

Ulrike Bail

Das Buch Habakuk

Ein politisches Nachtgebet

Im Juli 1940 wird von der Schweizer Militärzensur der Baseler Kirchenbote gerügt. Anlaß ist eine als ‚Wort zur Lage‘ abgedruckte Habakukstelle, die nicht mehr als ‚neutral‘ verstanden werden könne (Vierteljahrsschrift der bibl. Theol. 1958, 40). Die Militärzensur liest damit die Habakukstelle als aktuelle Widerstandsliteratur gegen die nationalsozialistische Terrorherrschaft.

Das Buch des Propheten Habakuk thematisiert verschiedene Dimensionen von Gewalt und Gewalt Herrschaft. Nicht nur gesellschaftliche und soziale Mißstände, Rechtslosigkeit und Ausbeutung werden benannt, sondern ebenso Terror, Krieg und Gewalt in der internationalen Sphäre. So deutlich Habakuk einerseits das Ausmaß der Gewalt vor Augen führt, so undeutlich läßt er andererseits die historischen Subjekte dieser Gewalt. Zwar tauchen in Hab 1,6 die *kasdim* (Chaldäer), also die Babylonier auf, doch können diese auch als Chiffre für die aggressive Expansionspolitik anderer Großmächte verstanden werden. Schon in der Antike wird das Buch des Propheten Habakuk in die jeweilige Zeit hinein aktualisiert. Die Kommentatoren des Habakukbuches in Qumran (1QpHab IV/5) erkennen in den Chaldäern die Kittäer (=Zyren), also Griechen oder Römer (Lohse 1964, 230f). Die Septuaginta verortet Habakuk als Zeitgenossen Daniels im babylonischen Exil (Septuaginta: Bel et Draco). Bei der Bestimmung des historischen Kontextes in der Literatur über Habakuk wird das Buch Habakuk verschiedene historischen Orten zugewiesen, was auch als Aktualisierung – wenn gleich als

eine nachträgliche – verstanden werden kann. Die Datierungen reichen von der Spätzeit des Königs Manasse über die Zeit der Könige Joschija, Jojakim, Zidkija bis in exilische und spätexilische Zeit jeweils mit den entsprechenden aggressiven Großmächten wie Skyren, Meder, Babylonier, Perser, Griechen und Römer (vgl. Jücker 1977).

Zur literarischen Einheitslichkeit des Buches sind ebenso viele Hypothesen wie zu seiner historischen Verortung zu finden (vgl. Mason 1994, 66ff). Im Buch des Propheten Habakuk klingen verschiedene Stimmen auf, deren Einsatz jedoch an kaum einer Stelle klar markiert ist. »Die für die kanonisierte Fassung verantwortlichen Tradenten und Redaktoren sahen im Habakukbuch so etwas wie den Niederschlag eines Dialogs, in dem mehrere Stimmen verschiedener Zeit beteiligt sind.« (Seybold 1991, 51). Eine Verstärkung der einzelnen Stimmen gelingt m.E. nicht durch literarkritisches Abtrennen einzelner Passagen oder textkritische Verbesserungen, sondern durch das Hören auf Verknüpfungen von Themen, Motiven und Stichworten innerhalb des Buches und mit anderen Texten des Ersten Testaments. So unscharf z.B. die Gotterrede von der des Propheten abgegrenzt ist (vgl. 1,5-12), so sehr gehen die einzelnen Stimmen ineinander über, als wären sie bewußt ineinander, übereinander und gegeneinander komponiert. Nicht nur anklagende und klagende Stimmen sind zu hören, auch weisheitliche, hymnische, liturgische und prophetische Stimmen, die über ein fei-

nes Netz von Stichwortverbindungen und Motivbezügen verknüpft sind. In einem weiteren Kontext klingen unter den Stimmen auch die aus Qumran und die des Paulus (Röm 1,17; Gal 3,11) auf.

Dieser Artikel ist der Versuch, das Habakukbuch als offene Partitur eines Antwort fordernden Gespräches mit Gott zu lesen, bei dem neben, mit und gegen Habakuk andere Stimmen zu hören sind. Aufgrund der vagen historischen und lokalen Angaben drängt das Habakukbuch geradezu zur Aktualisierung. Es ist von seiner Struktur und Sprache offen für eine Beteiligung weiterer Stimmen – auch gegenwärtiger Stimmen – am Gespräch mit Gott.

