

<b>Zeitschrift:</b>	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
<b>Band:</b>	32 (1985)
<b>Heft:</b>	3
<b>Artikel:</b>	Gott - Menschensohn - Davidsson : eine Untersuchung zur Traditionsgeschichte von Daniel 7,13f.
<b>Autor:</b>	Bittner, Wolfgang
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-760740">https://doi.org/10.5169/seals-760740</a>

#### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 15.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

WOLFGANG BITTNER

# Gott – Menschensohn – Davidssohn

## Eine Untersuchung zur Traditionsgeschichte von Daniel 7,13f.\*

Die theologische Forschung steht beim Problem des Menschensohnes in Daniel 7,13ff. vor verschiedenen Fragen, die bis heute nicht befriedigend gelöst sind. Hervorzuheben sind dabei vor allem a) die Frage nach der religionsgeschichtlichen Herkunft der Vorstellung eines «Menschensohnes» und b) die Frage, wer unter dem Menschensohn zu verstehen sei: der König, das Volk, Gott selbst? Dazu tritt angesichts der bedeutenden Wirkungsgeschichte des Abschnittes für die Erforschung des Frühjudentums und die Beziehungen zum Neuen Testament c) die Frage nach dem Alter der messianischen Interpretation dieser Figur. In diesem Beitrag werden Ansätze der älteren und neueren Forschungsgeschichte aufgenommen und mit einem Deutungsversuch verbunden, der im Blick auf alle drei Fragen eine Lösung nahelegen kann.

1. Setzen wir ein mit der Frage nach dem *Alter der messianischen Interpretation*. Als älteste uns bekannte Belege, in denen eine messianische Interpretation vorliegt, galten bisher die bekannten Abschnitte aus den henochischen Bilderreden (äth. Henoch 37–71) und 4. Esra 13. Die Entstehung der Esra-Apokalypse ist zwar nicht eindeutig gelöst, wird aber von der Mehrzahl der Forscher auf das Ende des 1. Jh. n. Chr. datiert<sup>1</sup>. Wesentlich umstrittener ist das Alter der henochischen Bil-

\* Herrn Prof. D. Otto Michel und seiner Frau in Dankbarkeit und Verehrung gewidmet.

<sup>1</sup> Vgl. dazu CHARLESWORTH, J.H.: The Pseudepigrapha and Modern Research, Missoula 1981, 111ff. 284 mit umfassenden Literaturangaben.

derreden<sup>2</sup>. Auch hier werden wir am ehesten mit einem Datum in der zweiten Hälfte des 1. Jh. n. Chr. rechnen können.

In seinem kürzlich erschienenen Buch über den Menschensohn<sup>3</sup> hat der junge koreanische Neutestamentler Seyoon Kim auf weitere Belege für eine mögliche messianische Interpretation aufmerksam gemacht<sup>4</sup>. Aus Qumran stammt der leider sehr fragmentarische Text 4Q psDanA<sup>a</sup> (= 4Q 246). Da uns der Text erst in einer vorläufigen Edition vorliegt<sup>5</sup>, ist eine endgültige Beurteilung noch nicht möglich. Kim weist aber, entgegen der Deutung des Erstherausgebers J.A. Fitzmyer, auf wichtige Parallelen zu Daniel 7 hin, die eine Deutung des Menschensohnes als des davidischen Messias zumindest nahelegen<sup>6</sup>. Aus paläographischen Gründen wird der Text ins letzte Drittel des 1. Jh. v. Chr. datiert. Er wäre somit der älteste Beleg einer messianischen Interpretation des Menschensohnes von Daniel 7.

Daneben führt Kim noch zwei griechische Texte zu Daniel 7,13f. an: den Kölner Papyrus 967 und die Lesart des Kodex 88 bzw. der Syro-Hexapla<sup>7</sup>. Beide Texte scheinen in 7,13 nicht von zwei Figuren,

