

Biblicher Kommentar
ALTES TESTAMENT

Band XIV/5,2

Jörg Jeremias

Habakuk



Jörg Jeremias: Habakuk

Biblischer Kommentar Altes Testament

Begründet von Martin Noth †

Fortgeführt von
Siegfried Herrmann † und Hans Walter Wolff †

Unter Mitarbeit von
Arndt Meinhold, Werner H. Schmidt und Winfried Thiel
herausgegeben von
Beate Ego, Friedhelm Hartenstein, Martin Rösel
und Bernd U. Schipper

Band XIV/5,2
(Neubearbeitung)
Jörg Jeremias
Habakuk

Vandenhoeck & Ruprecht

© 2022 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
ISBN Print: 9783525503607 — ISBN E-Book: 9783647503608

Jörg Jeremias: Habakuk

Jörg Jeremias

Habakuk

Vandenhoeck & Ruprecht

© 2022 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
ISBN Print: 9783525503607 — ISBN E-Book: 9783647503608

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2022 Vandenhoeck & Ruprecht, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen,
ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc.,
Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH,
Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei,
Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht,
Böhlau, V&R unipress.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf
der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: textformart, Daniela Weiland, Göttingen

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISBN 978-3-647-50360-8

Also ist dieser Habacuc ein trost Prophet, der das volck sol stercken und auff halten, das sie nicht verzweyffeln an Christus zukunfft, es stelle sich wie seltsam es wolle.

(M. Luther, WA 19, 353,22–25)

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	
I. Die Geschichte der Forschung	11
II. Das Buch	18
III. Die Zeit	24
IV. Der Bote und die Botschaft	26
V. Das Buch als Teil des Zwölfprophetenbuches	34
VI. Der Text und seine Zeugen	36
Kommentar	
Die Überschrift (Hab 1,1)	41
Die Klage des Propheten (Hab 1,2–4)	47
Exkurs: Hab 1,2–4: Teil eines selbständigen Psalms?	54
Die Chaldäer kommen! (Hab 1,5–11)	65
Die Verzweiflung des Propheten (Hab 1,12–17)	89
Gottes Antwort (Hab 2,1–4[.5])	111
Exkurs: Erwägungen zur Tafelinschrift	134
Exkurs: Hab 2,4 in der Gemeinde von Qumran, im rabbinischen Judentum und im Neuen Testament	140
Habakuks Weheworte und ihr Rahmen (Hab 2,5–20)	147
Die Theophanie (Hab 3)	187
Exkurs: H. Pfeiffer, »JHWHs Kommen von Süden« und Hab 3	217

Abkürzungen	267
Literatur	269
Register	277

Vorwort

Habakuk war ein höchst ungewöhnlicher Prophet, der sich von allen anderen Schriftpropheten unterschied. Während die klassischen Propheten im Namen Gottes die Politiker und alle anderen Verantwortungsträger ihrer Zeit scharf verurteilten und ihnen den Niedergang des Staates, in dem sie lebten, in drastischen Bildern vor Augen malten, hat Habakuk zwar die Selbstsucht und Gewalt seiner Generation ebenso klar bei Namen genannt wie sie, aber nicht die Menschen, sondern Gott im Gebet angeklagt. Er kann Gottes Untätigkeit angesichts des Unrechts, das vor seinen Augen geschieht, nicht verstehen, und noch viel weniger kann er Gottes Lenkung der Weltgeschichte begreifen: Die Babylonier, die Gott gerufen hat, haben die Zustände in seinem Land nur verschlimmert statt sie zu bessern. Der Gott, den er erlebt, erweist sich als anders als der Gott, dessen Güte und Gerechtigkeit seinen Glauben von Jugend an geprägt hatten. Solche harten Anklagen, wie Habakuk sie gegen Gott erhebt, sind vor Hiobs frivolen Vorwürfen nie in Israel laut geworden.

Doch Gott hat Habakuk geantwortet. Er hat ihm und den Seinen einen Weg gewiesen, wie sie in einer Welt voller Ungerechtigkeit leben können – einen Weg, an dessen Beschreibung später Paulus für seine Gemeinden anknüpfen sollte –, und er hat den Propheten einen Blick werfen lassen in eine Zukunft, in der Gottes unvergleichliche Macht der Gerechtigkeit zu einem endgültigen Sieg verhelfen werde. So ist das Prophetenbuch in der Abfolge von Anklage gegen Gott, Gottes Antwort und grandioser Theophanie klarer und systematischer aufgebaut als andere Prophetenbücher, wobei die Tradenten, die das Buch zusammengestellt haben, die weltweite Gewalt der Babylonier noch in anderen Dimensionen erfahren hatten als der Prophet und sich ganz auf sie fokussiert haben.

Alle Kapitel des Buches beginnen im »autobiographischen« Ich-Stil. Mit ihm soll festgehalten werden, dass Habakuk selber einen Weg von bitterer Verzweiflung am Anfang zu jubelnder Gewissheit am Ende des Buches durchlaufen hat. Der Prophet soll auf diese Weise zum Modell und Vorbild für die Leser seines Buches werden.

Die analogielose Eigenart des Buches Habakuk hat früh mein Interesse geweckt. Vor mehr als einem halben Jahrhundert hat die Frage nach deren Grund den Mittelpunkt meiner Habilitationsschrift gebildet. So gewiss ich einerseits an viele Erkenntnisse von damals anknüpfen konnte, so deutlich ist andererseits die Forschung und bin ich selber in meinen Beobachtungen und Urteilen nicht stehen geblieben. Damals stand die Frage, ob man Habakuk einen »Kultpropheten« nennen dürfe, im Zentrum der Diskussion, heute ist es die Frage, wie aus der Botschaft des Propheten, die sich nur noch in Umrissen rekonstruieren lässt, das vorliegende Prophetenbuch

entstanden ist, dessen jüngste Wachstumsstufen bis in die hellenistische Zeit reichen. Deutlich ist, dass die bohrenden Fragen Habakuks nach Gottes Gerechtigkeit und die Antworten, die er empfangen hat, die folgenden Generationen bis in das Neue Testament und in das frühe Judentum hinein intensiv beschäftigt haben.

Selbst bei einer eher selten gelesenen Schrift wie dem Buch Habakuk ist die Menge an Literatur kaum noch überschaubar. In seiner forschungsgeschichtlichen Dissertation hat P. Jöcken bereits 1977 für die zurückliegenden 150 Jahre die Ansichten von ca. 300 Forschern referiert, und seitdem ist etwa ein weiteres Drittel hinzugetreten. Um die Literaturliste dennoch überschaubar zu halten, habe ich die Spezialliteratur, die nur für einzelne Texte oder gar Verse einschlägig ist, allein am Kopf des jeweiligen Textes aufgeführt. Die wichtigsten Kommentare werden nur mit der Seitenzahl, die Monographien und Aufsätze mit Titel-Stichwort und Seitenzahl zitiert.

Zu danken habe ich wie schon beim Kommentar zu Nahum meinem Kollegen und Freund Werner H. Schmidt für seine intensive Lektüre des Manuskripts und für hilfreiche sprachliche Verbesserungen sowie dem Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, namentlich Christoph Spill und Renate Rehkopf, für die gute verlegerische Betreuung.

München, Ostern 2022

Jörg Jeremias

Einleitung

I. *Die Geschichte der Forschung*

Die Geschichte der Forschung am Buch Habakuk¹ lässt sich grob in vier Phasen unterteilen. In der ersten vorkritischen Phase stellen die Einsichten Martin Luthers einen wichtigen Einschnitt dar, und der Kommentar von Franz Delitzsch bildet ihren Höhepunkt. In der folgenden Phase sind die Ansichten der beiden Heroen der historisch-kritischen Forschung, Julius Wellhausen und Bernhard Duhm, prägend. In der Zeit vor und nach dem 2. Weltkrieg spielen formgeschichtliche Erwägungen eine entscheidende Rolle, und das Buch Habakuk wird als »Liturgie« oder als literarische Nachahmung einer Liturgie verstanden. Seit den 70er Jahren des 20. Jh. herrscht in Deutschland die redaktionsgeschichtliche Fragestellung vor, während in den angelsächsischen Ländern das Buch zumeist synchron gelesen wird.