Doch wer ist dieser Prophet Habakuk, der mit diesen verschiedenen Stimmen spricht? Die Überschrift nennt das Buch einen Lauspruch, den der Prophet Habakuk gesehen hat. Der Name Habakuk ist in seiner Bedeutung nicht sicher. Er könnte von dem Verb *umarmen* (*hbk*) hergeleitet werden. Széles (1987, 5) führt diese Etymologie weiter: der Name könnte so verstanden werden, daß Habakuk das Leiden seines Volkes teile und es in seine Arme nehme, aber auch, daß er in seinen Klagen und Anklagen mit Gott ringe (vgl. Gen 32,23ff). Eine andere Etymologie leitet den Namen von einer assyrischen Gartempflanze (*lambakku*) ab, die möglicherweise als Heilpflanze gebraucht wurde (Széles 1987, 5).

Verbindet man Namen und Botschaft des Propheten Habakuk, so könnte formuliert werden, daß Habakuk gewissermaßen vom Schmerz über das, was er sieht, umarmt ist und er verzweifelt nach Heilung sucht. Er kann die Augen nicht vom Unrecht im nationalen und internationalen Bereich abwenden. Das Schen spielt bei seiner Prophete eine große Rolle. Worte des Sehens finden sich ungleich häufiger als Worte des Hörens. Auch ist GOTT für Habakuk »nicht ein Hörender, sondern ein sehender Gott« (Keller 1973, 159; vgl. bes. 1,3-13; auch die Lichtphänomene bei der Erschei-

nung GOTTes in Kap. 3). Habakuk ist kein neutraler Beobachter, sondern einer, der zwar auf seinem Beobachtungsposten steht, aber gefangen ist in seinem Blick (2,1). Als Betroffener der Gewalt ist sein Blick gebannt auf die Katastrophe gerichtet. Er sieht die Wirklichkeit mit Augen, die unter der Gewalt und dem Unrecht leiden, und dies bringt er in einer Klage vor Gott. Gleichzeitig klagt er Gott an, daß er die Gewalt sehen muß: »Warum läßt du mich sehen Unrecht und siehst dem Unheil zu, und Bedrückung und Gewalt sind mir vor Augen« (1,3). Mit dieser Frage bringt Habakuk sein Sehens der Realität der Gewalt ins Wort. Doch gleichzeitig widerspricht er der Totalität dieser Realität, indem er sein Sehens vor dem Gott ins Wort bringt, der dem Unheil nicht zusehen kann, dessen Augen zu rein sind, um das Böse zu sehen (1,13). Hier klingt die Stimme Hagars mit auf, die ebenfalls Gott als einen Gott des Sehens benennt (Gen 16) – ein Gott, der das Elend sieht und betrend eingreift.

In feministischer Perspektive ist Gewalt immer geschlechtsspezifisch zu differenzieren, da Frauen von Gewalt auf andere Weise betroffen sind als Männer. In patriarchalen Gesellschaftssystemen sind Frauen der Verfügungsgewalt von Männern über ihre Körper, ihre Bewegungsräume und ihren sozialen Status unterworfen. Habakuks visuelle Beschreibung gesellschaftlicher Gewaltverhältnisse spiegelt in der Aussage: »darum geht hervor das Recht verdreht« (1,4). Die Weisungen der Tora haben keine Wirkungskraft mehr, das Recht ist manipuliert, Gewalt an der Tagesordnung. Bezogen auf Frauen könnte dies bedeuten, daß ein Gehot wie der Schutz der Witwen (Ex 22,21; Dtn 10,18; 24,17-22; Ps 146,9) in sein Gegenteil verdreht ist.