<sup>2</sup> Vgl. CHARLESWORTH a.a.O. 98ff. 278ff. mit umfassenden Literaturangaben. Die Diskussion kam vor allem durch die Funde von Henochtexten in Qumran in ein neues Stadium; vgl. dazu MILIK, J.T.: *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford 1976. Milik datierte die Bildreden auf frühestens 270 n. Chr. (!) Darin ist ihm kaum jemand gefolgt. Einen ausgewogenen Überblick über die Frage nach dem Alter der Bildreden bietet BLACK, M.: *The Throne-Theophany Prophetic Commission and the «Son of Man»: A Study in Tradition-History*, in: JEWS, GREEKS AND CHRISTIANS: Religious Cultures in Late Antiquity [FS W.D. Davies], ed. HAMERTON-KELLY, und SCROGGES, R., 57–73, Leiden 1976. S. 63ff. Speziell mit der Datierung der Bildreden setzen sich folgende Aufsätze auseinander: GREENFIELD, J.C. und STONE, M.E.: *The Enochic Pentateuch and the Date of the Similitudes*, HThR 70 (1977), 51–65; KNIBB, M.A.: *The Date of the Parables of Enoch: A Critical Review*, NTS 25 (1978), 345–359; MEARN, C.H.L.: *Dating the Similitudes of Enoch*, NTS 25 (1978), 360–369; DERS.: *The Parables of Enoch – Origin and Date*, ExpT 89 (1978), 118f. Vgl. jetzt KIM, S.: «The «Son of Man» as the Son of God», WUNT 30, Tübingen 1983, 19 Anm. 25.

<sup>3</sup> Vgl. vorige Anmerkung.

<sup>4</sup> A.a.O. 20ff. Statt 4Q 243 bei Kim sollte es 4Q 246 heißen.

<sup>5</sup> FITZMYER, J.A.: *The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the NT*, NTS 20 (1973/74), 382–407, 393. Der Artikel ist nachgedruckt in: DERS.: *A Wandering Aramean*, 1979, 84–113; vgl. auch den Abdruck des Textes in DERS.: *The Aramaic Language and the Study of the New Testament*, JBL 99 (1980), 5–21, S. 14.

<sup>6</sup> «While (according to Fitzmyer) J.R. Milik interprets the text in a historical sense and sees the titles «the Son of God» and «Son of the Most High» as referring to the Seleucid king Alexander Balas, Fitzmyer interprets the text apocalyptically and sees the titles as referring «to the son of some enthroned king, possibly an heir to the throne of David» who is expected to come». A.a.O. 21; das Zitat aus FITZMYER, J.A.: a.a.O. 393.

<sup>7</sup> A.a.O. 22ff.

dem Alten der Tage und dem Menschensohn, sondern nur von einer Figur zu sprechen, die «wie» ein Menschensohn und «wie» der Alte der Tage sei. Der Papyrus 967 (Kölner Papyrus) liest in Vers 13: ... ηρχετο ως υιος ανθρωπου και ως παλαιος ημερω(ν) παρην, και οι παρεστηκοτες προσηγαγον αυτω. Der auffällige Singular von *αυτω* wird in Vers 14 noch zweimal aufgenommen. Kodex 88 und die Syro-Hexapla haben mit einigen Wortumstellungen sachlich denselben Text<sup>8</sup>. Das scheint eine Identifikation des «Menschensohns» mit dem «Alten der Tage» nahezulegen. Diese Deutung, die vor allem von J. Lust vertreten wurde<sup>9</sup>, wird von S. Kim einleuchtend bestritten. Kim erkennt im «Alten der Tage» von 7,9 Gott. Die zweite Figur in 7,13, die «wie» der Menschensohn und «wie» der Alte der Tage» ist, ist davon zu unterscheiden. Sie sei am ehesten als «Sohn Gottes» zu verstehen<sup>10</sup>. Auch weitere Indizien scheinen nahezulegen, daß bereits diese alten Übersetzungen den Menschensohn als messianische Figur verstanden haben.

In seinen Schlußfolgerungen<sup>11</sup> bleibt Kim sehr vorsichtig. Die tatsächliche *Existenz* einer messianischen Interpretation zur Zeit Jesu scheint ihm trotzdem nicht erwiesen, wohl aber die *Möglichkeit* einer solchen Interpretation. 4Q psDan A<sup>a</sup> zeigt zumindest die Möglichkeit an, daß es um die Zeitenwende eine solche Interpretation gegeben hat.

<sup>8</sup> Der Text des Papyrus 967 bei GEISSEN, A. (Hrsg.): Der Septuaginta-Text des Buches Daniel Kap. 5–12, zusammen mit Susanna, Bel et Draco, sowie Esther Kap. 1,1a–2,15 nach dem Kölner Teil des Papyrus 967, Papyrologische Texte und Abhandlungen Bd. 5 (1968), 108. Zitat bei KIM, a.a.O., 22. Ebd. S. 23 der Text aus Kodex 88 nach: ZIEGLER, J. (ed.): Susanna, Daniel, Bel et Draco, [Septuaginta ... Gottingensis, vol. XVI, 2], Göttingen 1954, 169.