1. Die Kommentare der Kirchenväter zu den Kleinen Propheten haben das Buch Habakuk überwiegend allegorisierend christologisch ausgelegt. Das gilt für Hieronymus (PL 25; CChr.SL 76A, Turnhout 1970, 579–654) und noch stärker für Cyrill von Alexandrien (PG 71). Eine bedeutende Ausnahme bildet der Kommentar von Theodor von Mopsuestia (PG 66), der deutlich herausstellt, wie das Buch Habakuk die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes ins Zentrum stellt. Für ihn bringt Gott die Babylonier als Strafwerkzeug für die Israeliten wegen ihrer Unterdrückung der Armen, um später die Babylonier selbst zu bestrafen, weil sie Jerusalem allzu sehr Gewalt antun: ein Verständnis des Buches, das sich auch heute vieler Anhänger erfreut.

Im Mittelpunkt des Interesses der älteren Ausleger stand zumeist das Kap. 3, das nicht nur aufgrund seiner eigenen Überschrift eine Sonderrolle spielt: Es diente schon im frühen Judentum aufgrund seiner impliziten Erwähnung des Sinai (3,3) als Haftarah für das Wochenfest (b.Meg. 31a; vgl. J. Neusner, *Habakkuk*, 40) und fand in der christlichen Liturgie seit früher Zeit einen prominenten Ort in Lektionaren der Karwoche und auch des Osterfestes (A. Strobel, *RAC XIII*, 222 f.); in der mönchischen Tradition

1 Eine ausführliche Darstellung der Forschungsgeschichte von 1820 bis 1975 bietet P. Jöcken, *Buch Habakuk* (1977); vgl. auch die umfassenden Literaturangaben bei A. van der Wal, *Nahum, Habakkuk: A Classified Bibliography: Applicatio 6*, Amsterdam 1988. Die Forschung speziell der 90er Jahre hat O. Dangl in *CR.BS 9* (2001) 131–168 beschrieben, die auf sie folgende B.A Jones, *CBR 14* (2016) 129–175.

wurde es als Canticum für die Laudes am Freitag verwendet². Hier bildete sich eine reiche, teilweise beliebig assoziierende allegorische Auslegungstradition bis in die frühe Neuzeit hinein³, der Martin Luther im Gefolge des Nikolaus von Lyra entschieden entgegentrat; er versteht Hab 3 als Gebet, in dem der Beter durch die Erinnerung an Gottes frühere Wundertaten des Heils Gottes gewiss wird (Krause, 363 f.).

2. Bis zum Ende des 19. Jh. wurde das Buch Habakuk für literarisch einheitlich gehalten (mit Ausnahme einzelner Verse wie 2,18 f., die schon Luther in ihrer Andersartigkeit erkannt hatte). Als erster hat B. Stade (1884) diese Einheit in Frage gestellt, indem er beobachtete, dass die Weheworte Habakuks sich teilweise gegen ein Kollektiv, teilweise aber gegen ein Individuum wenden und einige Verse (2,12–14) zudem auf Zitate beruhen. Hab 3 hielt er für ein nachexilisches Gebet, und die Frage, ob Hab 3 ein genuiner Bestandteil des Buches sei, ist seit Stade nie wieder verstummt.

Demgegenüber richteten die folgenden Forscher ihre Aufmerksamkeit stärker auf Probleme des Anfangs des Buches. J. Wellhausen erkannte 1892, dass der Anfang der 2. Klage des Propheten (1,12 f.) nahtlos an die erste (1,2–4) anschloss – jeweils Bedrückung der Unschuldigen bzw. »Gerechten« durch die Schuldigen bzw. »Frevler« – und hielt daher im Gefolge Giesebrechts das (ältere!) Orakel 1,5–11 für ein »eingesprengtes Stück« (166). Mit der These, dass die älteste Schicht des Buches 1,5–11 nicht enthalten habe, hat Wellhausen später viel Gefolgschaft gefunden (s. u.), während andere Forscher seiner Zeit das Orakel 1,5–11 für die Urfassung des Buches lieber hinter die zweite Antwort Gottes in 2,1–5 umgestellt und auf diese Weise mit ihr vereinigt haben, so dass nur eine prophetische Klage einer einzigen Antwort Gottes gegenüberstand (so J. W. Rothstein 1894, K. Budde 1930 und später P. Jöcken 1972).

Eine extreme Erklärung der Entstehung des Buches hat K. Marti (1904) geboten. Er fand im Buch Habakuk eine Fülle höchst unterschiedlicher Überlieferungen, die er für ursprünglich selbständig hielt: einen Klagepsalm (1,2–4.12a.13) mit antwortendem göttlichem Orakel (2,1–4), eine exilische Wehewort-Reihe (2,5–19), einen nachexilischen Psalm (Kap. 3) und als Kern ein »Chaldäerorakel« (1,5–10.14 f.), das als einziges auf den Propheten Habakuk zurückzuführen sei. Eine ähnliche Position sollte viele Jahrzehnte später (1991) K. Seybold vertreten (s. u.).

Die wichtigsten Diskussionen fanden in der Epoche vor und nach dem 1. Weltkrieg aber um die Identifikation der von Habakuk angeklagten »Frevler« statt. Die Mehrheit der Ausleger sah in ihnen (vor allem aufgrund von 1,14–17) eine Juda bedrückende Fremdmacht, wobei Well-

2 Vgl. G. Krause, *Luthers Auslegung*, 362, Anm. 5.

3 Vgl. die über mehr als zwei Jahrhunderte immer neu aufgelegte Auslegung des Cornelius a Lapide (1625), der die Befreiung der Judäer von den Babyloniern als Befreiung der Menschen von Sünde und Teufel deutet (Jöcken, *Buch Habakuk*, 4, Anm. 6).

hausen wie viele Spätere an die Babylonier dachte, während Budde wie danach auch Eißfeldt (Einleitung³1964) und Fohrer (zuletzt 1985) die Assyrer und G. A. Smith (1928), K. Elliger (1949) sowie F. Horst (1954) die Ägypter im Blick hatten. Beide Auffassungen implizieren jedoch eine völlig verschiedene Sicht des Orakels 1,5–11: Für Budde sowie Smith und ihre Nachfolger dient die Ankündigung des Kommens der Chaldäer zur Bestrafung der schuldigen Assyrer bzw. Ägypter, für Wellhausen und seine Nachfolger erläutert und begründet sie die Wirren, von denen zuvor in der prophetischen Klage 1,2–4 die Rede war. Gemeinsam ist allen Genannten, dass der Schuldlose bzw. »Gerechte«, der vom »Frevler« bedrückt wird, mit Juda identifiziert wird. Eine Außenseiterposition nimmt O. Happel (1900) ein, der die Frevler auf die Seleukiden deutet.

Einflussreich blieb die Sicht des Altmeisters der Prophetenexegese, B. Duhm, der das Buch Habakuk als Reflex auf den Eroberungszug Alexanders des Großen (333–331 v. Chr.) verstand. Ihm folgten O. Procksch (Erläuterungen, 1910), E. Balla (RGG², 1928), W. Nowack sowie E. Sellin in der 1. Auflage seines Kommentars und noch W. Herrmann 2001. Dass man die »Frevler« so unterschiedlich deuten konnte, hängt wesentlich damit zusammen, dass das Buch Habakuk für Schuld und Strafe nur sehr allgemeine Begrifflichkeit verwendet, mit einer einzigen Ausnahme: der Erwähnung der Chaldäer als Gottes Werkzeug in 1,6. Aber diese Angabe ist von manchen Exegeten bezweifelt worden, am prominentesten eben von Duhm, der an Stelle der כשדים die כתיים, also die Griechen, ursprünglich in 1,6 genannt fand.

