos 8,30 und dazu T. Veijola, *Moses Erben. Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtentum*, BWANT 149, Stuttgart 2000, 216.

³⁰ Vgl. weiterhin Ex 24,12; 31,18; 32,15; 34,1.4.29; Dtn 5,22; 10,1ff.; I Reg 8,9.

³¹ Sei es mit V. 3 oder mit V. 4 oder mit V. 4-5 oder auch mit V. 6ff. Eine Zusammenstellung der bis 1977 vertretenen Möglichkeiten bietet Peter Jöcken, *Das Buch Habakuk. Darstellung der Geschichte seiner kritischen Erforschung mit einer eigenen Beurteilung*, BBB 48, Köln u. Bonn 1977, 520.

³² Zur Ableitung von תִּדְעָה von der Verbalwurzel דָּעַה im Sinn von „bezeugen“ bzw. zur Konjekturen in תָּדַע („Zeuge“) siehe K. Koenen, *Heil den Gerechten – Unheil den Sündern! Ein Beitrag zur Theologie der Prophetenbücher*, BZAW 229, Berlin/New York 1994, 148 Anm. 62.

³³ Zur Ableitung von תִּשָּׁעֵד, von תָּשַׁע II im Sinn von „Zeugnis ablegen“ siehe HALAT s.v. im Anschluss an W. Rudolph, *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, KAT XIII/3, Gütersloh 1975, 211.

³⁴ In V. 4a lies anstelle von תִּשָּׁעֵד „aufgeblasen/übermütig“ אָדָּה oder אֲדָה „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: תִּשָּׁעֵד kann hier in seiner Grundbedeutung und in Parallele zu תִּשָּׁעֵד 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.5aa ist über אָדָּה 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 Sätzen (vgl. Sir 19,2 sowie die Spruchreihen in Prov 21,15-18 und 31,4f.). Gleichwohl deuten die von MT abweichenden Versionen (1QpHab liest anstelle von אָדָּה [„Wein“] אֲדָה [„Reichtum“ ...]) darauf hin, dass hier der Text gestört ist. Ich lasse daher V.5aa unübersetzt, vermute allerdings hinter אָדָּה „täuschend“) eine zu 1,11 parallele Bezeichnung eines Frevlers und leite תִּשָּׁעֵד von einer Wurzel תָּשַׁע „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.)

³⁵ Vgl. Gen 15,6; Neh 9,8; Sir 15,15; PsSal 9,5; Pirke Abot II,8 („... wer Tora mehrt, mehrt Leben ...“, zitiert nach der Ausgabe von S. Bamberger, *Pirke Abot. Die Sprüche der Väter*, Basel 1995 [Nachdr.], 24).

Als eigentlicher Inhalt einer auf das Ende bzw. die (End-)Zeit bezogenen und auf Tafeln zu verschriftenden Vision erscheinen die weisheitlichen Sentenzen in V.4-5 allerdings zu knapp.³⁶

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 Jahwes Epiphanie. D.h. dem Verschriftungsbefehl gehen einerseits „Schaunungen“ des Propheten voraus, andererseits folgen ihm solche. Damit lässt sich der Begriff „Vision“ (וִיזוֹן) aus Hab 2,2 auf das gesamte Buch beziehen. Für diese Annahme spricht schließlich die Überschrift des Gesamtwerks in 1,1: „Das ist die Botschaft, die der Prophet Habakuk geschaut (רָאָה) hat.“ So begründet die Jahwerede in 2,2 die Existenz des *Buchs* Habakuk.

Dass in 2,2 als Material der Verschriftung „Tafeln“ und nicht, wie vielleicht zu erwarten, „Buch“ (סֵפֶר) oder „Rolle“ (רִלְוָה) genannt werden, unterstreicht die Bedeutung des schriftgewordenen Inhalts. Eine Identifikation dieser Tafeln, sei es mit einer Wand- oder Steleninschrift,³⁷ sei es mit Klapptafeln eines Schreibers, wie sie aus vorderorientalischen Darstellungen bekannt sind,³⁸ erübrigt sich angesichts des synonymen Gebrauchs von „Buch“ und „Tafel“ in Jes 30,8, der Bedeutungsvielfalt der hebräischen Begriffe für Schrift und Schriftträger, 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 (סֵפֶר) bezogen ist, so stehen die „Tafeln Habakuks“ bildlich für dessen Buch: Der Botschaft Habakuks, die als Offenbarung (וִיזוֹן) über die Endzeit charakterisiert ist, soll dasselbe literarische und theologische Gewicht zukommen wie den Tafeln vom Sinai.

