

Bekehrung von oben als "messianisches Programm". Die Sonderüberlieferung der Septuaginta in Dan 4-6

von
Rainer Albertz

Die Kapitel 4-6 des Danielbuches haben bis jetzt bei der Erforschung der Septuaginta wenig Beachtung gefunden.¹ Das ist um so bedauerlicher, als die Verfasser der Septuaginta hier nicht - wie üblich - als mehr oder weniger behutsam interpretierende Übersetzer, sondern stärker als in allen anderen Büchern des Alten Testaments als regelrechte Redaktoren tätig werden.² Damit eröffnen diese Kapitel einen direkteren Zugriff in die theologische Vorstellungswelt der Kreise, in denen dieses Buch der griechischen Bibel entstand. Daß Dan 4-6 in der Septuaginta stark von deren aramäischer Version abweichen, ist seit langem bekannt. Doch blieb diese Erkenntnis fruchtlos, solange man die Unterschiede textkritisch auszuwerten suchte. Fast hilflos konstatierte A.Bludau 1897: "Unglaublich ist die Willkür, welche hier herrscht; ohne rechten Grund scheint der Übersetzer sich bald in der Rolle eines Interpreten, bald eines Paraphrasten, bald eines Epitomators gefallen zu haben."³ Dabei hatte er durchaus schon das richtige Gefühl, daß es sich in diesen Septuaginta-Kapiteln "nicht um *variae lectiones*, sondern um zwei selbständige Erzählungen desselben Inhalts zu handeln scheint".⁴ Doch den methodisch konsequenten Schritt aus dieser Einsicht, nun nach dem überlieferungsgeschichtlichen Verhältnis der griechischen und aramäischen Erzählungen zu fragen, ging Bludau nicht. Er und fast alle, die ihm nachfolgten, waren so sehr von der zeitlichen und sachlichen Priorität der aramäischen Erzählfassung überzeugt, daß sie sich die abweichende

¹ Genauer untersucht wurden diese LXX-Kapitel nur von P.Grelot, *Versions greque*, 1966; *Septante de Daniel IV*, 1974; *Chapitre V de Daniel*, 1974, und F.F.Bruce, *Oldest Greek Version*, 1977. Dabei ging es P.Grelot vor allem um den Nachweis, daß diesen Texten ein semitisches, speziell ein hebräisches Original zugrundeliegt.

² Die vergleichbaren Fälle, wo die LXX große Stücke Sonderüberlieferung bewahrt hat, 1.Kön 12,24a-z und 3.Esr 3,1-5,3, unterscheiden sich insofern von Dan 4-6, als dort die hebräische Überlieferung nur ergänzt und nicht verdrängt worden ist.

³ Alexandrinische Übersetzung, 31.

⁴ A.a.O., 31.

Septuaginta-Version nur als freie Bearbeitung, als eine Art von "Midrasch"⁵ oder als ein "griechisches Targum"⁶ der aramäischen Kapitel vorstellen konnten.⁷

Erst ich meine, jüngst nachgewiesen zu haben, daß Dan 4-6LXX eine völlig eigenständige Version der Danielüberlieferung darstellt, die die aramäische Fassung ursprünglich nicht voraussetzt, ja, ihr wahrscheinlich sachlich und überlieferungsgeschichtlich sogar vorausgeht.⁸

1. Die überlieferungsgeschichtliche Stellung von Dan 4-6 im Danielbuch der Septuaginta

In den wenigen uns für das Danielbuch erhaltenen Septuaginta-Handschriften⁹ stehen Kap.4 und Kap.5-6 durch Kap.7-8 getrennt. Doch handelt es sich hierbei um eine nachträgliche redaktionelle Umstellung, die die chronologischen Schwierigkeiten des aramäischen Buches glätten will.¹⁰ Es läßt sich im einzelnen zeigen, daß nicht nur für Kap.5-6, die offenbar schon die LXX-Tradenten für so unzertrennlich hielten, daß sie sie nicht chronologisch konsequent aufteilten,¹¹ sondern alle drei Kapitel 4-6 durch eine Fülle von Verweisen, Motiventprechungen und stilistischen Wendungen zusammengehalten werden, so daß sie auch in der griechischen Überlie-

⁵ So etwa J.A.Montgomery, Daniel, 1926, 247f.

⁶ So F.F.Bruce, Version, 1977, 38.

⁷ Vgl. dazu im einzelnen R.Albertz, Gott des Daniel, 9-16.

⁸ Gott des Daniel, 155f.

⁹ Es sind dies nur der Codex Chisianus (= 88) aus dem 10.Jh., der durch die Syro-Hexaplaris gestützt wird, und der Papyrus 967 aus dem Ende des 2. oder Anfang des 3.Jhs., der vollständig erst in den Jahren 1968, 1969 und 1977 ediert wurde (vgl. A.Geissen und W.Hamm). Der Septuaginta-Text zu Daniel in der Edition von A.Rahlf's beruht nur auf den beiden zuerst genannten Handschriften, und J.Ziegler konnte immerhin schon die in die Chester-Beatty-Sammlung gelangten Teile des Papyrus berücksichtigen, die aber nicht Dan 4-6 umfaßten.

¹⁰ Dan 7,1 springt wieder in das 1.Jahr, Dan 8,1 in das 3.Jahr Belsazars zurück, nachdem dieser - in der aramäischen Version - schon in 5,30 umgekommen war. Aber auch die LXX-Version setzt in 5,30 schon das Ende der Herrschaft Belsazars voraus.

¹¹ Chronologisch hätte Dan 6 hinter Kap.9 gehört, da 9,1 in das 1.Jahr des Darius datiert ist, Dan 6,1b aber schon sein hohes Alter voraussetzt. Dan 6,1a ist als redaktioneller Ausgleichsversuch zu bewerten, s. R.Albertz, Gott des Daniel, 79f.

ferung einmal eng zusammengehört haben müssen.¹² Ich verweise hier nur auf die ähnlichen Sendschreiben Nebukadnezars und Darius' am Ende von Kapitel 4 und 6, auf die ähnliche Charakterisierung Daniels in Dan 5,11f. und 6,4 als klug und verständig und mit "einem heiligen Geist" begabt und die gleichlautende Bezeichnung des Jerusalemer Tempels als "Haus des lebendigen Gottes" in 4,22 und 5,23. Zwar lassen die drei Erzählungen noch ihre ehemalige Selbständigkeit erkennen,¹³ wobei wahrscheinlich in Dan 4 eine hebräische, in Dan 5 und 6 zwei aramäische Erzählungen zugrundeliegen, aber in der vorliegenden Form bilden sie - und zwar auf der griechischen Sprachebene - eine bewußt komponierte Erzählsammlung, die durch eine Vielzahl von Stichworten und Motiven zusammengehalten wird.

Das Erstaunliche ist nun, daß sich diese kompositorischen Bezüge fast ganz auf die Kap.4-6 beschränken. Dies ist besonders auffällig hinsichtlich der Bezüge von Kapitel 2 und 4 bzw. 3 und 6, die vom Erzählstoff her verwandt und im aramäischen Danielbuch durch ein enges Geflecht von Motiv- und Stichwortentsprechungen verbunden sind. So gut wie alle dort gesetzten kompositorischen Klammern fehlen in der Septuaginta, und selbst da, wo ähnliche Motive auftauchen, weicht ohne sachliche Gründe die Terminologie charakteristisch ab: Wird etwa in Kap.2 die mantische Tätigkeit Daniels 14mal mit δηλώω "offenbaren"¹⁴ und 4mal mit σημαίνω "Zeichen deuten" ausgedrückt, so erscheinen diese Verben in Kap.4-6 kein einziges Mal; statt dessen stehen hier ὑποδείκνυμι,¹⁵ συγκρίνω (5,7), ἀπαγγέλλω¹⁶ und διηγέομαι (4,18). Dieser Tatbestand wird noch auffälliger, wenn man

¹² A.a.O., 159f.