Eine Außenseiterposition, die die spätere Forschung teilweise schon vorwegnahm, vertrat J. W. Rothstein 1894. Wie schon Luther erkannte er, dass die erste Klage des Propheten (1,2–4) innerjüdische Wirren und Ungerechtigkeiten betraf, und er sah zusätzlich, dass Entsprechendes auch für die ältesten Weheworte Habakuks (2,6–19*) galt, die in einer 2. Stufe anti-babylonisch überarbeitet wurden. Die prophetische Klage in 1,14–17 mit ihrem deutlichen Völkerhorizont hielt er ebenfalls für redaktionell (genauer: er unterteilte sie in eine ältere Ankündigung V. 14–15a und eine spätere Klage V.15b–17; S. 65 f.).

3. Auf diese Phase erster kritischer Sichtung des Buches Habakuk, deren Vertreter vielfach mit Textumstellungen rechneten, folgte mit den Jahren vor und nach dem 2. Weltkrieg eine Epoche, die vor allem mit den Namen E. Sellin⁴ und P. Humbert (1944), aber auch E. Nielsen (1953) und J. H. Eaton (1961) verbunden ist und deren Vertreter wenig an literarkritischen Fragen interessiert waren, stattdessen ihr Augenmerk ganz

4 E. Sellin verbindet sozusagen beide Forschungsphasen: In der 1. Auflage seines Kommentars (1922) folgt er weithin der Ansicht Duhms – er nennt hier das Buch Habakuk eine »Apokalypse« (335) –, in der 2. und 3. Auflage (1930) deutet er das Buch Habakuk als Liturgie.

auf den Sinn des Buches Habakuk als Ganzheit richteten. Die damals gegebene Antwort lautete: Das Buch Habakuk stellt in seiner Abfolge von prophetischen Klagen, Antworten Gottes, Weheworten und abschließendem Gebet eine *prophetische Liturgie*⁵ dar oder bildet doch zumindest eine solche Liturgie literarisch ab. Habakuk selber wurde weitgehend als »Kultprophet« verstanden. Dabei gebührt Humbert das große Verdienst, in mühevoller Konkordanz-Arbeit nachgewiesen zu haben, dass die Sprache der meisten Verse in Hab 1–2 gut in das 7./6. Jh. v. Chr. passt und keine extreme Spätdatierung des Buches nahelegt. Jedoch hat die folgende Diskussion gezeigt, dass die Begriffe »Liturgie« und »Kultprophet« einerseits zu ungenau sind, um das Problem des Buches präzise zu beschreiben, andererseits ein Wissen vorgeben, das wir faktisch nicht besitzen, so dass beide Begriffe im Folgenden aufgegeben worden sind. Wohl aber hat diese Epoche der Forschung insofern auch die folgenden Jahre geprägt, als die Exegeten – z. B. K. Elliger (1949), F. Horst (1953) und G. Fohrer (noch 1985) – von der literarischen Einheitlichkeit des Buches ausgingen und allenfalls mit kleinen Erweiterungen rechneten. Dabei haben die Autoren dieser Zeit keineswegs die Spannungen übersehen, die die Exegeten vor ihnen zu literarkritischen Maßnahmen nötigten. Aber sie haben diesen Einschätzungen misstraut und nicht gewagt, hinter die vorliegende Gestalt des Textes zurückzugehen⁶.

4. Blickt man von hier aus auf die gegenwärtige Forschungssituation, so tut sich – wie auch im Fall des Buches Nahum (BK XIV/5,1, 10 ff.) – ein Graben zwischen englisch- und deutschsprachiger Forschung auf. Erstere geht überwiegend (zu den wenigen Ausnahmen zählen etwa: B. Peckham 1986; J. J. M. Roberts 1991; J. Nogalski 1993)⁷ von der literarischen Einheitlichkeit des Buches aus und versteht die vorhandenen Spannungen als Teil der Konzeption des Autors⁸. Demgegenüber hält die überwiegende Mehrheit der deutschsprachigen Exegeten (Ausnahmen hier: W. Rudolph 1975; A. Deissler 1984) eine redaktionsgeschichtliche Lösung der text-

5 Als erster hatte S. Mowinckel 1923 (Psalmstudien III, 27 f.) in Hab 1–2 eine »Klage- und Bußtagliturgie« gesehen; E. Balla war ihm gefolgt und hatte als erster das gesamte Buch als eine »prophetische Liturgie« gedeutet (RGG² II, 1928, 1556).

6 Eine Sonderstellung nimmt in dieser Zeit O. Eißfeldt ein, insofern er das – einheitliche – Buch Habakuk auf »das Nebeneinander mehrerer selbständiger literarischer Einheiten« zurückführt (Einleitung³ 1964, 568).

7 Dabei folgen Roberts und Nogalski im Grundsatz den Argumenten der Redaktionskritik, von denen sogleich die Rede sein wird. (Das gilt letztlich auch für B. S. Childs, wenn er formuliert: »The older material was assigned a new role by a final redactional stamp which fashioned earlier parts into a literary unit« [Introduction, 454]). Dagegen vertritt Peckham ein ganz eigenes Modell, bei dem er zwischen einer ursprünglichen Klage Habakuks und einem späteren »Kommentar« mit weisheitlich orientierter Argumentation unterscheidet.

8 Für manche Ausleger bilden 2,18 f., für andere auch 2,14 oder 3,17–19 spätere Ergänzungen.

lichen Probleme im Buch für angemessen. Dieser Graben ist überaus bedauerlich, weil er das Gespräch über die Sprachgrenze hinweg erschwert und dazu führt, dass deutsche Forscher eher deutsche, amerikanische Forscher eher amerikanische Literatur zitieren. Dabei könnte man so gut voneinander lernen: Den englischsprachigen Kommentaren fehlt in ihrer synchronen Exegese oft die Tiefenschärfe, die deutschsprachigen missachten zumeist über der Beobachtung von Spannungen die eindruckliche konzeptionelle Einheitlichkeit des Buches.

Aber auch innerhalb der Exegeten, die die *Einheitlichkeit des Buches* vertreten, gibt es erhebliche Unterschiede in seinem Verständnis. Einige Ausleger gehen von der eher naiven Vorstellung aus, der Prophet habe sein Buch selber geschrieben (so etwa J.D.W. Watts 1975 [nur 3,3–15 war ihm schon vorgegeben]; R.D. Patterson 1991; O.P. Robinson 1991; M.E.W. Thompson 1993 und W. Bailey 1993). Andere wie z.B. M.A. Sweeney (1991) oder G.T.M. Prinsloo (1999) versuchen, die Einheit des Buches mit formgeschichtlichen Mitteln sorgfältig zu begründen und den Gedankengang auf diese Weise möglichst präzise nachzuzeichnen. Wieder andere wie E. Achtemeier (1986) beobachten, wie älteres Material – vor allem die Weheworte 2,5–19 – in die Komposition integriert wird bzw. die Weheworte überarbeitet wurden (W.L. Holladay) oder wie sich in Kap. 1 verschiedene Stadien des Wirkens Habakuks widerspiegeln (Roberts 1991; schon Cannon 1925).