Auch die aggressive Großmacht, die das Land mit einem brutalen Eroberungskrieg überzieht, ist durch Ungerechtigkeit charakterisiert. Sie definiert das Recht durch

die eigene Macht (1,7), ihre Stärke ist ihr Gott und Mitleid ein Fremdwort (1,17). Der Übergang vom Sehen der gesellschaftlichen zum Sehen der kriegerischen Gewalt, die gleichzeitig auch ein Wechsel von der Rede des Propheten zur Gottesrede markiert (1,4/5), mutet sehr unscharf an. Die Vision des Propheten geht ohne deutliche Signale in die Gottesrede über, die Beschreibung der gesellschaftlichen Gewalt im Land in die der Kriegsgewalt einer aggressiven Großmacht. Beide Gewaltverhältnisse sind dadurch gekennzeichnet, daß das Recht, das Frieden ermöglicht, aus dem Lot geraten ist.

Oberflächlich gesehen ist keine gesellschaftsspezifische Analyse der Gewalt zu bemerken. Im Vordergrund der Blicke auf die Gewalt steht die Totalität des Terrors und der Brutalität (vgl. die Tierbilder in 1,8); die Opfer dieser Gewalt sind wie in einem Netz gefangen und können nicht flüchten (1,14ff). Ihre Wohnstätten und Städte werden eingenommen, ihr Land erobert (1,6), und sie selbst werden gefangenengenommen. Diese Auswirkungen auf die Bevölkerung sind geschlechtstübergreifend und offen formuliert. Dies muß kein Manko sein, können doch in diese Lücke frauenspezifische Erfahrungen von Kriegsgewalt, wie sie in anderen Texten formuliert sind, eingebracht werden. Bei kriegerischen Auseinandersetzungen werden Frauen verschleppt und versklavt (Ri 5,30; Jer 6,11; 8,10–12), von ihren Kindern weggerissen (Mi 2,9; Jer 18,21) und »Vergewaltigung und brutale Erniedrigung schwangerer Frauen dürften Bestandteil der üblichen Kriegsführung altorientalischer Heere gewesen sein« (Schoer 1995, 122; vgl. 2 Kön 8,12; 15,16; Hos 14,1; Jes 13,16; Jer 8,10; Kigl 5,11). Im Vergleich mit anderen prophetischen Schriften fällt auf, daß Habakuk auf das als sexistisch und pornographisch zu bewertende Sprachbild der treulosen und deshalb eroberten und vergewaltigten Stadt-Frau Jerusalem verzichtet (vgl. z.B. Jer 13,22,26;

Ez 16,6-8,36-42; Hos 2,5-15; Nah 3,5 bzgl. Ninive). Habakuks Sehen der Gewalt schließt die Erfahrungen von Frauen nicht aus, sondern gibt ihnen aufgrund seiner offenen Sprache Raum.

Aus diesen Erfahrungen der gesellschaftlichen und kriegerischen Gewalt entläßt Habakuk Gott nicht. Er interpretiert die Katastrophe als Gottes Wirken in der Geschichte (2,12). Doch anstatt sich resigniert in die Rolle eines passiven Opfers zu fügen oder vor dem Terror die Augen abzuwenden, fordert Habakuk eine Antwort Gottes auf seine Anklage: »Warum siehst du dem Unterdrücker zu und schweigst? (1,13). Ich will späten, um zu sehen, was er gegen/durch mich sagt und was ich als Erwiderung erhalte auf meine Anklage« (2,1). Habakuk ringt mit Gott gewissermaßen über die Verhältnismäßigkeit der Mittel: »... if violence within juda is bad, it should not punished by worse violence from people who worship their own might« (Sanderson 1994, 223). Gottes Gerechtigkeit steht im Widerspruch zu dem, was Habakuk vor Augen ist.

Die Hoffnung, daß ein Gotteswort sich gegen die Realität stellt, läßt nicht zu, daß Habakuk die Augen vor der Gewalt verschließt und seinen Beobachtungsposten verläßt. Doch die Antwort Gottes lenkt Habakuks Blick um, indem sie ihn auffordert, eine Vision der Hoffnung auf Tafeln zu schreiben, damit sie gelesen/laute gerufen werden kann (das hebräische Verb *gr'* hat beide Bedeutungen). Die Verschriftlichung hält fest, daß ein Ende des Terrors kommen wird. Erst wenn das von der Katastrophe gebannte Sehen auch die Möglichkeit eines Endes der Gewalt in den Blick bekommt, ist Hoffnung möglich. Auch wenn das zugesagte Ende der Gewalt und des Terrors die Hoffnung an die Grenze der Verzweiflung bringt, weil es noch nicht zu sehen, sondern nur als Zusage zu lesen/laute zu rufen ist, ist Leben in einem Festhalten an dieser Hoffnung möglich (2,4). Erst die Schrift scheint den

gebannten Blick auf die Gewalt loslösen zu können und damit die Hoffnung auf ein Ende der Gewalt und auf Befreiung laut werden zu lassen.