¹³ Das zeigt sich etwa daran, daß in Dan 5,11f. nur ganz pauschal auf das mantische Wirken Daniels unter Nebukadnezar zurückverwiesen wird, nicht aber speziell auf die Dan 4 erzählte Traumdeutung. Auch hat der Beamte Daniel, der in Kap.6 Opfer einer Palastintrige wird, ursprünglich nichts mit dem Traum- und Zeichendeuter von Kapitel 4 und 5 zu tun. Er wird erst nachträglich durch 6,4.4-5 daran angeglichen, die ursprünglich selbständige Intrigenerzählung 6,1b-25.*(29) - vgl. den Erzählschluß, den P⁹ 6⁷ noch in V.25.6 überliefert - erst nachträglich durch das angehängte Sendschreiben V.26-28 mit Kap.4 parallelisiert und auf die Bekehrungsthematik von Kapitel 4 und 5 ausgerichtet, vgl. dazu im einzelnen R.Albertz, Gott des Daniel, 126ff. Die Unterteilung der in der traditionellen Zählung langen Einzelverse der LXX in Einzelsätze erfolgt nach meiner Synopse, a.a.O., 200ff.

¹⁴ Dan 2,5.6.9.9.11.16.23.23.25.26.28.29.30.47 für hw^c pa., af.; jd^c af., gl²; dazu 7,16.

¹⁵ So 4,18; 5,7.9.12.16.

¹⁶ So Dan 5,7.8.10.19; vereinzelt 2.5.9.

berücksichtigt, daß der sog. Theodotion-Text in Kap.2-8 in diesem Zusammenhang durchgehend überwiegend γνωρίζω verwendet.¹⁷ Wird das Werfen Daniels in die Löwengrube in Kap.6 durchweg mit ὀπτῶ ausgedrückt¹⁸, so das Werfen der drei Männer in den Feuerofen Kap.3 immer mit ἐμβάλλω:¹⁹ dagegen hat Θ wieder einen einheitlichen Sprachgebrauch und benutzt in beiden Kapiteln Komposita von βάλλω.²⁰ Die Beispiele ließen sich vermehren.²¹ Nimmt man nun noch die Beobachtung hinzu, daß der oder die LXX-Danielübersetzer gerne - wie schon A.Bludau notierte²² - für die Wiedergabe gleicher aramäischer oder hebräischer Wörter zwischen verschiedenen griechischen Äquivalenten abwechseln, dagegen Kap.4-6 in eindrucksvoller Monotonie immer wieder die gleichen Begriffe und Wendungen wiederholen, dann ist der Schluß unausweichlich, daß diese Kapitel nicht vom LXX-Übersetzer verfaßt sind.

Die These ist immer einmal wieder geäußert worden. So hielt etwa schon J.D.Michaelis 1781 Kap.4-6 für einen Einschub in die Septuaginta, was zu seiner Zeit nahelag, weil man die Danielerzählungen 1-6 noch generell für jünger als die Visionen 7-12 ansah.²³ Doch gibt es untrügliche Hinweise, daß das überlieferungsgeschichtliche Verhältnis umgedreht werden muß: An einer Reihe von Stellen läßt sich nämlich erkennen, daß der LXX-Übersetzer Dan 4-6 überarbeitet hat: Am klarsten greifbar ist dies beim zweiten Sendschreiben Nebukadnezars 4,37C. Denn dies stellt eine klare Doublette zum ersten Sendschreiben 4,37B dar,²⁴ versucht zudem die abweichende Erzählvariante an die aramäische Version anzugleichen (vgl. Dan 3,31-33MT) und verrät sich aus der Hand des LXX-Übersetzers durch die Verwendung

¹⁷ So Dan 2.5.6.10.12.17.23.28.29.30.45; 4,6.7; 5,7.8.15.16.17; 7,16; 8,19. Es gibt nur wenige Ausnahmen, z.B. in 4,18 δηλώω; in 5,12.16 συγκρίνω.

¹⁸ 6,8.13.15.18.23.25.

¹⁹ 3,6.11.15.20.22.24.46; dazu διαβάλλω in 3,8.

²⁰ So ἐμβάλλω in Dan 3,6.11.15.20.21.46.91; 6,8.13.17.25; διαβάλλω in Dan 3,8; 6,25.

²¹ Vgl. R.Albertz, Gott des Daniel, 162f.

²² Übersetzung. 131.

²³ Teutsche Übersetzung, 22; zur entgegengesetzten, heute meist vertretenen Aufstockungstheorie s. R.Albertz, Gott des Daniel, 157-159.

²⁴ Vgl. den Ausgleichversuch 4,37C.9.

des Begriffs σοφιστής²⁵ und die Einbringung seines monotheistischen Anliegens, das er auch schon 3,17 abweichend vom aramäischen Text geäußert hatte.²⁶ Noch einige kleinere, weniger deutlich abhebbare Bearbeitungen kommen hinzu.²⁷ Doch sind es so wenige, daß sie den Eindruck der Sonderstellung von Kap.4-6 innerhalb der Septuaginta nicht verwischen können.

Wir haben es somit in Dan 4-6*LXX mit einer der Septuaginta vorgegebenen griechischen Erzählsammlung zu tun, die vom aramäischen Danielbuch unabhängig ist. Die Kapitel sind damit zwar nicht unmittelbares Zeugnis für die Septuaginta-Übersetzer. Wohl aber stellt sich die Frage, was denn wohl diese bewogen haben mag, dieser Erzählsammlung selbst dann noch den Vorzug zu geben, als ihnen das fertige aramäisch-hebräische Danielbuch schon vorlag. Offensichtlich sahen sie in ihr eine Thematik abgedeckt, die sie in den apokalyptischen Entwürfen des aramäischen und hebräischen Danielbuches vermißten und die ihnen so am Herzen lag, daß sie sie - selbst um den Preis eines Textverlustes - in ihr griechisches Danielbuch redaktionell einarbeiteten.

2. Der eschatologische Horizont der griechischen Erzählsammlung Dan 4-6*

Die Erzählsammlung setzt in Kap.4 mit einem Selbstbericht ein, den Nebukadnezar im 18. Jahr seiner Regierung gegeben haben soll. Mit der Nennung dieses Namens und dieses Datums wird sogleich die Erinnerung an einen der schwärzesten Punkte der Geschichte Israels erweckt: die Eroberung Jerusalems und die Zerstörung des Tempels 587.²⁸ Es war im Jahr der tiefsten Niederlage Israels und seines Gottes, als der siegreiche Weltherrscher von einem Traum heimgesucht wurde, der ihn aus seiner Sicherheit aufschreckte (V.4.2-5.2; vgl. 17A.8f.): Nebukadnezar schaute einen riesigen Weltenbaum,

²⁵ Vgl. 2,14.24.48; das Vorkommen in 4,18 ist infolge von wechselseitiger Angleichung mit 2,48 entstanden. Sonst begegnet in Kap.4-6 nur σοφός, vgl. 5,11.

²⁶ Dazu s.u. Blockade.

²⁷ So "den Obersten der Sophisten und" in 4,18.2f.; 4,37.4 vgl. 2,47; 4,37.6 vgl. 2,21. Der Vers 6,1a könnte auch von einem späteren LXX-Tradenten stammen.