b) 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)³⁹. Der Abschnitt korrespondiert inhaltlich mit den Völkerpassagen in 1,5-11 und 1,15-17. Auf der Basis ursprünglich aus der Totenklage stammender Weherufe⁴⁰ entfaltet er die Todesankündigung für das fremde Volk bzw. dessen Herrscher, der die anderen Völker unterdrückte. In vier Strophen (die aus fünf bzw. vier

³⁶ Dies veranlaßte bereits Julius Wellhausen zu der spöttischen Bemerkung, der Prophet habe „herzlich wenig“ geschaut (J. Wellhausen, *Propheten* [s. Anm. 12], 168).

³⁷ Vgl. z.B. die ostjordanische Bileam-Inschrift (siehe zu dieser H. u. M. Weippert, *Die „Bileam“-Inschrift von Tell Dêr ‘Allî*, in: ZDPV 98 [1982], 77-103; H.-P. Müller, *Die aramäische Inschrift von Dêr ‘Allî* und die älteren Bileamsprüche, in: ZAW 94 [1982], 214-244; J. Hofstjzer, in: TUAT II [1991], 138-148, B.A. Levine, *Numbers* 21-36, *AncB* 4A, 2000, 241-263) oder die neupunische Inschrift KAI 145 (Inschrift von Mactar: מַכְתָּב als Bezeichnung für eine Steintafel an einem Portikus, die gelesen werden soll).

³⁸ 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’al (8. Jh. v. Chr.), in: ANEP (1954), 158. Zur Deutung des Schreibmaterials, das der Schreiber Barrakibs unter dem Arm trägt, als Tafel siehe K. Gallig, *Tafel, Buch und Blatt*, in: H. Goedicke (Hg.), *Near Eastern Studies in Honor of W.F. Albright*, Baltimore 1971, 207-223, hier: 215, sowie R.-B. Wartke, in: *Das Vorderasiatische Museum Berlin*, hg. v. Staatliche Museen zu Berlin, Mainz ³2001, 227f.

³⁹ Zur weisheitlichen Reihe „Gleichnis, Lied und Rätsel“ in Hab 2,6 vgl. Sir 47,17.

⁴⁰ Vgl. I Reg 13,30; Jer 22,18; 34,5.

Distichen [2,6b-8|9*-12|15*-17|18-19] bestehen), wird dieser mittels des fünffachen ״וה״ („wehe“) wegen seiner Frevel an Menschen, Pflanzen, Tieren und an Gott selbst in den Bereich des Todes gezogen. Leitbegriff des Völkergedichts ist das Wort „Gewalttat“ (עֲוֹנוֹת 2,8; 2,17f.; vgl. 1,2; 1,9). Der Abschlussvers 20 erscheint wie V. 13f. als ein Kommentar zu den vorangegangenen Weherufen. Er unterstreicht die monotheistische Götzenpolemik (2,18f.) und leitet mit 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 Theophanie.

Das Völkergedicht enthält zahlreiche philologische und poetologische Detailprobleme, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Auf drei Punkte sei hingewiesen:

1. Gegen eine literarkritische 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 2,20.⁴¹

2. Die Zusammensetzung des Abschnitts aus Motiven, Wendungen und Versatzstücken, die aus anderen prophetischen Schriften und den Psalmen bekannt sind,⁴² zeigt dieselbe Collagetechnik wie 1,2-2,1 und spricht nicht für die vor allem von Jörg Jeremias und Eckart Otto vertretene 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.⁴³

3. 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 (לְבַיִת) Jahwes geblickt wird (Ps 11,4). Gegenüber dem ersten Teil zeigt der zweite die Fortsetzung des endzeitlichen Dramas. Dieses zielt, wie die Kommentare in 2,13f. und 2,20 belegen, auf die universale Anerkennung Jahwes (vgl. Jes 11,9; Tob 2,14; 4Q215,1,ii,4).

3.4 Der dritte Hauptteil (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 dabei über die Begriffe „sehen“ und „wirken/Werk“ auf den ersten Hauptteil zurück (vgl. 1,3.5). Über die seltene Wendung „inmitten der Jahre“

⁴¹ Lediglich in V.9b β , 10b β , 15b und 19ba dürften Glossen vorliegen.