Die gewichtigste sachliche Differenz zwischen den angelsächsischen Forschern untereinander liegt in der Frage, ob der »Frevler« oder »Schuldige« in den prophetischen Klagen (1,4.13) stets der gleiche ist oder ob er mit der Ankündigung des Kommens der Chaldäer 1,5–11 eine neue Bedeutung annimmt. So etwa urteilt F.I. Andersen (2001) mit der Mehrheit der Ausleger, dass sich die erste Klage (1,2–4) auf innerjudäische Gewalttaten bezieht, die zweite 1,12–17 dagegen auf Gewalttaten der Babylonier. Demgegenüber vertritt M.A. Sweeney (1991) zusammen mit M.H. Floyd (1991) die Ansicht, dass die Vision 1,5–11 die Begründung für die erste Klage liefere, mit dem »Frevler« oder »Schuldigen« also durchgehend die Babylonier gemeint seien. Auch gibt es einige Stimmen (T. Hiebert 1986; J.E. Anderson 2011), die Hab 3 für einen von Haus aus eigenständigen Psalm halten, der erst spät Teil des Buches Habakuk geworden sei.

An der Schwelle zur redaktionskritischen Forschung in Deutschland steht K. Elliger (1949). Er erkennt klar, dass eine Reihe von Texten im Buch Habakuk von Haus aus einen anderen Sinn besaß als im gegenwärtigen Kontext, aber er sieht sich nicht in der Lage, diesen älteren Sinn zu erheben, sondern belässt es bei der Vermutung, der Ausleger habe mit unterschiedlichen »Stadien im Denkbemühen« des Propheten zu rechnen (33). Zwar sei das Buch sehr planvoll aufgebaut, »aber das schließt nicht aus, daß das Büchlein genau wie andere Prophetenschriften aus Einheiten verschiedener Entstehungszeiten zusammengesetzt ist«. Durch die Zusammenfügung der Einheiten hätten diese teilweise einen neuen Sinn

gewonnen. »So ist, was ursprünglich nur antiägyptisch oder sogar prochaldäisch gemeint war, zuletzt alles antibabylonisch geworden« (24).

Die *redaktionsgeschichtliche Forschung* im engeren Sinn habe ich selber 1970 angestoßen, indem ich die oben genannte Vermutung J. W. Rothsteins intensiv zu begründen versucht habe, dass man innerhalb der Weheworte Habakuks in 2,6–17 zwischen einer älteren Schicht, in der individuelle Schuldige angeklagt werden, und einer jüngeren Schicht mit kollektivem Horizont, in der die Weheworte gegen die Babylonier gerichtet sind, zu unterscheiden habe, so dass das vorliegende Buch wesentlich als eine Schrift der Exilszeit gelesen werden muss (Kultprophetie, 57–75). Diese Erkenntnis bildet bis heute die Basis aller redaktionsgeschichtlichen Analysen des Buches Habakuk, und in ihrer Konsequenz hat man bald beobachtet, dass in den Klagen des Propheten (Kap. 1) eine analoge Differenz vorliegt. Freilich liegen die beiden unterschiedlichen Verständnisse der Schuldigen hier nicht ineinander wie bei den Weheworten, sondern ein älterer Text (1,2–4.12 f.) ist durch einen jüngeren (1,14–17; nach anderen 1,15–17) fortgeschrieben worden⁹. Die Antwort Gottes in 2,1–5 passt ungleich besser zu der älteren Klage als zu ihrer Fortschreibung. Habakuk hat demnach zunächst die schuldige Oberschicht in Juda angeklagt bzw. klagend vor Gott genannt, später (er selber, weit eher aber seine exilischen Tradenten) die schuldigen Babylonier als Judas Besatzungsmacht.

Wie aber ist dann die Vision 1,5–11 mit ihrer Ankündigung des Kommens der Chaldäer zu deuten, die die Klage des Propheten unterbricht? An dieser Frage (wie auch an der Einschätzung von Kap. 3) scheiden sich die Geister. Eine Forschungsrichtung, die letztlich den Pfaden Wellhausens folgt, urteilt, dass 1,5–11 (zusammen mit 1,12b) erst nachträglich in die Klage des Propheten eingefügt worden sei. Am Beginn seiner Entstehung hätte das Buch Habakuk dann aus nur drei Texten bestanden: der prophetischen Klage (1,2–4.12a.13), der Antwort Gottes (2,1–5) und den Weheworten in ihrer älteren Gestalt; die Babylonier hätten in dieser rekonstruierten Schicht noch nicht im Blickfeld des Propheten gestanden (so P. Jöcken [1977], E. Otto [1985], J. Nogalski [1993], K. Koenen [1994], T. Lescow [1995], E. Boshard-Nepustil [1997] und J. Wöhrle [2003]¹⁰). Mit der Zufügung von 1,5–11.12b würde dann die Antwort Gottes von 2,1–5 präzisiert (Otto) bzw. der neu verstandene »Frevler« im Sinne eines »babylonischen Kommentars« von 1,2–4 eingeführt (Nogalski, 142 f.). Diese Sicht hat den Vorteil, dass sie von einer inhaltlich einheitlichen ältesten Schicht des Buches ausgehen kann, in der die Babylonier noch nicht

9 Anders K. Seybold und L. Perliitt, die 1,14–17 zusammen mit 1,5–11 für »prophetisches Urgestein« halten (Seybold, 47; vgl. 44; Perliitt, 47). Diese merkwürdige Sicht hängt damit zusammen, dass beide Autoren die Klagen von Kap. 1 dem Propheten Habakuk absprechen und 1,14–17 als Fortsetzung der Ankündigung 1,5–11 verstehen; s. u.

10 Eine vergleichbare Sicht vertritt H. Pfeiffer (2005), der zwar nicht 1,5–11* für Zuwachs hält, dafür aber die Gottesantwort 2,1–5 (zusammen mit 1,12–17).

vorkamen, aber den großen Nachteil, dass sie den als Nachtrag beurteilten Text 1,5–11 sehr einlinig lesen muss: als Ankündigung der Babylonier als Strafwerkzeug Gottes. Doch davon ist im Text nirgends die Rede. Auch wenn er Elemente einer Ankündigung zitiert, setzt er doch die Herrschaft der Babylonier über Juda längst voraus. Deshalb verweigern sich die neuesten Ausleger m. E. mit Recht dieser Lösung und verstehen stattdessen 1,5–11 als einen komplexen und bewusst schillernden Text (so H. Pfeiffer [2005], W. Dietrich [2014] und H.-J. Fabry [2018]).

Entsprechend unterschiedlich wird auch die Stellung von Hab 3 bei der Entstehung des Buches betrachtet. Nur wenige Autoren rechnen das Kapitel zur ältesten Schicht (K. Koenen, J. Wöhrle; auch ich selber 1970; vgl. u. II.), die Mehrheit denkt an eine nachexilische Ergänzung. Die sachlich wichtigere Entscheidung liegt in der Einschätzung, ob Hab 3 von Haus aus einen eigenständigen Psalm gebildet hat und deshalb mit eigener Überschrift und mit Notizen zum musikalischen Vortrag (V. 1.19b) überliefert wurde (so etwa Nogalski, Perlitt, Pfeiffer, Dietrich)¹¹, oder ob das Kapitel für den Kontext des Buches verfasst wurde und sich erst nachträglich als Psalm verselbständigt hat (so etwa Koenen, Albertz, Wöhrle, Lortie [Mighty, 89], Fabry). Einigkeit besteht dagegen in der Annahme, dass die hymnische Theophanieschilderung V. 3–15*, die den breitesten Raum im Kapitel einnimmt, dem Verfasser von Hab 3 schon vorgegeben war.

Als Ergebnis dieser Forschung ist für die Mehrheit der deutschsprachigen Ausleger festzuhalten, dass im Buch Habakuk mindestens mit zwei Schichten zu rechnen ist: einer älteren, in der die Glieder der Oberschicht in Juda als »Frevler« gelten, und einer jüngeren, in der dies für die Babylonier gilt; die Zugehörigkeit von 1,5–11(.12b) und 3 zu einer von ihnen ist umstritten.