²⁸ Zwar datiert 2.Kön 25,8 diese in das 19.Jahr; doch findet sich das 18.Jahr noch Jer 51,28f. und Jud 2,1.

der mit seinen breiten Zweigen allen Tieren Schutz bot und mit seinem Wipfel bis zum Himmel reichte (V.10.12.11). Er wurde Zeuge eines himmlischen Befehls, den Baum abzuschlagen (V.13-14), der jedoch danach geheimnisvoll begrenzt wurde (V.15-17); dann erlebte er die Vernichtung und Fesselung des Baumes visionär mit (V.17A.1-7). Das himmlische Gericht hat dabei von vornherein ein pädagogisches Ziel; es soll den Geschlagenen zur Erkenntnis führen,

4,17.2f., daß der Herr des Himmels Macht hat über alles im Himmel
und auf Erden
und so, wie er will, an ihnen handelt.

Im Jahr seiner scheinbaren tiefsten Ohnmacht ergreift Jahwe die Initiative, um dem mächtigen Weltherrscher die Anerkennung seiner ἐξουσία, seiner Allmacht über Himmel und Erde, abzutrotzen. Die Hoffnung stiftende Funktion der Erzählung wird schon hier mit Händen greifbar.

Die breite Traumdeutung Daniels V.19-26 bestätigt, was der jüdische Leser sowieso schon ahnte: Mit dem Weltenbaum ist der König selber gemeint.²⁹ Neu - und die Auslegung des 18. Jahres von V.4.1 bestätigend - ist dagegen die Ausdeutung der Höhe des Baumes V.22: Übermäßig von Gott (*passivum divinum*) über alle Menschen erhöht, verstieg sich Nebukadnezar in die Hybris, in die Sphäre Gottes einzugreifen und den Jerusalemer Tempel zu zerstören (V.22.6-9). Zwar war die Eroberung durch die Sünden Israels veranlaßt (V.22.10), aber mit der Zerstörung des "Hauses des lebendigen Gottes" hatte Nebukadnezar seine Funktion als Gerichtswerkzeug Gottes eindeutig überschritten und würde deshalb nun selber das Gericht Gottes, seine Entmachtung und Verbannung erleiden (V.23.2-4; 25.1f.).³⁰ Wohl sei dieser Gerichtsbeschuß Gottes begrenzt (V.26.1-4), doch komme alles darauf an - so rät Daniel dem König -, daß Nebukadnezar sich Gott zuwende, ihn um Vergebung seiner Sünde bitte und durch ein gewandeltes, gerechtes Verhalten seinen Frevel löse, um seine Herrschaft tatsächlich wiederzuerlangen (V.27.3-7). Parallel zu der Erkenntnisaussage V.17 stellt Daniel dem König Jahwe, den er meinte vernichten zu können, rühmend und

²⁹ Vgl. Ri 9.7-15; Ez 17 (bes. V.23f.); 19,11f.; 31,1-18.

³⁰ Vgl. die genaue Entsprechung von Schuld und Vergehen wie häufig in der Gerichtsprophetie: Wie Nebukadnezar den Tempel zur Einöde machte (ἐξερημόω: V.22.2), wird er selber in die Einöde (ἔρημος: V.25.2) verbannt.

zugleich warnend als einen Gott vor Augen, der im Himmel lebt und seine Macht (ἐξουσία) über die ganz Erde ausübt.

Der Fremdbbericht von der Hybris und Verurteilung Nebukadnezars V.29-33, der wohl durch den im Hintergrund stehenden Nabonid-Legendenstoff veranlaßt ist, hat in der griechischen Erzählung nur noch die Funktion der Auslösung und Detaillierung des göttlichen Gerichts: Da Nebukadnezar sich voll selbstgefälliger Machtseligkeit auf den Mauern Babylons ergeht, kündigt ihm eine himmlische Stimme an, daß er durch "einen Menschen aus seinem Haus" entmachtet und zu den Tieren vertrieben werden werde (V.31.3-7; 32). Spezifiziert wird auch die Erkenntnisaussage, die nach der neuen Lesart von P967 so zu rekonstruieren ist:

4,31.8 bis du erkennst, daß der Gott deines Thrones Macht
hat über dein Königreich
und es dem geben wird, wem er will.³¹

Nebukadnezar soll durch das richtende Eingreifen Gottes erkennen, daß er einzig ihm seine Herrschaft verdankt ("Gott deines Thrones"), und dieser darum die ἐξουσία über sein Königreich besitzt, Herrscher nach seinem Gutdünken ein- und abzusetzen.

Der Schlußbericht V.33A-37A von Nebukadnezars Bestrafung, Bekehrung, Rettung und dankbarer Reaktion ist wieder als Selbstbericht verfaßt.³² Es geht dem Verfasser offensichtlich darum, diese entscheidende Wandlung des Königs in der Form seines persönlichen Bekenntnisses darzustellen: Gleich zweimal berichtet Nebukadnezar, wie er den "Himmelsgott" und "großen Gott der Götter" um Vergebung seiner Sünden gegen ihn gebeten hat (V.33.5-7; 34.3-4): Dies geschah einmal nach der Zeit seiner Verstoßung zu den Tieren, bevor er selber zum Tier verwandelt wurde, ein andermal, nachdem die Zeit seiner Erlösung gekommen war. Die etwas komplizierte Darstellung, die Anlaß zu literarkritischen Operationen war, verfolgt die Absicht, die entscheidende Bekehrung des Königs theologisch so korrekt wie möglich in den vorgegebenen legendären Nabonid-Stoff einzuzeichnen: Sie konnte einerseits nur bei vollem menschlichem Bewußtsein geschehen, bevor Nebukadnezar als Tier dahindämmerte, und bildet so die Voraussetzung für die Erlösung. Andererseits war sie Antwort auf Gottes freie vergebende

³¹ Vgl. dazu R.Albertz, Gott des Daniel, 20f.

³² Vgl. zu dieser Form der Nabonidüberlieferung 4QOrNab, K.Beyer, Texte, 223.

Zuwendung, die erst nach wiedererwachtem Bewußtsein vollzogen werden konnte.

Damit aus der betenden Hinkehr zu Gott eine dauernde Bekehrung werde, wird Nebukadnezar zusätzlich noch von einem Engel aufgefordert, dem "heiligen Gott des Himmels" zu dienen und den "Höchsten" zu preisen (V.34.5-7). Allein unter dieser Zielrichtung seiner echten dauerhaften Bekehrung zum Gott Israels wird die Wiedereinsetzung Nebukadnezars zum Weltherrscher angekündigt und vollzogen (V.34.8; 36).

Wie stark der Ton auf der Bekehrung des Weltherrschers liegt, zeigt der breite Schlußabschnitt der Erzählung (37-37B), der weit über die aramäische Version hinausgeht: Der durch das Gericht hindurchgerettete König preist überschwänglich den Gott, der so wunderbar an ihm gehandelt hat: Er preist ihn - in Aufnahme traditioneller Psalmenmotive - als mächtigen Weltschöpfer (V.37.1-2: vgl. Neh 9,5f.) und Herrn der Geschichte (V.37.3.5.7); und er verspricht, ihm von jetzt ab zu dienen (λατρεύω) und ihn zu loben (V.37A.1-3), ganz so wie ihn der Engel aufgefordert hatte (V.34.6-7). Mit der Bekehrung zum einzig wahren Gott ist eine Abkehr von den "Göttern der Völker" verbunden, deren Machtlosigkeit bekannt wird (V.37A.11-14). Die Bekehrung gipfelt im Versprechen Nebukadnezars, während seiner ganzen Regierungszeit den Gott Israels kultisch und ethisch zu verehren (V.37A.11-14). Und was noch wunderbarer ist: Der bekehrte König ist bereit, alle seine wiedergewonnene Macht in den Dienst der neu entdeckten Gottesverehrung zu stellen: Alle Verächter des Himmelsgottes werden mit der Todesstrafe bedroht (V.37A.16-17), und alle Völker des Weltreiches werden durch ein Sendschreiben aufgefordert, der Bekehrung des Königs zu ihm mit Wort und Tat zu folgen (V.37B). In diesem Sendschreiben werden noch einmal zusammenfassend die Taten Gottes an Nebukadnezar gerühmt (V.37B.9-11), von denen vorher die Rede war. Das heißt: Der ganze belehrende Lebensbericht des Königs von Kap.4 dient letztlich diesem utopischen missionarischen Anliegen einer universalen Verbreitung des Jahweglaubens.