<sup>9</sup> Vgl. dazu LUST, J.: Daniel 7,13 and the Septuagint, EphThL 54 (1978), 62–69. Lust vermutet, daß LXX eine ältere Textform widerspiegelt, die sich strenger an Ezechiel 1 anlehnt und den Hochbetagten mit dem Menschensohn identifiziert hat (ebd. 68). Er stellt fest: «In the LXX text, the «Ancient of Days» and the «Son of Man» are one and the same symbol, referring to God and his heavenly kingdom» (ebd. 67). KIM, a.a.O. 25, Anm. 41, findet das eine «strange conclusion».

<sup>10</sup> So KIM, a.a.O. 24: «For a being «like the Ancient of Days» who stood (or sat) beside the Ancient of Days himself and was surrounded by the serving angels can only be designated as the son of the Ancient of Days, i.e. the Son of God.» Gottessohnschaft wird von Kim ausdrücklich im Sinn eines «relational concept» verstanden. Sachlich ist dem zuzustimmen. Da jedoch heute in der Frage der christologischen Hoheitstitel weitgehend traditionsgeschichtlich gearbeitet wird, sollte man die Bezeichnung «Sohn Gottes» nur dort verwenden, wo sie tatsächlich vorkommt oder sich traditionsgeschichtliche Verbindungen aufzeigen lassen. Die Vorstellung einer intimen Nähe zu Gott, ja die Göttlichkeit einer Figur, sollte man um der Klarheit der Diskussion willen besser terminologisch davon unterscheiden.

<sup>11</sup> A.a.O. 25f.

Die Bilderreden des Henoch und 4 Esra 13 machen deutlich, daß sich diese Interpretation gegen Ende des 1. Jh. n. Chr. bereits entfaltet hat. Für sehr verbreitet hält Kim diese Deutung nicht. Er weist auf Qumran und ähnliche Gruppen als mögliche Traditionsträger hin. Jesu Selbstbezeichnung als ‹Menschensohn› und die Art, wie er diesen ‹Titel› verwendet, ist ihm ein Hinweis darauf, daß es sich noch nicht um einen verbreiteten messianischen Titel gehandelt haben kann.

Mit diesem Material, das bei Kim jetzt vorliegt, ist die Forschung im Blick auf die Frage nach dem Alter der messianischen Interpretation des Menschensohnes von Daniel 7 zu einem Ergebnis gekommen, das wohl weithin Zustimmung finden kann. Wir stehen aber damit erst bei der Frage nach der Wirkungsgeschichte von Daniel 7. Die Frage, wie der Menschensohn von Daniel 7 zu verstehen ist, bleibt durch diese Belege zunächst noch unberührt<sup>12</sup>.

2. Setzen wir daher mit der Frage nach der *religionsgeschichtlichen Herleitung* ein. Die Versuche, den Terminus ‹Menschensohn› aus altorientalischen (mesopotamischen, persischen, kanaanäischen) Vorstellungen zu erklären, blieben immer umstritten. Daneben stand das Bemühen, innerbiblische, traditionsgeschichtliche Zusammenhänge aufzuzeigen und für die Deutung fruchtbar zu machen. In jüngster Zeit hat Matthew Black in zwei Aufsätzen ältere Forschungsansätze aufgenommen und weitergeführt<sup>13</sup>. Er geht von der Beobachtung der formge-

<sup>12</sup> In einem weiteren Überblick diskutiert Kim einige Texte, die Daniel 7 innerhalb der Merkabah-Tradition jüdischer Mystik verstehen (26ff.). Diese Belege sind wichtig, weil sie die frühe Datierung und weite Verbreitung der Merkabah-Tradition, zu der die Judaistik in den letzten Jahren allgemein gekommen ist, für die Arbeit am Neuen Testament ernst nehmen. Hier liegt wohl auch ein Hinweis auf die möglichen Tradentengruppen der messianischen Interpretation des danielischen Menschensohnes. Weil wir im Folgenden nicht nach der Wirkungsgeschichte, sondern nach dem Text selbst fragen, bleiben in dieser Studie diese Texte weitgehend unberücksichtigt. Die Verwurzelung von Daniel 7 und verwandter Texte in einem sehr frühen Stadium jüdischer Merkabah-Mystik wird aber ausdrücklich anerkannt. Hier liegen wichtige Aufgaben für die weitere Forschung. Vgl. auch Anm. 20.