Von diesem Hauptstrang der deutschsprachigen Forschung hebt sich ein kleiner Kreis von Exegeten ab, der dem Propheten Habakuk aus grundsätzlichen Erwägungen – nicht etwa aufgrund spezieller sprachlicher Beobachtungen – die überlieferten Klagen und Gebete abspricht und damit den Pfaden K. Martis (1905) folgt. H. Schmidt hat 1949/50 die These aufgestellt, Hab 1,2–4.12 f. habe zusammen mit 3,18 f. einen eigenen Psalm gebildet, der später an verschiedenen Stellen des Buches eingefügt worden sei. K. Seybold (1991) hat diesem angeblichen Psalm noch eine Reihe weiterer Verse aus Kap. 2 und 3 hinzugefügt, und R. Albertz (2003) ist ihm darin gefolgt und hat auch noch die Antwort Gottes in 2,1–5 der »nachexilischen psalmistischen Überarbeitung« zugewiesen (Heilsversicherung, 6–9; Zitat: 8). Ähnlich urteilt L. Perlitt (2004): »So ist die Frage, ob ›Habakuk, der Prophet‹ auch der Verfasser des Gebets, also der [scil. gegenüber 1,5–11] späteren Schicht in Kap. 1 sei, einigermaßen sicher negativ zu beantworten« (47). Mir ist diese ganze Forschungsrichtung letztlich ein Rätsel geblieben. Sie raubt dem Propheten Habakuk sein Spezifikum und hinterlässt in Hab 1,2–2,5 lauter

11 Unter den Spezialarbeiten zu Hab 3 sind T. Hiebert, *God of My Victory* (1986); J.E. Anderson, *Answered Prayer* (2011) und J.E. Filitz, *Gott unterwegs* (2020) hinzuzurechnen.

Fragmente. Als ob es nicht eine Fülle an Belegen gäbe, an denen Propheten um ihre Vollmacht zum Gebet angegangen werden (vgl. nur Jeremias, Kultprophetie, 140–148)! Zudem enthalten die Klagen in 1,2–4 und 1,12 f. speziell prophetische Terminologie (Humbert)!

Zwei Sonderansichten seien abschließend kurz berührt. A.H.J. Gunneweg (1968) und P. Lindström (2010) betonen übereinstimmend den weisheitlichen Charakter der Kategorien des »Schuldlosen« (צדיק) und »Schuldigen« (רשע) und wollen aufgrund dieser Erkenntnis den Grundbestand des Buches erst erheblich später als üblich, d.h. in die nachexilische Zeit, ansetzen. Die sozialkritischen Themen der Weheworte in ihrer älteren Gestalt sprechen aber entschieden gegen diese Datierung, so gewiss es wahrscheinlich ist, dass das Buch Habakuk in nachexilischer Zeit wie eine Weisheitsschrift gelesen werden konnte und wohl auch gelesen wurde.

Noch weit später datiert M. Witte (2009) das Buch Habakuk, das er als ein schriftgelehrtes Lese-Drama aus hellenistischer Zeit verstehen möchte.

II. Das Buch

Schon ein flüchtiger Blick auf das Buch Habakuk zeigt, dass es zweigeteilt ist. Sowohl Kap. 1–2 als auch Kap. 3 sind mit einer eigenen Überschrift überliefert, was früh die Frage aufgeworfen hat, ob Kap. 3 einmal eine eigene literarische Größe gebildet hat. Kap. 1–2 enthalten entweder *eine* Klage des Propheten (Kap. 1) und *eine* Antwort Gottes (Kap. 2) oder aber zwei prophetische Klagen (1,2–4 und 1,12–17) und zwei Antworten Gottes (1,5–11 und 2,2–19) – auf diese Alternative wird sogleich zurückzukommen sein. Kap. 3 bietet ein Gebet des Propheten, in dem er um die Verwirklichung des zugesagten Heils bittet: den Sieg Gottes über den »Frevler« bzw. »Schuldigen« (רשע), den er in einer grandiosen Theophanie schauen darf. Eine Sonderrolle spielen die Weheworte in 2,6–19. Sie sind zwar Teil der Gottesrede von Kap. 2, aber in ihnen leiht Gott seine Stimme den Völkern, die ihrem Unterdrücker Tod und Untergang ansagen. Rechnet man die Weheworte als eigene Größe, kann man auch von einer Dreiteilung des Buches sprechen (s. u.).

1. Dreh- und Angelpunkt für *Kap. 1–2* ist die feierlich im Berichtstil eingeführte Antwort Gottes 2,2–5; eine Vorbereitung Habakuks auf sie geht ihr voraus (2,1). Die Klagen des Propheten in Kap. 1 laufen entschlossen auf sie zu, die Weheworte in 2,6–19 explizieren und entfalten sie. Entscheidend für ihr Verständnis – und ebenso für die Klagen des Propheten und die Weheworte – ist die seit langem kontrovers diskutierte Frage, *wer der bzw. die »Frevler« oder »Schuldigen« (רשע im koll. Sg.) sind*, mit denen sich der Prophet konfrontiert sieht und auf die Hab 3 in V. 13 ganz selbstverständlich Bezug nimmt. Kap. 1–2 senden zur Beantwortung der Frage unterschiedliche Signale.

Die anfängliche Klage des Propheten über Gewalt und Streit vor seinen Augen (1,2–4) würde kein Leser auf etwas Anderes als auf innerjüdische

Ungerechtigkeiten und Wirren beziehen, gäbe es keine Fortsetzung. Insbesondere die Unwirksamkeit von »Recht« und priesterlicher »Weisung« wird andernorts nie einem Fremdvolk zur Last gelegt. Am Ende des Kapitels steht dagegen mit 1,14–17 eine Klage desselben Propheten, die sich ebenso eindeutig auf die Grausamkeit einer Weltmacht bezieht, die die gesamte Völkerwelt rücksichtslos ausbeutet, d. h. im primären Sinn die Babylonier. Die Antwort Gottes in 2,2–5 wiederum, die in ihrem von Paulus und dem Autor des Hebräerbriefts so geschätzten Appell zum festen Vertrauen gegenüber Gott gipfelt (2,4b), bezieht sich offensichtlich auf das Verhalten jedes einzelnen Gliedes des Gottesvolks, während im Folgenden (2,6a) die Völker ein Spottlied auf die bedrückende Weltmacht und ihren Untergang in Gestalt der Weheworte anheben. 2,2–5 fügt sich also besser zur Klage 1,2–4, dagegen 2,6–19 besser zur Klage 1,14–17. Wer sind dann die »Frevler« oder »Schuldigen«: die egoistisch-gewalttätigen Mächtigen in Juda oder die Weltmacht, die die Völker unterdrückt? Die Antwort muss für Hab 1 und 2 je unterschiedlich gegeben werden.

a. Wie die redaktionsgeschichtliche Forschung seit langem erkannt hat (s. o. I.), sind in *den Weheworten in 2,6b–19* zwei literarische Hauptschichten zu unterscheiden. Von Haus aus waren die Weheworte gegen gewinn-süchtige und rücksichtslose Einzelne in Juda gerichtet, seit ihrer Überarbeitung gelten sie dagegen den die Völker unterdrückenden Babyloniern. Den Übergang zum neuen Verständnis markieren die zugefügten Verse 2,5bβ–6a. Jedoch ist die Überlieferung auch hier nicht stehen geblieben. Kleinere Zusätze aus jüngerer, vermutlich hellenistischer Zeit (2,14.18 f.) zeigen, dass die »Frevler« in fortgeschrittener Zeit mit den Ptolemäern oder Seleukiden identifiziert wurden. Um dieses schillernden Elementes der Überlieferung willen ist im folgenden Kommentar häufiger generell von der grausamen Weltmacht und nur in Ausnahmefällen speziell von den Chaldäern bzw. Babyloniern die Rede, die im Buch Habakuk einzig in 1,6 mit Namen genannt werden.