Auch die Erzählungen Dan 5 und 6, auf die aus Platzgründen nur noch kurz eingegangen werden kann,³³ bleiben auf das von Kap.4 angeschlagene Thema "Bekehrung des Weltherrschers" bezogen.

Kap.5 steht dabei in scharfem Kontrast zu Kap.4: Der "Sohn" Nebukadnezars, Belsazar, fällt wieder von der wahren Gottesverehrung ab. Und

³³ Ausführlich dazu R.Albertz, Gott des Daniel, 77ff.; 113ff.

zwar nicht nur durch die blasphemische Verwendung der Tempelgeräte (V.2), sondern auch durch das Lob der "handgefertigten Götzenbilder" (εἰδῶλα χειροποίητα) und die Verweigerung des Lobes für den "ewigen Gott" (V.4). Wieder greift der so geschmähte Gott richtend ein durch eine bedrohliche Inschrift an der Wand (V.5).³⁴ Die Anklage, die Daniel in seiner Deutung erhebt, unterstreicht die Schwere des Abfalls im strengen theologischen Sinn des Wortes: Belsazar hätte doch wissen müssen, daß er sein Leben allein dem lebendigen Gott verdankt, der Macht (ἐξουσία) über seinen Lebensodem hat (V.23.8; vgl. 4.2), er hätte wissen müssen, daß er allein ihm seine Königsherrschaft geschenkt hat (V.23.9). Doch trotz dieser Wohltaten hat er nicht ihn, sondern "die handgefertigten Götzenbilder" gepriesen (V.23.6.10). Darum steht ihm - anders als bei Nebukadnezar - keine Vergebungsmöglichkeit mehr offen. Das Gericht Gottes ist fest beschlossen; das babylonische Weltreich wird dem abgefallenen König genommen und an die Meder und Perser verteilt (V.27.30).

Der Verfasser der Erzählungsbildung betreibt in Dan 4 und 5 somit Geschichtsdeutung in den Bahnen der dtr. Theologie, nach der sich der Bestand politischer Herrschaft an der Einhaltung des 1. und 2. Gebots entscheidet: Hatte die Herrschaft Nebukadnezars allein durch seine Bekehrung zum wahren Gott und seine Abkehr von allen anderen Göttern Bestand, so ging das babylonische Reich durch den Abfall und Bilderdienst Belsazars unter.

Nach diesem extrem negativen Beispiel lenkt Dan 6 auf einen letztendlich positiven Ausgang zurück. Stärker als Dan 4 und 5 reflektiert diese Erzählung über die Funktion, die Juden im Dienst des fremdreligiösen Staates bei der Bekehrung des Weltherrschers zukommt.

Daniel ist einer der drei höchsten Bediensteten des alternden "Mederkönigs" Darius (6,1b-3). Als ihn der König aufgrund seiner Klugheit und seiner Erfolge in die erste Position befördern will (V.4), wird er Opfer einer Palastintrige, die seine beiden zurückgesetzten Mitregenten gegen ihn anzetteln. Da sie ihm sonst nichts anhaben können, versuchen sie, ihn bei seinem jüdischen Glauben zu treffen (V.5f.). Sie überreden den König zu einem Gesetz, das es 30 Tage lang verbietet, sich bittend an irgendeinen Gott

³⁴ Vor Kapitel 5 wurde - wahrscheinlich durch den LXX-Übersetzer - noch eine Variante zur Belsazar-Erzählung eingefügt, die aber nur in ihren abweichenden Hauptpunkten referiert wird (die sog. "*praefatio*"). Ein Grund dafür mag gewesen sein, daß sie die geheimnisvollen Schriftzeichen V.3.5-7 in Umschrift überliefert, während die Hauptversion sie V.17.3 gleich übersetzt.

zu wenden außer an den König Darius (V.8; vgl. 6.13). Das Gesetz benennt wohl in abstruser Übertreibung zutreffend den Punkt, an dem es für jüdische Beamte in ihrer fremdreligiösen Umwelt immer wieder zu Konflikten kam: den orientalischen Staatskult. Doch Daniel läßt sich nicht beirren; er bleibt trotz des Verbots seiner jüdischen Sitte treu, dreimal am Tag gen Jerusalem zu beten (V.11f.). Die Intriganten klagen Daniel beim König an, und dieser ist - infolge der sprichwörtlichen Unumstößlichkeit der Gesetze der Meder und Perser - gezwungen, gegen seinen Willen "seinen Freund" Daniel den Löwen zu opfern (V.15.1-3). Betrübt angesichts des Scheiterns eigener Rettungsversuche, stellt er verzweifelt dem Gott, den Daniel so vorbildlich beständig verehrt hat, dessen Rettung anheim (V.17; vgl. V.21.3-4).

Auf wunderbare Weise erfüllt sich diese Hoffnung. Gott kümmert sich um Daniel und bewahrt ihn vor den Löwen. Durch das Eingreifen Gottes wird zweierlei erwiesen: Daniels Gerechtigkeit vor Gott und seine Unschuld vor dem König (V.23.1-3). Erwiesen ist damit, daß sich seine religiöse Treue zum eigenen Gott und seine politische Loyalität zum Fremdherrscher nicht ausschließen, sondern vereinbaren lassen. Die neidischen Mitregenten werden als böswillige Intriganten entlarvt, "die Könige irreführen" (V.23.4). Sie werden in die Löwengrube geworfen, Daniel aber zum obersten Regenten über das Königreich des Darius eingesetzt (V.25).³⁵

Diese beispielhafte religiöse Loyalität Daniels ist nun aber für den Verfasser der Erzählung, der die ältere Intrigenerzählung bearbeitete, das Vorbild, das Darius zur Bekehrung zum "Gott Daniels" führt und ihn veranlaßt, seine Untertanen aufzufordern, ihm gleichzutun: Alle Menschen des Königreiches sollen den Gott Daniels so beständig anbeten und verehren, wie es Daniel getan hat (V.27.1-2), hat doch dieser Gott seine Beständigkeit und Lebendigkeit erwiesen (V.27.3). Das rettende Eingreifen für seinen unschuldig angeklagten Diener hat für den Weltherrscher die einzigartige Göttlichkeit (ὁ θεός: V.28.4) des israelitischen Gottes gegenüber den "handgefertigten Götzen" bewiesen (V.28.3), dem nun auch er sein ganzes Leben lang dienen will (V.28.1). Trotz verheerender Rückschläge wie bei Belsazar konnten somit immer wieder die Bekehrung des Weltherrschers und die universale Ausbreitung des jüdischen Glaubens durch das unerschrockene Vorbild von frommen Juden im staatlichen Dienst gefördert werden.

³⁵ Der Satz. den 88 und SyrH unter Obelos und Metobelos in V.29.2 ähnlich überliefern, ist in P⁹⁶⁷ noch an der richtigen Stelle der ursprünglichen Intrigenerzählung.