⁴² Vgl. v.a. Hab 2,9 mit Jer 49,16 und Obad 4; Hab 2,12 mit Mi 3,10; 2,13b mit Jer 51,58; Hab 2,14 mit Jes 11,9; Hab 2,20 mit Zeph 1,7 und Ps 11,4.

⁴³ J. Jeremias, Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels, WMANT 35, Neukirchen-Vluyn 1970, 57-75; E. Otto, Die Stellung der Wehe-Worte in der Verkündigung des Propheten Habakuk, ZAW 89 (1977), 75ff.; modifiziert aufgenommen u.a. von A.H.J. Gunneweg, Habakuk und das Problem des leidenden עֲוֹנוֹת, ZAW 98 (1986), 400-415, mit Bezug auf den „Frevler“, über den in 1,2-4 geklagt werde, von K. Koenen, Heil (s. Anm. 32), 124-164, E. Bosshard-Nepustil, Rezeptionen von Jesaja 1-39 im Zwölfprophetenbuch. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit, OBO 154, Fribourg/Göttingen 1997, 297-316, und R. Kessler, Nahum-Habakuk als Zweiprophetenschrift. Eine Skizze, in: „Wort Jhwhs, das geschah ...“ (Hos 1,1). Studien zum Zwölfprophetenbuch, hg. v. E. Zenger, HBS 35, Freiburg u.a. 2002, 149-158.

(בְּקֶרֶב שָׁמַיִם), die ihre nächste Parallele in den jüdischen Sibyllinen (III,91) hat⁴⁴, wird auf die Deutung der Offenbarung als Vision über das „Ende“ (פְּסָ) zu Beginn des zweiten Hauptteils zurückgegriffen (vgl. 2,3). Zugleich wird mit dieser Zeitangabe in Erinnerung gerufen, dass das vom Propheten geschaute Werk Jahwes in den „Tagen“ 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. 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“ als dem Tag des endgültigen Gerichts (vgl. Zeph 1,15; Dan 12,1) zu warten, ebenfalls einen Rekurs auf den ersten und den zweiten Hauptteil.

Die Verse 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),⁴⁵ zum anderen ein doppeltes Bekenntnis des Propheten zu Jahwe enthält. Da sich aber V. 17 motivisch eng an V. 16 anlehnt und die V. 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, V. 17-19a noch zum Grundbestand von Hab 3 zu zählen. Nach V. 19aα scheint ein Stichos ausgefallen zu sein.⁴⁶ V. 19aβγ (vgl. Ps 18,34) dürfte, wie die musiktechnische Angabe in 3,19b, zur sekundären kultisch-rituellen Ausgestaltung von Hab 3 zählen.

Über das Stilmittel einer Theophanie lässt der Verfasser nun Jahwe selbst auftreten. 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 (vgl. Hi 38,1; 42,5) einer Lösung zugeführt werden. Tatsächlich zielt die in Hab 3,3ff. geschilderte Epiphanie Jahwes auf ein universales Gericht und auf eine Überwindung des in 1,2ff. beklagten Zerfalls des Rechts.⁴⁷

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,⁴⁸ sind diese Namen literarisch

⁴⁴ „Dann wird Gottes großes Weltgericht *inmitten der großen Weltperiode* erscheinen, wenn all das geschieht.“ (Sibyllinische Weissagungen. Griechisch-deutsch. Auf der Grundlage der Ausgabe von A. Kurfess neu übersetzt und hg. v. J.-D. Gauger, Sammlung Tusculum, Düsseldorf u. Zürich 2002, 72f.).

⁴⁵ Vgl. Joel 1,17ff.

⁴⁶ So mit F. Horst, *Die Zwölf Kleinen Propheten. Nahum bis Maleachi*, HAT I/14, Tübingen 1938, 182; vgl. auch K. Elliger im Apparat der BHS (1970/77; 1997).

⁴⁷ Vgl. auch die sekundäre Bezeichnung der Komposition als הַבְּרָכָה , worunter möglicherweise ein Gebet zu Gott als dem Richter zu verstehen ist, vgl. Ps 80,5; 17,1; 142,1.