b. Anders *Kap. 1*. Hier wird der allmähliche Wandel im Verständnis der Schuldigen beim Propheten und seinen Tradenten nachgezeichnet. Die Rede Gottes in 1,6–11, die – im auffälligen Unterschied zu 2,2 – durch keinerlei Anzeichen eines Sprecherwechsels, sondern allein durch den Inhalt von V. 6 als solche kenntlich gemacht ist, stellt keineswegs einfach eine Antwort Gottes auf die Klage des Propheten über das Unrecht vor seinen Augen dar. Sie kündigt zwar das Kommen der Chaldäer auf Gottes Initiative hin an, aber von einer Funktion der Chaldäer oder gar von einem Auftrag Gottes ist mit keinem Wort die Rede. Durch nichts wird auch nur angedeutet, dass sie Gottes Werkzeug zur Bestrafung der Schuldigen sein sollen. Vielmehr wird ihre Rechtlosigkeit und Grausamkeit hervorgehoben, wenn sie mit ihren schnellen Pferden das Land fremder Völker erobern. Die folgende erneute Klage des Propheten, die wiederum nahtlos und ohne Markierung eines Sprecherwechsels einsetzt (1,12 f.), ist bewusst unter Aufnahme der Terminologie der früheren Klage gestaltet, so dass den

Lesern verdeutlicht wird, dass sich die Zustände, die 1,2–4 beklagen, mit V. 5–11 nicht verbessert haben, und 1,12b spricht die Enttäuschung des Propheten über Gottes Handeln offen aus, das für ihn völlig unverständlich bleibt. Das Kommen der Babylonier – auf Gottes Geheiß hin! – hat alles vorherige Unrecht noch einmal verschlimmert.

Die Gottesrede 1,6–11 ist ein raffinierter und höchst komplexer Text, in dem sich die Perspektive des Propheten, der das Kommen der Chaldäer im Namen Gottes ankündigen muss, mehrfach verändert, ohne dass literarische Nähte erkennbar werden¹². Teilweise sind die Chaldäer ähnlich dem Feind aus dem Norden in Jer 4–6 als wild und unwiderstehlich geschildert (V. 8), teilweise aber darüber hinaus gehend als willkürlich, rechtlos und gewalttätig (V. 7.9), und diese Kennzeichnung soll jeder Leser auf die vorausgehenden Klagen des Propheten in 1,2–4 beziehen, die im Verlust allen Rechts und im Erleben permanenter Gewalt im gesellschaftlichen Zusammenleben der Judäer gipfelte, da die genau gleichen Begriffe verwendet werden. Rechtlosigkeit und Gewalt im Alltag der Judäer werden durch das Kommen der Chaldäer noch verstärkt. Hinzu kommt, dass die Gottesrede teilweise im typischen Modus der Ankündigung gehalten ist (V. 6–9), teilweise aber schon bittere Erfahrung mit den Chaldäern widerzuspiegeln scheint, so dass die Masoreten keineswegs falsch beraten waren, wenn sie die Verben der abschließenden Verse 10 f. nicht zukünftig (also im Futur), sondern als schon erfolgte Erfahrung deuten und als Narrative vokalisieren, auch wenn die Mehrzahl neuerer Exegeten diese Vokalisation partout ändern will. Nur so macht ja auch Sinn, dass in V. 5 die Zeitgenossen aufgerufen werden, ein Handeln Gottes in der Geschichte zu beobachten, das für den Propheten unfassbar ist.

Wenn sich aber in der Gottesrede Ankündigung und schon erfolgte Erfahrung mischen, ohne dass sich deren jeweilige Grenzen präzise beschreiben ließen, heißt das, dass das Gotteswort aus einem zeitlichen Abstand heraus vom Propheten zitiert wird, ohne dass sich die ursprüngliche Gestalt des Gotteswortes präzise rekonstruieren ließe¹³. Im Kontext ist es nicht Antwort Gottes auf die Klage Habakuks in 1,2–4, sondern Teil seiner Klage. Darum kann diese Klage in V. 12 f., wo der Prophet Gott wieder anredet, ebenso nahtlos an die Gottesrede anschließen wie zuvor die Gottesrede an die Klage 1,2–4. Innerhalb der Verse 1,5–11, die wir bisher als Gottesrede bezeichnet haben, kann man sehr wohl fragen, ob

12 Diese Komplexität verkennen diejenigen Exegeten, die im Gefolge von E. Otto, *Wehe-Worte*, 103 f. (vgl. später *Theologie*, 281–283) und P. Jöcken, *FS Botterweck* (beide 1977), 1,5–11 (zusammen mit 1,12b) für einen jüngeren Text halten, der das allgemeinere Orakel 2,2–5 konkretisieren wolle, indem die Babylonier als Strafwerkzeug Gottes eingeführt würden, wovon im Text nirgends die Rede ist; ähnlich später J. Nogalski, *Redactional Processes*, 142 ff.; T. Lescow, *Komposition*, 73 ff.; J. Wöhrle, *Abschluss*, 298 ff. und o. Abschnitt I.

13 Am deutlichsten hat das T. Renz erkannt, der 1,5–11 in seinem Kommentar mit der Überschrift versieht: »The Citation of an Earlier Oracle« (230).

diese Rede, die nur in V. 6 und hier nur inhaltlich als Gottesrede kenntlich gemacht ist, ab V. 9 oder 10 nicht längst zur Rede des Propheten geworden ist, ohne dass sich diese Frage sicher beantworten ließe. Hab 1,2–13 ist eine komplex zusammengesetzte literarische Einheit ohne jegliche Markierung von Sprecherwechseln; die prophetischen Klagen und die schon zurückliegende, hier zitierte Rede Gottes fließen ineinander. Sie sollen im Bezug aufeinander gelesen werden, keineswegs getrennt und zeitnah zu ihrer Entstehung, als wären sie protokollartige Einzeltexte.

Das Buch Habakuk enthält also nicht zwei Klagen des Propheten (1,2–4 und 1,12 ff.) und zwei Antworten Gottes (1,5–11 und 2,1–5), sondern *eine* prophetische Klage (Kap. 1) und *eine* Antwort Gottes (Kap. 2 [bzw. im älteren Stadium des Textes: 2,2–5]).

Wie aber ist dann das Ende der Klage in 1,14–17 (bzw. 1,15–17)¹⁴ einzuordnen, wo die Chaldäer mit einem gierigen Fischer verglichen werden, der im Begriff ist, das gesamte Meer leer zu fischen? Im Unterschied zu 1,5–11 ist in diesem Text weder die Sprache noch die Syntax schillernd. Hier ist alles eindeutig, und es stellt sich nur noch die Frage, wie lange Gott noch dem Vernichten der Völker zuschauen will (V. 17). Dieser Text ist offensichtlich in deutlichem Abstand zu 1,5–11 verfasst worden; er liegt auf einer Ebene mit der redaktionellen Überarbeitung der Weheworte in 2,6–17, wie schon seit längerer Zeit erkannt worden ist (s. o. I.).

Somit sind *in Hab 1–2 zwei literarische Hauptschichten* zu unterscheiden: eine Grundschrift, die die Klage des Propheten (1,2–13) und die auf sie bezogene Antwort Gottes (2,2–5) sowie die Weheworte (2,6–17*) enthielt, und eine jüngere Schicht, die die Klage des Propheten erweiterte (1,14–17) und seine Weheworte überarbeitete (und 2,5bβ–6a als Brückenverse hinzufügte). Da die Schuldigen von Beginn an im kollektiven Singular beschrieben wurden (שׁוֹר; vgl. die singularische Form der Weheworte und den »anmaßenden Mann« in 2,5), ließen sich die erwähnten Eigenschaften ohne Schwierigkeit auf ein neues Objekt übertragen, das wiederum im Singular dargestellt wurde.