Was die Erzählungen dieser griechischen Sammlung anhand einer legendären Bemächtigung der Vergangenheit darstellen, ist sicher nicht als Schilderung des Vorfindlichen gemeint, sondern hat eindeutig eine die Realität transzendierende, eschatologische Perspektive. Mit ihnen versichern sich jüdische Diaspora-Gruppen in der oft leidvollen Minderheitensituation,³⁶ daß der als einzig wahr erkannte Gott der eigenen israelitisch-jüdischen Tradition unter Beteiligung seines Volkes einmal die weltweite Anerkennung erhalten werde, die seinem geglaubten Anspruch entsprach. Die theologische Basis dafür fanden sie in der universalen Gottesvorstellung, in der Vorstellung von Jahwe als Welt-³⁷ und Menschenschöpfer³⁸ und Herr der Geschichte,³⁹ wie sie in den Psalmen besungen wurde,⁴⁰ und die sie zur Allmachtovorstellung (ἐξουσία) verdichteten.⁴¹ Weiter knüpften sie an die dtr. Geschichtstheologie an,⁴² die sie universal ausdeuteten.⁴³ Im Hintergrund standen natürlich auch die alttestamentlichen Verheißungen von der letztendlichen Bekehrung der Heiden,⁴⁴ auch wenn sie keine davon direkt zitieren. Doch im Unterschied zu vielen spätprophetischen Verheißungen erwartete der Autor der Erzählung eine solche Bekehrung nicht durch ein schreckliches Völkergericht hindurch,⁴⁵ sondern durch eine innere Wandlung der Weltreiche, die von deren Herrscher selber ausging. Eigentümlich für ihn,

³⁶ Die Diasporasituation spiegelt sich an vielen Stellen, etwa in der Charakterisierung Daniels als "aus der jüdischen Exulantschaft stammend" (5,10.2) und im Stellenwert des Gebetes Richtung Jerusalem (6,11).

³⁷ Dan 4,37.1-2.

³⁸ Dan 5,4.2; 23.8.

³⁹ Dan 4,31.8-9; 37.3.5.7; 37A.5-10.; 5,23.9; 6,28.3-4.

⁴⁰ Angespielt wird in Dan 4,37.1-2 auf Neh 9,5f. und in 4,37A.6 auf 1.Sam 2,6.; zu diesen Hymnenmotiven vgl. C.Westermann, Loben Gottes, 94ff.

⁴¹ So Dan 4,17.27.1-2; 6,27.

⁴² Vgl. Dan 4,22.10; 5,4.23.

⁴³ Vgl. aber die schon universalisierende Tendenz in Jer 18,7-10, angewandt in 13,14-17.

⁴⁴ Vgl. 1.Kön 8,42-43; Jes 44,3; 45,18-25; 55,5; 56,3.6; 66,18-21; Jer 3,17; 16,19-21; Zeph 2,11; 3,9f.; Sach 8,20-21; 14,16-21; Ps 22,28; 47,10; 86,9; 102,23; Tob 14,5; vgl. Ex 18,1-12; 2.Kön 5.

⁴⁵ Vgl. etwa nur die etwa gleichzeitige Schau in Sach 14,3.12ff.

und so sonst im Alten Testament nicht belegt,⁴⁶ ist seine Vorstellung einer Bekehrung von oben her, indem der bekehrte Weltherrscher seine Untertanen aus vielen Völkern aufforderte, seinem Beispiel zu folgen. Näherhin stellte er sich die Wandlung so vor, daß dem jüdischen Glauben die Stellung einer Staatsreligion eingeräumt wurde, die der Weltherrscher unter seinen Schutz stellte (4,37A.16). Auffallend ist auch, daß der Autor der Sammlung die Bekehrung des Weltherrschers nicht nur durch ein wunderbares göttliches Eingreifen erwartete, sondern auch dem persönlichen Glaubenszeugnis von Juden in seinem Dienst eine wichtige Rolle dabei zuwies.⁴⁷ Dieses sicher von konservativen Kreisen beargwöhnte Engagement im Dienst der Fremdmacht sah er als eine Chance zur Mission, um die Realisierung der eschatologischen Verheißung voranzutreiben. Insofern kann man von einem regelrechten "messianischen Programm" der griechischen Erzählsammlung sprechen.

Nimmt man alle diese Beobachtungen zusammen, so wird man den Verfasser der Erzählsammlung und die Adressaten, für die er schrieb, mit einiger Wahrscheinlichkeit in den Kreisen einer selbstbewußten, weltoffenen Oberschicht der griechisch sprechenden jüdischen Diaspora ansiedeln dürfen. Die Bekehrung von oben her, noch dazu unter Beteiligung jüdischer Beamter, ist eine typische Oberschichtsvorstellung. Am ehesten kommt dafür das Zentrum der hellenistisch-jüdischen Diaspora in Alexandria in Betracht. Daß die Erzählungen in Babylonien spielen, spricht nicht dagegen, da die aufgenommenen Erzählstoffe älter sind.⁴⁸ Hinsichtlich der Datierung lassen die positive Einschätzung der Fremdherrschaft und der insgesamt optimistische Grundton an die 1.Hälfte des 3.Jhs. denken, als die Wirren und Deportationen der Diadochenzeit schon einige Zeit zurücklagen und die ptolemäische Herrschaft fest etabliert war. In Frage kommt am ehesten die lange Regierungszeit Ptolemaios II. Philadelphos (285-246 v.Chr.), unter

⁴⁶ Entfernt vergleichbar ist nur Jon 3,5-10, wo der König von Ninive auf die Gerichtsankündigung Jonas hin ein Fasten für "Mensch und Tier" anordnet. Doch folgt der König hier nur der Reaktion seiner Untertanen, und es ist nur von einer einmaligen Buße, nicht einer dauernden Bekehrung die Rede. Auch hier steht wiederum Jer 18,7-10 im Hintergrund.

⁴⁷ Die Wichtigkeit der Zeugen wird in der Bezeichnung Jahwes als "Gott Daniels" (Dan 6,27.2) auf den Begriff gebracht.

⁴⁸ Sie stammen am ehesten aus der späten persischen Epoche, vgl. dazu meine Erwägungen, Gott des Daniel, 165ff. Das Interesse der ägyptischen Diasporajuden an babylonisch-persischen Stoffen erklärt sich hinreichend aus der Tatsache, daß in Babylonien die frühesten und zugleich exemplarischen Exilserfahrungen gemacht worden waren.

dem die alexandrinischen Juden nach Ausweis des späteren Aristeasbriefes (um 130 v.Chr.) eine gewisse offizielle Anerkennung fanden und staatlicherseits ermuntert wurden, ihr religiöses Gesetz in die griechische Reichssprache zu übertragen, wodurch der Grundstock der Septuaginta entstand. Unter solchen relativ stabilen politischen Verhältnissen und staatlicher Toleranz gegenüber den jüdischen Untertanen ist durchaus ein gesellschaftliches Klima vorstellbar, das besonders unter den Angehörigen der jüdischen Ober- und Bildungsschicht die Hoffnung erweckte, daß sich einmal das Herrscherhaus und mit ihm das ganze Reich zum jüdischen Gott bekehren werde.