<sup>13</sup> Einen Überblick über die wichtigsten vertretenen biblisch-traditions geschichtlichen und religionsgeschichtlichen Herleitungen findet man bei KOCH, K.: Das Buch Daniel. EdF Band 144, Darmstadt 1980, 228–234, der feststellt: «Keine der innerisraelitischen Ableitungen will voll befriedigen» (ebd. 230). Informativ ist die anders geartete Darstellung bei DEXINGER, F.: Das Buch Daniel und seine Probleme, SBS 36, Stuttgart 1969 (55–67 über den Menschensohn). Vgl. vor allem ebd. 55ff. das ausführliche Referat über die Position von F. STIER (Gott und sein Engel im Alten Testament, AA XII,2, Münster 1934). Matthew BLACK hat sich vor allem in zwei zum Teil parallelen Aufsätzen

schichtlichen Untersuchungen aus, daß Daniel 7,13f. in den Umkreis der Thron-Theophanien gehört und darum im Zusammenhang mit 1 Könige 22,19–22; Jesaja 6,1–8 und Ezechiel 1,26–28; 2,1ff. (vgl. auch 8,1–2 und 10,1–4) zu sehen ist<sup>14</sup>. Oft wurde die große Nähe von Daniel 7 zu Ezechiel 1 beobachtet. «The throne of the Ancient of days (Dn 7,9–10) resembles that in Ezekiel in having wheels, and in being afire (Dn 7,9; cf. Ezk 1,4). Ezekiel's Divine Throne-Chariot comes in the cloud (Ezk 1,4 גָּדֹל עַנְנִי שְׁמֵאֵל); in Dn 7,13 «one like a son of man came with the clouds of heaven» (עַנְנִי שְׁמֵאֵל). Another point of similarity is the four beasts (רַבְעִינִים) Dn 7,3; cf. Ezk 1,5. There is no resemblance in function or appearance between Ezekiel's or Daniel's beasts, but in both there is the antithesis between man and beast (cf. Ps 8). Despite the very free use of the furnishings of Ezekiel's vision, it is significant that in pondering the Divine government of the world, the Chariot vision of Ezekiel suggests itself to Daniel's mind»<sup>15</sup>. Aber nicht nur in der Szenerie, sondern auch im Hinblick auf die Figur des Menschensohnes scheint Daniel auf Ezechiel zurückzugreifen. A. Feuillet hat in einer umfassenden Studie<sup>16</sup> gezeigt, daß auch die beiden anderen «Menschensohn»-Stellen bei Daniel (8,15: «einer wie ein Mensch», und 10,16: «einer wie Menschensöhne») direkt auf Ezekiel 1,26ff. zurückgreifen. «Die Wendung «einer wie ein Mensch aussehend» wird *immer dann gebraucht, wenn es sich um eine Theophanie Jahwes oder um eine Engelstheophanie handelt»*<sup>17</sup>. Auch in Ezechiel 1 stehen Gott und der «kabod JHWH» nebeneinander und werden voneinander unterschie-

mit unserem Thema auseinandergesetzt: Die Apotheose Israels: eine neue Interpretation des danielischen «Menschensohns», in: JESUS und der Menschensohn [FS Vögtle], 92–99, Freiburg 1975, sowie: The Throne-Theophany prophetic Commission and the «Son of Man», [siehe Anmerkung 2]. Black knüpft ausdrücklich an ältere Arbeiten an (Procksch, Bowman, Scott, Feuillet. Zu erwähnen ist noch Balz; vgl. den Überblick bei Kim, a.a.O. 15ff. bzw. DERS.: The Origin of Paul's Gospel, WUNT II,4, Tübingen 1981, 239ff.).

<sup>14</sup> Vgl. schon PROCKSCH, O.: Die Berufungsvision Hesekiels, in: MARTI, K. (Hrsg.): Beiträge zur Alttestamentlichen Wissenschaft [FS K. Budde], 141–149, Giessen 1920. Die Gattung müßte jedoch noch genauer bestimmt werden. Vgl. dazu STECK, O.H.: Bemerkungen zu Jesaja 6, in: DERS.: Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament, München 1982, 149–170, bes. 153ff.

<sup>15</sup> BOWMAN, J.: The Background of the Term «Son of Man», ET 59 (1948), 285. Von Abhängigkeit spricht auch LACOQUE, A.: Le Livre de Daniel, CAT XVb, Neuchâtel–Paris 1976, 109.

<sup>16</sup> Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique, RB 60 (1953), 170–202. 321–346.

<sup>17</sup> BLACK, Apotheose 97; Hervorhebung bei Black.

den. Und doch ist der «kabod JHWH» die Erscheinungsform Gottes, also letztlich er selbst<sup>18</sup>. ««**kabôd**» als die «den Menschen erkennbare Seite des Wirkens Jahwes, in dem er selbst in seiner Macht offenbar wird», repräsentiert die göttliche Majestät im weiten Sinne»<sup>19</sup>.