Jedoch war mit dieser Überarbeitung das Wachstum der Kapitel noch nicht abgeschlossen. War einmal so grundsätzlich und so extrem über das Wirken der Babylonier geklagt worden wie in 1,14–17 und in den redigierten Weheworten, so ließen sich diese Klagen mühelos auf spätere Weltreiche übertragen. Auch wenn nur wenige Verse in Kap. 2 mit einiger Sicherheit in die Spätzeit zu datieren sind (2,14.18f.20; auch Hab 3,3b gehört dieser jungen Schicht an), belegen sie, dass das Buch Habakuk in seiner gegenwärtigen Gestalt ein junges Buch ist, in dem die Theophanie von Hab 3 als eschatologisches Ereignis verstanden wurde. Als ein solches junges Buch wird es Teil des Zwölfprophetenbuchs geworden sein (vgl. u. Abschnitt V.).

14 Hab 1,14 ist ein Brückenvers, der formal die Gebetsanrede von 1,12f. fortsetzt, sachlich aber die globale Perspektive des Fischergleichnisses 1,15–17 einführt.

2. War *Hab 3* von Anbeginn Bestandteil des Buches Habakuk? Fest steht, dass das Kapitel nicht nur als Teil des Buches überliefert worden ist, sondern auch als eigenständiger Psalm. Darauf weist nicht nur seine eigene Überschrift in 3,1, sondern auch der Untertitel bzw. Kolophon in 3,19b, der Angaben enthält (»für den Chorleiter« und »mit Saiteninstrumenten«), die üblicherweise in Überschriften von Psalmen stehen. Einen noch eindeutigeren Hinweis liefert der Begriff *Selah*, der an drei Stellen im Text begegnet, jeweils außerhalb der poetischen Gestaltung (V. 3.9.13), und den Text für den Vortrag gliedert: Außerhalb von *Hab 3* ist er ausschließlich in Psalmen belegt. *Hab 3* ist also auch als selbständiger Psalm tradiert worden und wie andere Psalmen unter musikalischer Begleitung im Gottesdienst vorgetragen worden. Das Kapitel muss dementsprechend doppelt gelesen werden: als Teil des Buches Habakuk und als selbständiger Psalm¹⁵.

Gut möglich ist, dass auch das Buch Habakuk insgesamt doppelt gelesen werden muss. Da *Hab 3* im Pescher aus Qumran fehlt, dafür aber in frühen Textzeugen wie Mur 88 und 8HevXIIgr belegt ist (vgl. u. VI.), liegt die Vermutung nahe, dass es um die Zeitenwende zwei Fassungen des Buches gegeben hat: eine mit und eine ohne Kap. 3. *Hab 2,20* (»JHWH aber ist in seinem heiligen Tempel ...«) muss demnach als Abschluss eines kürzeren Buches Habakuk gelesen werden und gleichzeitig als Überleitung zu *Hab 3*.

Damit stellt sich die seit langer Zeit umstrittene Frage, ob *Hab 3* anfangs ein selbständiger Psalm war, der dem Buch Habakuk erst in einem fortgeschrittenen Stadium seiner Entstehung zugewachsen ist, oder ob das Kapitel ein genuiner Bestandteil des Buches war, bevor es als eigenständiger Psalm Verwendung fand. Zwei gewichtige Argumente sprechen für die zweite Möglichkeit der Antwort:

a. Weitgehende Einigkeit unter den Exegeten besteht im Verständnis der breiten Theophanieschilderung V. 3–15 im Zentrum des Kapitels. Sie ist ein älterer Text, der in V. 13 f. Deute-Elemente erhalten hat, die ihn dem Kontext des Buches Habakuk anpassen sollen. Gerahmt wird die Theophanie von zwei Versen – einer Bitte (V. 2) und einer Reaktion des Propheten (V. 16) –, die Vorstellungen verwenden, die typischer oder gar exklusiv prophetischer Art (V. 16a) sind. Während die Verse mit charakteristischer Psalmensprache (Überschrift, Untertitel sowie V. 17–19) leicht als Zusatz erklärbar sind, bilden V. 2 und V. 16 das Rückgrat des Kapitels, ohne das es nie bestanden haben kann.

b. Gerade weil *Hab 3* zum größten Teil aus der Übernahme eines (hymnischen) Fremdtextes besteht, fallen die sprachlichen und themati-

15 Der wichtigste Unterschied zwischen beiden Lektüren liegt im Verständnis der Bitte von V. 2. Im Kontext des Buches bittet der Prophet um Verwirklichung der Ankündigung Gottes bzw. der Vision, die Gott ihn schauen und hören ließ; in *Hab 3* als selbständigem Psalm bittet die Gemeinde um Erneuerung der früheren Heilstaten Gottes, von denen sie gehört hat.

schen Bezüge der prägenden Rahmenverse 2 und 16 sowie der genannten Deuterverse 13 f. zu Hab 1–2 umso mehr ins Gewicht. In V. 2 erwähnt der Prophet schon Gehörtes und Geschautes und bezieht sich damit am ehesten zurück auf 2,2–3, und das Gleiche gilt für seine Absicht, in Ruhe auf die Verwirklichung des Gehörten und Geschauten zu warten (V. 16b), die an Gottes Aufforderung zur Geduld in 2,3 anknüpft. Die ungewöhnliche Darstellung seiner Reaktion auf die Theophanie in V. 16a entspricht seiner »autobiographischen« Reminiszenz von 2,1, in der er seine Vorbereitung auf die Antwort Gottes schildert. 2,1 als Vorbereitung und 3,16 als Reaktion bilden gemeinsam einen Rahmen um die Rede Gottes (Hab 2) und Gottes Erscheinung zum Kampf (Kap. 3). Sprachlich ist vor allem darauf zu verweisen, dass der Gegner JHWHs im Kampf von 3,13 f. ohne jede Erläuterung als der »Frevler« bzw. »Schuldige« eingeführt wird, als der er zuvor in 1,4.13 erschien, und dass als sein schlimmstes Vergehen das »Fressen« der Schwächeren genannt wird wie zuvor in 1,16 bzw. in 1,13 und 2,5, wo es gesteigert »Verschlingen« genannt wird.

Es sprechen somit gewichtige Gründe dafür, dass Hab 3 für das Buch Habakuk verfasst wurde und sich erst nachträglich – durch Zufügung der Verse 17–19 – zum eigenständigen Psalm entwickelt hat, wobei der Hauptteil des Kapitels, die Theophanie V. 3–15, dem Buch schon vorgegeben war.

Was war *die Absicht*, die der Prophet bzw. seine Tradenten mit der Veröffentlichung des Buches verfolgten? Die entscheidende Antwort auf diese Frage liefert der »autobiographische« Stil des Buches, auf den vor allem B. S. Childs hingewiesen hat (Introduction, 451). Nicht nur ist der Beginn jedes Kapitels betont vom »Ich« des Propheten bestimmt, sondern auch die beiden einzigen Verse im Buch, die nicht Rede enthalten, sondern ein Handeln schildern. Sie sind jeweils, ob im Voluntativ (2,1; 3,16b) oder im Narrativ (2,2aα; 3,16a) formuliert, im Ich-Stil gehalten. Man könnte daher versucht sein, das Buch wie die Grundschrift des Buches Micha (Mi 1–3*), für die Ähnliches gilt, für einen Rechenschaftsbericht zu halten. Jedoch trifft dieser Begriff für Mi 1–3* zu, nicht aber für Hab 1–3. Während Mi 1–3* die aufrüttelnd harte Botschaft Michas, die in der erstmaligen Ankündigung der Zerstörung Jerusalems (Mi 3,12) gipfelt, gegen alle Zweifler und Bestreiter verteidigen möchte, will das Ich des Propheten Habakuk Vorbild für alle Leser seines Buches sein. Dafür spricht besonders Hab 3 und hier nicht nur die Generalisierung der Botschaft Habakuks, die in der Verselbständigung von Hab 3 zu einem eigenständigen Psalm beobachtbar ist – das »Ich« des Propheten wird hier zum exemplarischen »Ich« jedes Betenden, der im Namen der versammelten Gemeinde spricht –, sondern auch die Rahmenverse der Theophanie. In seiner Bitte um Beschleunigung des Heils (3,2) wird Habakuk zum vorbildlichen Beter und in seinem vertrauensvollen Warten auf die Realisierung der Theophanie (3,16b) zum Leitbild der Geduld, zu der JHWH alle Glieder des Volkes in Hab 2,2 f. aufgefordert hatte, ein Leitbild, das der spätere Psalm zur »Gewissheit der