3. Das Interesse der Septuaginta an der Erzählsammlung

Die vorgeschlagene Lokalisierung und Datierung der griechischen Sammlung von Danielerzählungen könnte einen ersten Grund für den erstaunlichen Vorgang benennbar machen, warum ihr im Kreis der späteren Septuaginta-Übersetzer der Vorzug vor den entsprechenden aramäischen Kapiteln eingeräumt wurde: Die Sammlung war etwa ein gutes Jahrhundert vor ihnen in einem ähnlichen Milieu der jüdischen Ober- und Bildungsschicht Alexandriens entstanden, aus dem auch die schriftgelehrten Übersetzer stammten.⁴⁹ Sie war in ihren Kreisen somit sicher gut bekannt, erfreute sich wahrscheinlich auch einer gewissen Beliebtheit und besaß aufgrund ihres Alters schon einige Dignität, so daß sie nicht einfach durch das später entstandene aramäische und hebräische Danielbuch beiseitegeschoben werden konnte.

Neben diesen äußeren Gründen waren es auch innere, die den Septuaginta-Übersetzer bewogen, der griechischen Erzählsammlung einen Platz in seinem Danielbuch einzuräumen. Einige Abweichungen gegenüber dem aramäisch-hebräischen Text weisen ihn als Theologen aus, der selber an der universalen Ausbreitung des jüdischen Monotheismus und der Überwindung der heidnischen Götzenbildverehrung interessiert war.

Hieß es im - syntaktisch nicht ganz eindeutigen⁵⁰ - aramäischen Text von Dan 3,17:

⁴⁹ Zur Lokalisierung der LXX-Übersetzung nach Alexandrien s. A. van der Kooij, Case, 73. Die ägyptische Perspektive zeigt sich etwa in der Wiedergabe des hebräischen Ausdrucks "König des Südens" durch "König von Ägypten" in Dan 11.

⁵⁰ Vgl. die verschiedenen Übersetzungen in den Kommentaren.

Dan 3,17MT Wenn überhaupt, ist es unser Gott,
den wir verehren, der uns retten kann...,

was ☉ sinngemäß mit den Worten wiedergibt:

Dan 3,17☉ Es ist nämlich Gott (ἔστιν γὰρ θεός), den wir
verehren, der fähig ist, uns zu retten...,

so macht der LXX-Übersetzer daraus ein monotheistisches Bekenntnis:

Dan 3,17LXX Denn Gott in den Himmeln ist einer, unser Herr
(ἔστι γὰρ θεός ἐν οὐρανοῖς εἷς κύριος ἡμῶν),
den wir verehren, der fähig ist, uns zu retten...

Und er wiederholt dieses Bekenntnis in dem von ihm geschaffenen zweiten Sendschreiben Nebukadnezars:

4,37C.5 Es gefiel mir, euch und den Sophisten
anzuzeigen, daß Gott einer ist
(ὅτι εἷς ἔστι ὁ θεός),⁵¹

und er macht daraus durch die Wahl des Begriffes σοφιστής zugleich eine Belehrung an seine zeitgenössischen griechischen Popularphilosophen.⁵²

Dies kommt aber mit der Thematik der Sammlung von der Bekehrung der heidnischen Herrscher und Völker zum einzig wahren Gott überein, auch wenn in ihr explizite monotheistische Formeln fehlen. Doch begegnen immerhin Wendungen wie "denn er ist Gott" (αὐτὸς ἐστι θεός)⁵³, "(großer)

⁵¹ So P⁹⁶⁷: die Lesart von 88 ὅτι ἐστιν θεός ist als Angleichung an MT zu verstehen, wo 3,33 ein solches monotheistisches Bekenntnis fehlt.

⁵² Auch der in Dan 1,17 verwendete Ausdruck γραμματικὴ τέχνη weist auf die gelehrte Welt des ptolemäischen Alexandria, vgl. P.M.Fraser, Alexandria I, 470; II, 680.

⁵³ Dan 6,27.3.

Gott der Götter"⁵⁴, "der Höchste"⁵⁵, "lebendiger Gott"⁵⁶ und determiniertes ὁ θεός.⁵⁷

Interesse hatte der LXX-Übersetzer auch an der Abkehr vom Bilderdienst, der in der Sammlung mehrfach zur Sprache kam (5,4.1; 23.6; 6,28.3). Denn er interpretierte die Weigerung der drei "Freunde" von Kap.3, den monströsen Staatskult Nebukadnezars zu vollziehen, als Verweigerung der Bilderanbetung (V.12.18)⁵⁸ und charakterisierte den Tempel Nebukadnezars, der im hebräischen Text neutral "Schatzhaus seiner Götter" genannt wird (1,2), ausdrücklich als "Götzenbildstätte" (εἰδωλίον).

Der Septuaginta-Übersetzer des Danielbuches fand somit in der griechischen Sammlung von Danielerzählungen wesentliche Anliegen seiner eigenen Theologie wieder, was seinen Entschluß, sie in sein Danielbuch einzuarbeiten, nochmals verstärkt haben dürfte.

Doch mit den genannten Interessenüberschneidungen ist der eigentliche Beweggrund für die Aufnahme der griechischen Erzählsammlung noch nicht genannt. Denn mit seinem redaktionellen Eingriff veränderte der LXX-Übersetzer die apokalyptische Konzeption des aramäisch-hebräischen Danielbuches ganz erheblich. Er nahm damit nicht nur besonders dem aramäischen Teil seine große thematische Geschlossenheit, sondern band in ihn sogar eine eschatologische Konzeption ein, die dessen Konzept im Grunde widersprach. Denn für eine Bekehrung des Weltherrschers und des Weltreiches bietet das aramäisch-hebräische Danielbuch, das die baldige Zerstörung des gegenwärtigen Weltreichs und die Vernichtung seines blasphemischen Herrschers und Tempelschänders verkündet, eigentlich keinen Raum. Wir stoßen also mit der redaktionellen Arbeit im Danielbuch der Septuaginta auf einen Streit unterschiedlicher jüdischer Gruppen um die sachgerechte eschatologische Konzeption.

⁵⁴ Dan 4,32A.7; 34.4; 37.4.

⁵⁵ Dan 4,14.3; 24; 34.7; 37.1; 37A.12.

⁵⁶ Dan 4,22.9; 5,23.4; vgl. 6,27.4.

⁵⁷ Dan 6,28.4; vgl. 6,19.4; 21.3; 23.1.

⁵⁸ Er ersetzte aramäisches ʾelāhīn "Götter" durch εἰδωλον "Götzenbild", θεοί bleibt bei θεοί.

4. Die Korrektur der Eschatologie des aramäisch-hebräischen Danielbuches in der Septuaginta

Hier ist nicht der Ort, die apokalyptischen Konzeptionen des aramäischen und hebräischen Danielbuchs und ihres zeit- und sozialgeschichtlichen Hintergrundes im einzelnen darzustellen.⁵⁹ Einige Hinweise müssen genügen.

Das aramäische Danielbuch Dan 2-7* stammt - anders als die griechische Sammlung von Danielerzählungen - aus den politisch turbulenten Zeiten am Ende des 3.Jhs., als nach der Thronbesteigung Antiochos III. 221 v.Chr. Palästina in den Strudel der Auseinandersetzung zwischen Seleukiden und Ptolemäern geriet und es nach Ausweis von Dan 11,14 in Judäa zu antiptolemäischen Aufständen kam, die sich aus aufgestauten eschatologischen Erwartungen speisten.⁶⁰ Angesichts des wirtschaftlichen und kulturellen Drucks und des militärischen Vernichtungspotentials, das die hellenistische Fremdherrschaft in Palästina entfaltete, konnte der hier lebende Autor des aramäischen Buchs an deren Besserung durch Bekehrung des Weltherrschers nicht mehr glauben. Er strich deswegen das Bekehrungsthema fast völlig aus den überlieferten Danielerzählungen heraus⁶¹ und ersetzte es durch sein neues Generalthema von der Königsherrschaft Gottes, die sich, wie schon in der Vergangenheit ansatzweise erkennbar (Dan 3,31-22; 4,31f.; 6,26-28; vgl. 5,21), bald gegen die gewalttätige, Gott und Menschen verachtende hellenistische Herrschaft durchsetzen werde (Dan 2,34.44; 7,9-12). Das ganze System orientalischer Weltreiche hatte seiner Ansicht nach einen solchen Grad der Pervertierung erreicht, daß es nicht mehr reformierbar war, sondern durch einen von Gott ausgelösten revolutionären Akt zertrümmert und beseitigt werden mußte, bevor eine ganz neue humane Form der

⁵⁹ Vgl. dazu R.Albertz, *Gott des Daniel*, 170ff.; ders., *Religionsgeschichte*, 659ff.; 668ff.