⁴⁸ Unter Heranziehung der Parallelen in Ri 5,4; Ps 68,9 und Dtn 33,2 sowie der Inschriften von *Kuntilet 'Agrūd* (vgl. die Inschrift Nr. 3, in: J. Renz / W. Röllig, *Handbuch* [s. Anm. 10], I, 59 [KAgr(9):7]) wird in der Forschung die religionsgeschichtliche Herkunft Jahwes zumeist im Süden bzw. Südosten Palästinas lokalisiert. Allerdings erweisen sich die entsprechenden alttestamentlichen Texte durchgehend als jung, die Lesung von *Kuntilet 'Agrūd* Nr. 3 ist ungesichert; wesentliche Züge Jahwes entsprechen dem Typus des (nord)syrischen Wettergottes, so daß eine ursprüngliche Beheimatung Jahwes in den ariden Zonen Nordarabiens durchaus fraglich ist. Siehe dazu jetzt H. Pfeiffer, *Jahwes Kommen von Süden*. Jdc 5; Hab 3; Dtn 33 und Ps 68 in ihrem literatur- und traditionsgeschichtlichen Zusammenhang dargestellt, FRLANT 211, Göttingen 2005, der mit einer Herkunft Jahwes aus dem Norden und einer traditions-

bewusst gewählt. Der *Berg Paran* gilt im Abschiedsreden des Mose wie der Sinai und das edomitische Seir als Auszugsort Jahwes zur Gabe der Tora (Dtn 33,2; Ri 5,4).⁴⁹ Die Lokalisierung des Aufbruchs Jahwes in Hab 3,3 dient demgemäß der Aktualisierung der Heilstaten Jahwes für sein Volk, der Gabe der Tora (vgl. Hab 1,4) 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.).

Das edomitische *Temän* erscheint darüber hinaus vor dem Hintergrund der Gerichtsworte gegen Edom in Jer 49,7.20; Ez 25,13 und Obad 9 als Chiffre für Jahwes Richten. In Sach 9,14 trägt diese Vorstellung eschatologische Züge, wenn es heißt, dass Jahwe in den „Stürmen Temans [des Südens]“ zum endzeitlichen Gericht auftreten werde.

Symbolische Geographie ist auch die Erwähnung des *Landes Midian* in Hab 3,7, ein Ausdruck der nur noch Ex 2,15 begegnet. Midian ist das Land, in das Mose aus Ägypten flieht und wo er Jahwe kennen lernt. Weiter steht Midian im Rahmen der Pentateucherzählung für das letzte von Mose bzw. Israel geschlagene Fremdvolk vor dem Einzug nach Kanaan (vgl. Num 31,1ff.; Jos 13,21)⁵⁰. Schließlich gehört Midian zu den exemplarischen Gegnern Israels im Kontext seiner heilsgeschichtlichen Gründungszeit (Ri 6,16; 7,7; 8,3; vgl. dann auch Jes 9,3; Ps 83,10).⁵¹

Die *zweite Strophe* (V. 8-11), in der Jahwe im Du angesprochen 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* (V. 12-15) den Blick wieder auf Jahwes Handeln an den Völkern, insbesondere an seinem Volk und an dessen Gesalbten, d.h. dessen König. 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 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 entgegengehen (V. 12).

geschichtlich bedingten Verlagerung in den Süden rechnet, die nicht religionsgeschichtlich ausgewertet werden dürfe.

⁴⁹ So begegnet die Wüste *Paran* im Rahmen der Pentateuchüberlieferung u.a. als die erste Station nach dem Siniaufenthalt des Gottesvolks (Num 10,11f. [P/P^s]) 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 L. Schmidt, *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^s) und die *Endredaktion des Pentateuchs* (R^p) zurückführt.

⁵⁰ Zur redaktionsgeschichtlichen Einordnung von Num 10,11f. und 13,3ff. siehe L. Schmidt, ATD 7/2 (s. Anm. 49) 12f. und 183: R^p.

⁵¹ Worauf die Nennung *Kuschens* anspielt, ist, angesichts des nur hier belegten Namen, dessen Identität mit Kusch keineswegs gesichert ist, unklar.