Erhörung« steigert (3,18 f.). Ähnliches gilt auch für Hab 1–2. Diese Kapitel wollen ihren Lesern ebenfalls nicht ein singuläres prophetisches Einzelgeschick in dessen Zweifeln und Erkenntnissen nahebringen, sondern wollen ihnen einen Weg weisen, der auch für sie gangbar ist: vom Aufbegehren gegen Gottes Handeln, das für sie unverständlich ist, über das Warten auf Gottes Reden bis zur Wegweisung durch Gottes Wort und zum Vertrauen auf dessen Zuverlässigkeit. Doch davon muss im übernächsten Abschnitt die Rede sein.

III. *Die Zeit*

In seiner vorliegenden Gestalt ist das Buch Habakuk ein junges Buch mit einer eschatologisch ausgerichteten Botschaft (s. u. IV.). In seiner Sicht der Weltmacht, die die Völker bedrückt, gehört es wahrscheinlich in die hellenistische Epoche; die relativ ruhigen Zeiten der Perserherrschaft müssen schon beträchtliche Jahrzehnte zurückliegen. Jedoch sind es nur wenige zugefügte Verse, die die Sicht der Spätzeit bezeugen: 2,18–20 mit ihrer Götzenpolemik und 2,14 zusammen mit 3,3b, die auf eine Zukunft nach dem Untergang der Weltmacht blicken, in der Gottes Herrlichkeit allen Menschen unverstellt sichtbar sein wird¹⁶.

Demgegenüber passen die Überarbeitung der Weheworte Habakuks und der Zusatz des Fischergleichnisses 1,14–17, die dem Buch seine gegenwärtige Gestalt gegeben haben, ungleich näher zum Auftreten des Propheten. Der Blick dieser Verse ist auf die gleichen Babylonier gerichtet, deren Streben nach Macht schon Habakuk selber stark beschäftigt hatte. Nur ist alles Suchen und Fragen des Propheten nach dem Sinn und der Intention Gottes, der diese neue Großmacht erstehen und über Juda kommen ließ, in den jüngeren Texten der Eindeutigkeit fortgeschrittener Geschichte gewichen. Die Babylonier haben sich als Völker ausraubende, Mengen an Menschen deportierende und die Vernichtung von Völkern vorantreibende brutale Macht erwiesen. Offensichtlich gehört diese Sicht in die Zeit des Exils; vor den beiden Zerstörungen Jerusalems 597 und 587/6 v. Chr. ist sie kaum denkbar.

Schwieriger ist *das älteste Buch Habakuk* präzise zeitlich einzuordnen, weil das geschehene Unrecht, das der Prophet beklagt, nur in sehr allgemeiner Begrifflichkeit beschrieben wird und die einzige Stelle, die spezielle Vergehen einer bestimmten Gesellschaft benennt (das erste Wehewort 2,6b–7), redaktionell überarbeitet worden ist. Da zudem Begriffe wie Juda, Israel oder Jerusalem im Buch fehlen, verdient der einzige Vers, der mit den »Chaldäern« eine geschichtliche Größe nennt (1,6), hohe Aufmerksam-

16 Das Buch Daniel belegt zudem, wie die Thematik der Heilsverzögerung (Hab 2,3) in früh-apokalyptischer Zeit breit ausgelegt wird. – Wann sich Hab 3 zum eigenständigen Psalm verselbständigt hat, indem V. 1 sowie V. 17–19 hinzutraten, lässt sich nicht mehr präzise sagen; es muss in nachexilischer Zeit geschehen sein.

keit. Er ist in der Tat zum Ausgangspunkt fast aller Datierungsversuche geworden. Wo man ihn trotz seiner stabilen textlichen Überlieferung aus text- oder literarkritischen Überlegungen für nachgetragen hält, ist der Phantasie Tor und Tür geöffnet; dann wird die Weltmacht, die 1,6 ankündigt, zu den Persern (Pfeiffer), zu Alexander dem Großen (Duhm; W. Hermann) oder zu den Diadochen (Witte). Die intensiven sprachgeschichtlichen Untersuchungen Humberts bleiben dann ebenso unbeachtet wie die sprachlichen und konzeptionellen Berührungen der Texte des Buches Habakuk mit älteren Texten des Buches Jeremia (Jöcken, Buch Habakuk, 191 ff.; Andersen, 126; Dietrich, 103).

Eine große Zahl an Auslegern bis zur Mitte des 19. Jh. ist der biblischen Weltchronik des Seder Olam Rabbah aus dem 2.–3. Jh. n. Chr. gefolgt, die das Buch Habakuk in der langen Regierungszeit Manasses (696–642 v. Chr.) verortet, weil dieser König in der dtr Geschichtsdarstellung negativer als alle anderen Könige dargestellt wird, so dass die Wirren und Ungerechtigkeiten von Hab 1,2–4 gut zu ihm passen würden. Auch würde mit dieser zeitlichen Einordnung die Stellung des Buches Habakuk vor dem Buch Zefanja verständlicher. F. Delitzsch hat die Verkündigung Habakuks dagegen in die Frühzeit Josias datiert, vor allem aufgrund des letzten Wehewortes 2,18 f., das vor der Kultreform Josias gesprochen sein müsse.

Jedoch können diese Frühansetzungen des Buches kaum Zustimmung finden, denn »die Nennung der Chaldäer war vor ihrem Eintritt in die Geschichte Judas nicht möglich, nach dem Fall Jerusalems 587/86 aber nicht sinnvoll« (Perlitt, 41). Damit werden die Erwägungen primär auf die Regierungszeit Jozakims (609–587 v. Chr.) gelenkt, der vom Propheten Jeremia ein verheerendes Zeugnis ausgestellt erhält (Jer 22,13–19). Der erste bedeutende Chaldäer auf dem babylonischen Thron war Nabopolassar (626–604). Bis ca. 626 hatte er Kämpfe mit den Assyrern im eigenen Land zu bewältigen, danach hat er diese auf ihr Kernland zurückdrängen können und mit dem Meder Kyaxares, der 614 Nimrud und Assur erobert hatte, einen Vertrag geschlossen, in dessen Folge beide Könige mit ihren Heeren gemeinsam 612 Ninive einnahmen und so dem assyrischen Weltreich den endgültigen Untergang zufügten. Ab dieser Zeit wird man in Juda in breiteren Kreisen Kenntnis von diesem König besessen haben. Noch weit stärker gilt das von dem Jahr 605, als in der Schlacht von Karkemisch zwischen Ägypten und Babylonien durch den siegreichen Kronprinzen Nebukadnezar die Frage geklärt wurde, welche Macht das Erbe des assyrischen Weltreichs in der Herrschaft über Syrien-Palästina antreten werde. Die Ägypter unter Pharao Necho hatten seit dem Tod König Josias 609 für wenige Jahre die Kontrolle über Juda besessen.

Lässt sich der Zeitraum zwischen ca. 612 und den Jahren vor und nach 605 noch näher eingrenzen? Leicht möglich war dies für die Autoren, die in den »Frevlern«, die Habakuk anklagte, entweder die Assyrer oder die Ägypter erkannten (s. o. I.); für Letztere ließ sich das Auftreten Habakuks präzise auf die Jahre 609–605 festlegen (Horst, 168). Hat man dagegen