⁶⁰ Dan 11,14 "...auch die Angehörigen von Räubern deines Volkes werden sich erheben, um die Vision aufzurichten" berichtet davon schon in polemischer Distanzierung. Auf die Bedeutung dieser Stelle zur Datierung des aramäischen Buches hat besonders J.-C.H.Lebarm, *Daniel*, 27f. aufmerksam gemacht. Zu den Gründen, die mich bewogen, es nicht wie er nach, sondern vor dem endgültigen Sieg Antiochos III. bei Paneas (200 bzw. 198 v.Chr.) anzusetzen, vgl. R.Albertz, *Gott des Daniel*, 183f.; *Religionsgeschichte*, 597.

⁶¹ Ein Rest findet sich noch in Dan 3,28f.

Herrschaft zum Zuge kommen könne (Dan 7,13f.).⁶² Eine Kollaboration mit der derzeitigen Fremdherrschaft kam für ihn nicht mehr in Frage, vielmehr forderte er die frommen Kreise, für die er schrieb, durch zwei Märtyrer-Erzählungen auf (Dan 3; 6),⁶³ dem Absolutheits- und Totalitätsanspruch der hellenistischen Herrschaft entschlossen und provokativ Widerstand zu leisten. Erst nach dem Untergang der Weltreiche würden sie, die Opfer gegenwärtiger Gewaltherrschaft, an der Königsherrschaft Gottes Anteil bekommen.⁶⁴

Der Autor des hebräischen Danielbuches griff in den Wirren des makkabäischen Religions- und Befreiungskrieges (167 v.Chr.) die apokalyptische Widerstandstheologie des aramäischen Danielbuches auf, entkleidete sie aber weitgehend ihrer politischen Implikationen. Er wandte sich vehement gegen die Ansicht eines Teils der apokalyptischen Lehrer, die sich den Makkabäern angeschlossen hatten, den Untergang des Weltreiches und die Königsherrschaft Gottes mit Waffengewalt herbeizwingen zu können.⁶⁵ Dies war seiner Meinung nach allein Gottes Sache (11,45; 12,1), die er mit Hilfe seiner Engel zum festbeschlossenen Zeitpunkt ausführen werde (9,26; 11,36). Für ihn waren die Kriegswirren vielmehr eine Zeit der Bewährung, die der Fromme im Wissen um das baldige Ende still und in Treue zu Gott durchzustehen habe (11,35). Darum setzte er an die Stelle der politischen Utopie des aramäischen Buches die individuelle Eschatologie von der

⁶² Der "Menschensohn", dem hier die Königsherrschaft Gottes übergeben wird, ist meiner Meinung nach - anders als in 1.Hen 37-71; 4.Esr 13 und im Neuen Testament - noch keine feste eschatologische Mittlergestalt, sondern repräsentiert in Kap. 7 nur das Menschliche gegenüber den unmenschlichen Bestien V.3-7. Auf die uferlose Diskussion dazu kann hier nicht eingegangen werden, vgl. H.S.Kvanvig, *Roots*, 571-593.

⁶³ Dan 6 gestaltete er zur Märtyrer-Erzählung um; die bis dahin einzeln umlaufende Märtyrer-Erzählung von den drei Männern im Feuerofen Dan 3 nahm er neu auf und schuf damit einen Rahmen um die übrigen Danielerzählungen.

⁶⁴ Vgl. die Übergabe der Königsherrschaft Gottes an die "Heiligen des Höchsten" in Dan 7,18 und deren andeutende Charakterisierung in 4,14 als "Niedrig(e) der Menschen". Die Formulierung "Volk der Heiligen des Höchsten" in 7,27, die textlich nicht zu beanstanden ist, schließt meiner Meinung nach eine Deutung allein auf Engelwesen aus. Inhaltlich gefüllt wird die Art dieser Herrschaft auch durch den "Basispsalm" 145, dessen V.13 ab Dan 3,33 immer wieder mit einigen Variationen zitiert wird: sie zeichnet sich dadurch aus, daß sie "alle Niedergeschlagenen aufrichtet" (V.14).

⁶⁵ Deren Position wird in der Tierapokalypse des Henochbuches greifbar, vgl. 1.Hen 85-90 und meine Religionsgeschichte, 664ff.

Auferstehung der Toten, nach der nur die, die sich in den Zeiten der Drangsal bewährt hatten, in das ewige Leben eingehen würden (12,2.10).

Angesichts der hohen Bedeutung, die der apokalyptischen Theologie für den jüdischen Glauben im Gefolge der makkabäischen Kriege zuwuchs, kann man davon ausgehen, daß das aramäisch-hebräische Danielbuch schon bald nach seiner Fertigstellung auch nach Alexandrien gelangte und ein aktuelles Bedürfnis vorhanden war, es ins Griechische zu übersetzen. Die dortigen Diasporajuden, die die Bedrohungen und Kämpfe in der Heimat sicher mit Anteilnahme verfolgt hatten, verlangten, die dort daraus entstandene neue Theologie kennenzulernen.⁶⁶ Dennoch waren sie in einer anderen Position; sie hatten die konkurrierenden Interventionen der hellenistischen Mächte in Judäa nur aus der Zuschauerposition erlebt und blieben, während die Makkabäer die seleukidische Fremdmacht zurückdrängen konnten, fest unter ptolemäischer Herrschaft. Mehr noch, viele, besonders aus der Oberschicht, hatten sich in der hellenistischen Gesellschaft integriert und mit der Staatsmacht arrangiert. Und unter der Regierung von Ptolemaios VI. Philometor (180-145 v.Chr.) wuchs sogar noch ihr Einfluß und bot sich ihr der Aufstieg in hohe Staatsämter.⁶⁷ So ist es kein Wunder, daß die führenden Theologen der alexandrinischen Diaspora, denen man doch wohl auch diesen Kreis der Septuaginta-Übersetzer zurechnen darf, ihre Interessen und Vorstellungen in den apokalyptischen Konzeptionen des unter ganz anderen Umständen entstandenen aramäisch-hebräischen Danielbuchs nicht abgedeckt fanden. Weder konnten sie die Ansicht akzeptieren, daß sich - dem aramäischen Teil zufolge - die Königsherrschaft Gottes allein *gegen* die Weltmächte und erst *nach* ihrer totalen Vernichtung durchsetzen könne, noch konnten sie sich mit der passiven Dulderrolle abfinden, die das hebräische Danielbuch den Frommen in der Bewährung der Endzeit ans Herz legte. Sie und ihre Gemeindeglieder waren ja nicht ohnmächtige Opfer, sondern

⁶⁶ Vgl. die auf die zeitgenössischen Ereignisse bezogenen apokalyptischen Aktualisierungen, die der LXX-Übersetzer des Jesajabuches vollzog, s. A.van der Kooij, Textzeugen, 33ff. Bei ihm handelt es sich zwar nach einer ansprechenden These von A.van der Kooij um einen mit Onias IV. aus Jerusalem nach Leontopolis geflohenen schriftgelehrten Priester (60ff.), aber seine Interpretationen setzen doch ein waches Interesse der Juden in seinem ägyptischen Umfeld für die apokalyptische Theologie voraus. A.van der Kooij setzt die Übersetzung des Jesajabuches in die Jahre um 140 v.Chr.; die Beziehungen, die zwischen JesLXX und DanLXX bestehen, lassen vermuten, daß auch letzteres in etwa dieser Zeit entstand.