Die sich anschließenden fünf Wehe-Rufe (2,6-20) gegen die Raif- und Mächtler, die Brutalität bei der Durchführung großer Bauprojekte, gegen die schrankenlose Gewalt an Mensch und Tier und gegen den Götzendienst können sich auf innen- und außenpolitische Gewalt- und Unterdrückungsstrukturen beziehen. Die Stimmen dieser Weherufe inromieren eine Totenklage, eine »vorweggenommene Totenklage über noch Lebende« (Seybold 1991, 69). Die Totenklagen decken gemeinschaftszerstörendes Handeln auf, indem sie die Gewalttäter als fiktive Tote bezeichnen. Das Unheil wird dramatisch vergegenwärtigt und Trauer über soziales Verhalten ausgesprochen.

Die Totenklage im Ersten Testament ist hauptsächlich Aufgabe von Frauen (vgl. Jer 38,22; 49,3; Ez 8,14; 32,16; Am 8,3; 2 Sam 1,24; Kigl 1,18ff; Ri 11,40; vgl. Jahnou 1953, 59; Jost 1995, 145–153), und sie wird von Frauen von Generation zu Generation weitergegeben (Jer 9,19). Hinsichtlich des häufigen Vorkommens »der Totenklage und der damit verbundenen Nennung von Frauen als Klagernde im Rahmen prophetischer Verkündigung« vermutet Jost, »daß Frauen innerhalb der prophetischen Bewegung eine stärkere Rolle spielten, als aus den Texten, die ausdrücklich Prophetinnen erwähnen, ersichtlich ist« (Jost 1995, 135 Anm. 165). So wäre es denkbar, daß im Chor der Stimmen des Habakukbuches vermittelt durch die Totenklagen auch die Stimmen von Frauen mitschwingen.

Wie Habakuk die Befreiung von Terror und Unterdrückung imaginiert, bringt Kap. 3 zur Sprache. Dieses Kapitel ist ein Gebet Habakuks, in dem er Gott auffordert, im Zorn an Erbarmen zu denken (3,2) und zur Rettung seines Volkes auszuweichen (3,13). Eine Theophanie bzw. Epiphanie

Gottes mit kosmologischem Ausmaß wird geschildert. Gott hat die Macht, die Schöpfung in Aufruhr zu versetzen, und er hat die Macht, die Mächtigkeit der Gewalttäter zu brechen. Sein Kriegswagen und seine Pferde (3,8) erweisen sich als dem brutalen Reiterheer (1,8) überlegen. Durch den deutlichen Bezug zum Exodusgeschehen aber wird Gott nicht absolut in militärischen Kategorien skizziert: »Du bahnst mit deinen Rossen den Weg durch das Meer, durch das gewaltig schäumende Wasser« (3,15; vgl. 3,13). Der kosmologische Sieg Gottes über die »Chaosfeindmacht der großen Wasser« (Seybold 1991, 81) verbindet sich mit der Befreiung aus der Gefangenschaft in Ägypten. So wie Gott am Schillmeer gehandelt hat, um Israel zu befreien, so handelt Gott erneut, um Israel in Freiheit und Frieden zu führen. Es geht um die Rettung eines brutal eroberten und unterdrückten Volkes.