4. Zusammenfassung in fünf Punkten oder „Vom Gurkenmann zum Hertzger“

a) Die aufgezeigten Sprecher- und Perspektivewechsel im Habakukbuch markieren textstrategische Nahtstellen und gehen *kompositionsgeschichtlich* auf die collagenähnliche Verknüpfung unterschiedlicher literarischer Formen zurück. Die einzelnen Teile des literarisch weitgehend einheitlichen Buchs sind durch ein engmaschiges Netz von Leitworten verknüpft, dabei zeigt sich ein durchlaufender theologischer Faden.

b) Die vier wichtigsten *literar- und traditionsgeschichtliche* Eckpunkte einer Datierung des Habakukbuchs sind:

1. die Parallelen zwischen der Eingangsklage in 1,2-4 und der Hiobdichtung,
2. die Verwendung der eschatologischen Spezialbegriffe זְמַן („Zeitpunkt“) und אָחֵר („Ende“) in 2,3, die ihre nächste Parallele im Danielbuch (8,19; 10,14; 11,27.35; 12,7) besitzen,
3. die Mose-Anspielungen in 2,2, 2,4 und 3,3, die sowohl auf die priesterschriftliche als auch die deuteronomische Pentateuchschrift zurückblicken,
4. der eschatologische Charakter der gesamten Komposition.

Das Erschlaffen der Tora, der Konflikt zwischen dem Frommen und dem Gottlosen und der Aufstieg und Frevel eines fremden Volks sind Zeichen der von Jahwe heraufgeführten Endzeit, die über die in der Totenklage vorweggenommene Vernichtung der Gottlosen und das weltweite Bekenntnis zu dem einen, bildlos zu verehrenden Gott hin zum endgültigen Erscheinen Jahwes zur Durchsetzung der Tora, zur Rettung des Gottesvolks und seines Messias sowie zur endzeitlichen Freude des Gerechten führt. Damit lässt sich das Buch literaturgeschichtlich insgesamt als ein *eschatologisches Lesedrama* ansprechen.

c) Die genannten Abhängigkeiten und Parallelen deuten auf eine *Entstehung* in der frühhellenistischen Zeit hin. Die Einordnung in das Dodekapropheton und die Positionierung zwischen den Büchern Nahum und Zephanja, und damit in die „babylonische Epoche“³², die u.a. mittels der historisierenden Einfügung der „Chaldäer“ in 1,6 erfolgte, spricht für einen *terminus ante quem* um 200 v. Chr.³³ Eine weitergehende literatur- und religionsgeschichtliche Einordnung müsste noch stärker als in der bisherigen Forschung üblich Parallelen in der apokalyptischen Literatur der hellenistischen Zeit (I Hen; SibOr III) unter Einschluss der Texte aus Qumran sowie das Aufblühen der paganen Orakelliteratur (Töpferorakel; Hystaspes-Orakel)³⁴ in der Zeit nach Alexander d. Gr. (356-323 v. Chr.) berücksichtigen. Mit der vorgeschlagenen literaturgeschichtlichen Klassifikation bestätigen sich grundsätzlich die alten Deutungen von Otto Happel (1900), der das Werk in Analogie zum Danielbuch in die Zeit Antiochus' IV. (175-164 v. Chr.) verlegt hatte, und von

³² Diese historisierende Linie ist dann in den eingangs zitierten Zusätzen zum Buch Daniel und in den Vitae Prophetarum fortgesetzt. Vgl. auch den Prolog zum Dodekapropheton von Hieronymus in der Vulgata (Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem, ed. R. Weber, Stuttgart 1975, 2, 1374).

³³ Vgl. die allerdings text- und literaturgeschichtlich umstrittene Belegstelle in Sir 49,10. Die ältesten bisher bekannten Handschriften, die das Buch Habakuk (zumindest fragmentarisch) repräsentieren, bilden 1. der Habakuk-Pesher (1. Jh. v. Chr.), 2. die griechische Zwölfprophetenrolle aus dem *Nahal Hever* (8./9. Jh. v. Chr., zwischen 50 v. Chr. und 50 n. Chr.) und 3. die Zwölfprophetenrolle aus Murabba'at (Mur 88, um 135 n. Chr.).

³⁴ Vgl. dazu J.-D. Gauger, *Sibyllinische Weissagungen* (s. Anm. 44), 412ff.; A. Dihle, *Griechische Literaturgeschichte*, München 1991, 347.