⁶⁷ Vgl. dazu P.M.Fraser, Alexandria I, 56f.; 83f.; 283f.; 688f.; 715; 805.

verfügten durchaus noch über einen gewissen gesellschaftlichen Einfluß und nahmen sogar teilweise politische Verantwortung wahr. Für sie reichte eine reine Widerstandstheologie nicht aus. Darum entschloß sich der Septuaginta-Übersetzer, die apokalyptischen Konzeptionen des aramäisch-hebräischen Danielbuches für den Gebrauch in seiner Diasporagemeinde zu korrigieren, indem er die ältere Sammlung von Danielerzählungen, die dem eigenen Diasporamilieu entstammte, in es einfügte. Es gab seiner Meinung nach noch einen dritten Weg, wie sich die Königsherrschaft Gottes in der Welt durchsetzen konnte und die frommen Juden des Heils teilhaftig werden würden: dadurch, daß Gott die Fremdherrscher auf wunderbare Weise zur Bekehrung führte und daß Juden in deren Diensten durch ihr mutiges und beispielhaftes Glaubenszeugnis diesen Prozeß förderten. Das war eine sehr viel undramatischere, pragmatischere und offener eschatologische Konzeption, die an der Reformierbarkeit gegenwärtiger politischer Herrschaft festhielt und die Möglichkeit, aktiv politische Verantwortung in ihr zu übernehmen, eröffnete.⁶⁸ Sie behielt nach Meinung des LXX-Übersetzers neben den revolutionären und quietistischen apokalyptischen Konzeptionen des Danielbuches weiterhin ihre Berechtigung, zumal deren angekündigter radikaler Umsturz nicht, wie exegetisch berechnet, eingetroffen war. Mindestens solange er ausblieb, so möchte ich den vom Septuaginta-Übersetzer angestrebten Kompromiß deuten, behielt die missionarische Zukunftsperspektive der Erzählsammlung ihre Gültigkeit.⁶⁹

Ich meine, der Einspruch der Septuaginta-Tradition gegen die apokalyptische Widerstandstheologie verdient gehört zu werden, auch wenn er mit der Kanonisierung des aramäisch-hebräischen Danielbuches jüdischer- wie kirchlicherseits ausgeschieden wurde und fast in Vergessenheit geriet. Wohl hat sich herausgestellt, daß die Hoffnung der griechischen Daniel-Sammlung, mit einer Bekehrung der Herrscher und einer universalen Verbreitung des Glaubens an den einzig wahren Gott könne der Gott und Menschen

⁶⁸ Wie groß die Loyalität des LXX-Übersetzers gegenüber den Ptolemäern war, zeigt sich daran, daß er in seiner Interpretation von Dan 11,14 deren Feldzug nach Juda in den Jahren 201-200, der u.a. die gegen sie gerichteten apokalyptisch inspirierten Aufstände niederschlagen sollte, eine positive eschatologische Perspektive gab: καὶ ἀνοικοδομήσει τὰ πεπτωκότα τοῦ ἔθνους σου "er (der König von Ägypten) wird die Ruinen deines Volkes wieder aufbauen" (vgl. Am 9,11), dazu s. A. van der Kooij, Case, 75ff.

⁶⁹ Eine entsprechende "missionarische Ausfüllung" der Parusieverzögerung findet sich - wenn auch unter anderen sozialgeschichtlichen Bedingungen - auch in Mk 13,10.

verachtenden Hybris politischer Herrschaft Einhalt geboten werden, in das Reich der Utopie gehört. Dennoch bleibt das wunderbare Beispiel Nebukadnezars, wie aus einem hybriden Verächter und Schänder ein demütiger Diener und Verteidiger Gottes wurde, ein Hoffnungssymbol, in der unerschrockenen prophetischen und missionarischen Einwirkung auf die Herrschenden trotz aller Mißerfolge nicht nachzulassen.

Den Jubilar habe ich in manchen gemeinsamen Bahnfahrten vom Rhein-Main-Exegetentreffen in Frankfurt nach Gießen als einen Forscher kennengelernt, der stark an den traditionsgeschichtlichen Bezügen zwischen den beiden Testamenten interessiert ist. Ihn möchte ich mit dieser Arbeit aus dem zwischentestamentlichen Bereich herzlich grüßen.

Literaturverzeichnis

R.Albertz, Der Gott des Daniel. Untersuchungen zu Daniel 4-6 in der Septuagintafassung sowie zu Komposition und Theologie des aramäischen Danielbuches, SBS 131, Stuttgart 1988.

Ders., Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Bd.II: Vom Exil bis zu den Makkabäern, Grundrisse zum Alten Testament. ATD Ergänzungsreihe 8,2, Göttingen 1992.

K.Beyer, Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den talmudischen Zitaten, Göttingen 1984.

A.Bludau, Die alexandrinische Übersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältnis zum massorethischen Text, BSt(F) II/2-3, Freiburg 1897.

F.F.Bruce, The Oldest Greek Version of Daniel, VT.S 20, Leiden 1977, 20-40.

P.M.Fraser, Ptolemaic Alexandria, 2 Vol., Oxford 1972 = 1986.

A.Geissen (Hrsg.), Der Septuaginta-Text des Buches Daniels Kap. 5-12, zusammen mit Susanna, Bel et Draco sowie Esther Kap. 1,2-2,15 nach dem Kölner Teil des Papyrus 967, PTA 5, Bonn 1968.

P.Grelot, Le Chapitre V de Daniel dans la Septante, Sem. 24, 1974, 45-66.

- Ders., La Septante de Daniel IV et son substrat sémitique, RB 81, 1974, 5-23.
- Ders., Les versions grecques de Daniel, Bib 47, 1966, 382-402.
- W.Hamm (Hrsg.), Der Septuaginta-Text des Buches Daniel, Kap. 1-2, nach dem Kölner Teil des Papyrus 967, PTA 10, Bonn 1969.
- Ders., Der Septuaginta-Text des Buches Daniel, Kap. 3-4, nach dem Kölner Teil des Papyrus 967, PTA 21, Bonn 1977.
- A.van der Kooij, A Case of Reinterpretation in the Old Greek of Daniel 11, J.W.van Henten u.a. (ed.), Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature, FS J.C.H. Lebram, StPB 36, Leiden 1986, 72-80.
- Ders., Die Alten Textzeugen des Jesajabuches. Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments, OBO 35, Fribourg/Göttingen 1981.
- H.S.Kvanvig, Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man, WMANT 61, Neukirchen-Vluyn 1988.
- J-C.H.Lebram, Das Buch Daniel, ZB.AT 23, Zürich 1984.
- J.D.Michaelis, Teutsche Übersetzung des Alten Testaments mit Anmerkungen für Ungelehrte, X. Theil, 1781.
- J.A.Montgomery, A Critical and Exigetical Commentary on the Book of Daniel, ICC, Edinburgh 1926 = 1979.
- A.Rahlfs (Hrsg.), Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes II, Stuttgart 1935 = 1965.
- C.Westermann, Das Loben Gottes in den Psalmen, Göttingen 31963.
- J.Ziegler (Hrsg.), Susanna, Daniel, Bel et Draco, Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum XVI/2, Göttingen 1954.