Viele Frauen lehnen Gewalt als Mittel zur Konfliktlösung ab und suchen nach anderen Modellen, die Gewalt und Unterdrückung vermeiden. Von daher werden biblische Traditionen, die Gewalt zur Sprache bringen, abgelehnt. Doch »wer in der luxuriösen Lage ist, sich und die eigene Existenz nicht gegen Gewalt verteidigen zu müssen, kann leicht rigorose Positionen einnehmen« (Schoer 1994, 665). In der biblischen Überlieferung sind es häufig Frauen, die militärische Siege mit Trommelspiel, Gesängen und Tänzen feiern (Ex 15,19–21; Ri 11,34; 1 Sam 18,7). Die Erleichterung, der Gewalt entronnen zu sein, mag dabei eine Rolle spielen. Doch daneben leisten Frauen die Trauerarbeit um die Toten (Jer 9,7ff; 2 Sam 21). Ihre Klage sorgt dafür, »daß man sich der Verschwundenen und Toten erinnert und so lange keine Ruhe gibt, bis die Schuldigen zur Verantwortung gezogen werden« (Schoer 1994, 681). Habakuk bringt seine Hoffnung auf ein Ende des Terrors und der Gewalt in einem Gebet zur Sprache. Er spricht aus einer

Situation der Angst und der Ohnmacht. In Leidsituationen können solche Texte das Letzte sein, was Menschen, die um Leib und Leben fürchten, »geblieben ist – als

Protest, Anklage und Hilfeschrei. Daß diese Texte im Munde der Opfer kontextuell legitim, aber im Munde der Täter eine Gotteslästerung sind, ergibt sich von selbst« (Zenger 1994, 693). In Situationen, in denen selbst der Stein in der Mauer schreit und der Balken aus Holz einstimmt (2,11), wird alles auf die Hoffnung gesetzt, daß einmal wieder Freude und Jubel möglich sind, weil Gott zur Rettung kommt. Daß diese Hoffnung immer wieder als klagend-anklagendes Gespräch mit Gott liturgisch aktualisiert werden muß (vgl. die liturgischen Anweisungen 3,1.3.9.13.19), davon zeugt das Buch des Propheten Habakuk – als politisches Nachtgebet in der Spannung von (an)klagendem Aufschrei und befreiender Hoffnung:

»Wartum läßt du mich Unrecht sehen und siehst dem Unheil zu, und Bedrückung und Gewalt sind mir vor Augen (1,3). Wartum siehst du dem Unterdrücker zu und schweigst? (1,13)

Ich, über GOTT juble ich und freue ich mich über den Gott meiner Rettung. (3,18) GOTT, mein Herr, ist meine Stärke. Er macht meine Füße wie die der Hindin-

nen und läßt mich gehen auf meinen Höhen (3,19).«

Literatur:

- HUDWIG JANON, Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung, Gießen 1923 – PETER JOCKEN, Das Buch Habakuk. Darstellung der Geschichte seiner kritischen Erforschung mit eigener Beurteilung (BBB 48), Köln/Bonn 1977 – RENATE JOSF, Frauen, Männer und die Himmelskönigin. Exegetische Studien, Gütersloh 1995 – CARL-A. KEILER, Die Eigenart der Prophetie Habakuks, in: ZAW 85 (1973) 156-167 – EDUARD LONSE (Hg.), Die Texte aus Qumran. Hebräisch und deutsch, München 1964 – RUX MASON, Zephaniah. Habakuk. Joel. Shefeld 1994 – J. ORR E. SANDERSON, Habakuk, in: WBC, London/Louisville 1992. 222-224. – SILVIA SCHROER, Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte Israels, in: Luise Schottroff/Silvia Schroer/Marie-Theres Wacker, Feministische Exegese. Forschungs-entwürfe zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1995. 83-172. – SILVIA SCHROER, Gott – gewalttätig? Frauen und die Gewaltfrage im Ersten Testament, in: KarBl 119 (1994) 676-686. – KLAUS SEYBOLD, Nahum. Habakuk (Zürcher Bibelkommentar Altes Testament 24.2), Zürich 1991. – MAMIA ESZENEYI SZILVES, Wrath and Mercy. A Commentary on the Books of Habakuk and Zephaniah. (International Theological Commentary), Grand Rapids/Edinburgh 1987. – WILHELM VISCHEK, Der Prophet Habakuk (BSt 19), Neukirchen 1958. – ERICH ZÄNGER, Der Gott der Bibel – ein gewalttätiger Gott?, in: KarBl 119 (1994) 686-696.