Bernhard Duhm (1906), der das Buch als Reflex auf den Vormarsch Alexanders d. Gr. in den Vorderen Orient gedeutet hatte, die nach einer kurzen Zeit der breiten Rezeption zu Unrecht aufgegeben worden waren.⁵⁵

d) Der literaturgeschichtliche Durchgang hat ergeben, dass die der *Wirkungsgeschichte* entnommenen besonderen Aspekte des Buchs, die Parallelität zwischen Habakuk, Daniel und Ezechiel, die Toraanspielungen und die tempeltheologischen Züge, das eschatologische Moment und die Bedeutung der Sentenz von der lebensermöglichenden Treue des Gerechten, bereits im Buch Habakuk selbst enthalten sind. Die Wirkungsgeschichte erwies sich damit als ein literaturgeschichtlich anwendbares Vergrößerungsglas, das im Buch Habakuk angelegte Strukturen und Vorstellungen deutlicher erkennen lässt.

e) Die in der Einleitung angedeutete *Frage, wer Habakuk war*, lässt sich methodisch nicht in einem personal-historischen Sinn beantworten. Die häufig aus Hab 2,1 erhobene Klassifikation als „Kultprophet“ am Jerusalemer Tempel ist angesichts des literarischen Charakters der Tempelanspielungen und des literarischen Spiels mit kultischen Texten im Buch verfehlt. Zu beantworten ist allerdings die *Frage, was das Buch Habakuk ist*. Es ist ein schriftgelehrtes, eschatologisch orientiertes, protoapokalyptisches Lesedrama. Wie die Anspielung auf die „Tafeln des Mose“ in 2,3 und die Lokalisierung der Jahweerscheinung in 3,3ff. zeigen, ist das Buch Habakuk eine eschatologische Auslegung der Mose-Tora. Es bekennt in der Situation der weltpolitischen Krise die Gerechtigkeit Gottes und die Gültigkeit seiner Tora, die dem, der sein Leben vertrauensvoll in Gottes Hand legt, das Leben schenkt (Hab 2,4). So wird die Mosezeit im Dienste der Eschatologie erinnert, und „Habakuk“ erscheint als ein rechtmäßiger Nachfolger des Propheten Mose (Dtn 18,15ff.). Der prototypisch Abraham auszeichnende Glaube, der sich angesichts offenstehender Verheißungen (Gen 15,6; Neh 9,8) oder unmittelbarer Prüfung (Sir 44,20; I Makk 2,52) als Treue zur Gemeinschaft mit dem oft rätselhaft handelnden Gott bewährt, wird zum Kriterium des Gerechten in der (End-)Zeit. So erfüllt Habakuks Schrift, wie für eine Apokalypse wesentlich, die Funktion, die im Glauben angefochtenen Frommen in Zeit und Endzeit zu trösten. Ob Habakuk nun gemäß einer akkadischen Etymologie der „Gurkenmann“ heißt oder nicht – im Blick auf das unter diesem Titel überlieferte Buch lag jedenfalls Luther mit seiner Deutung des Namens inhaltlich und theologisch nicht falsch:

„... Habacuc heisst auff Deusch ein Hertzer / oder der sich mit ein andern hertzet vnd in die Arm nimpt. Er thut auch also mit seiner Weissagung / das er sein Volkck hertzet vnd in die arm nimpt / das ist / Er tröstet sie vnd helt sie auff / Wie man ein arm weinend Kind oder Mensch hertzet / das es schweigen / vnd zu frieden sein solle / Weil es / ob Gott will / sol besser werden.“⁵⁶

⁵⁵ O. Happel, *Das Buch des Propheten Habakuk*, Würzburg 1900; B. Duhm, *Das Buch Habakuk. Text, Übersetzung, Erklärung*, Tübingen 1906. Zur vorübergehenden Rezeption von Duhms These siehe O. Procksch, *Die kleinen Prophetischen Schriften vor dem Exil*, EzAT 3, Calw u. Stuttgart 1910, 157-168; E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch*, KAT XII, Leipzig u. Erlangen 1922, 329-365; W. Nowack, *Die Kleinen Propheten*, HK III/4, Göttingen 1922, 258-285; in jüngster Zeit wieder W. Herrmann, *Das unerledigte Problem des Buches Habakuk*, in: VT LI (2001), 481-496.

⁵⁶ D. Martin Luther, *Die ganze Heilige Schrift Deusch*, Wittenberg 1545. Letzte zu Luthers Lebzeiten erschienene Ausgabe, hg. v. H. Volz, 1-2, München 1972, hier: 2, 1633.