Ezechiel 1,26b.28b: «und auf dem was wie ein Thron aussah,  
war eine Gestalt *wie ein Mensch* anzusehen, oben darauf...  
**וְעַל דָמֹת הַכְסָא דָמֹת כִּמְرָאָה אֲדֹם עַלְיוֹ מִלְמָעָלה**  
Das war das Aussehen der Gestalt, in der  
die *Herrlichkeit des Herrn* erschien.»  
**הַוְאָ מְרָאָה דָמֹת כְּבוֹד־יְהוָה**

Diese dem Menschen wahrnehmbare und ihm darum ähnliche Erscheinungsform des unsichtbaren Gottes als **אֲדֹם** (vgl. Gen 1,26) erscheint nun **כִּבְרָא אֱנוֹשׁ** (Dan 7,13). «God, when he reveals himself, is like man. He really is Man. Or, rather, his kabod is»<sup>20</sup>.

Damit wird auf den Versuch, den Menschensohn von Daniel 7,13 aus Vorstellungen der Religionsgeschichte zu erklären, verzichtet. Die

<sup>18</sup> «Alles in allem ist der k'bôd jahvè eine objektive Erscheinung ... Richtig aber ist, daß der k'bôd Jahvè kein Abstraktum ist, sondern eine Erscheinung andeutet, also eine Gottesoffenbarung enthält.» PROCKSCH, O.: Theologie des Alten Testaments, Gütersloh 1950, 430. Ebd., S. 425, bezeichnet Procksch die Herrlichkeit als Offenbarungsgestalt Gottes.

<sup>19</sup> WEINFELD, M.: Art. **כְּבוֹד**, ThWAT IV, 1/2, 34, mit Zitat aus RENDTORFF, KuD Beih 1, 1965, 31.

<sup>20</sup> QUISPEL, G.: Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis, VigChr 34 (1980), 1–13, 1. Zu verweisen ist auf die Dissertation von ROWLAND, CH.: The Influence of the First Chapter of Ezekiel on Judaism and Early Christianity, Unpubl. PhD Thesis, Cambridge 1975, die mir leider nicht zugänglich war. KIM, Son of Man, verweist auf diese Arbeit und gibt auf Seite 17 einen Überblick über den Aufbau und das Ergebnis. «Then he traces the development of the motif in Ezek 1.26ff. of God appearing in human form in Ezek 8.2; Dan 7.13; 10.6; Rev 1.13ff.; Apoc Abr; Similitudes of En; Test Abr; and the Targumic-rabbinic tradition of Gen 28.12. His conclusion is that Ezek 1 provided a quarry for the material of Dan 7; and that the figures appearing in Ezek 8.2; Dan 7.13; 10.6 are aspects of God's self-revelation which are hypostatized into independent divine beings rather like wisdom.» Vgl. dazu jetzt ROWLAND, CH.: The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity, London 1982, 94ff. Auf die Bedeutung von Ezechiel 1,26ff. für die Menschensohnfrage und auch auf die Querverbindungen zur esoterischen Tradition des Judentums hat verschiedentlich G. QUISPEL hingewiesen; vgl. neben dem oben zitierten Artikel noch seine Aufsätze: Christliche Gnosis und Jüdische Heterodoxie, EvTh 14 (1954), 474–484; Nathanael und der Menschensohn (Joh 1,51), ZNW 47 (1956), 281–283. Dazu tritt neuerdings ergänzend der wichtige Aufsatz von FOSSUM, J.: Jewish-Christian Christology and Jewish Mysticism, VigChr 37 (1983), 260–287.

traditionsgeschichtliche Ableitung von Ezechiel 1 erscheint klar und naheliegend. Daß Israel Einzelmotive seines Glaubens aus anderen Religionen übernommen hat, soll damit nicht in Frage gestellt werden. Auch beim Menschensohn können solche Parallelen eine Rolle gespielt haben. Einzelmotive werden von Israel dort übernommen, wo *analoge* Elemente in der eigenen Tradition *bereits vorliegen* und so Übernahmen nicht als fremde Eintragungen erscheinen. So scheint es auch in Daniel 7 zu sein. Der Terminus «Menschensohn» mag religionsgeschichtlich außerisraelitische Wurzeln haben. Die Vorstellung aber, die sich damit verbindet, finden wir in der Thronvision bei Ezekiel 1,26ff. vor. Das übernommene Element hilft, das Israel Eigene auszugestalten<sup>21</sup>.

3. Unlösbar mit der Frage religions- oder traditionsgeschichtlicher Herleitung verknüpft ist das Problem der *Deutung des Menschenohnes*. Was die oben erwähnte Lesung von Papyrus 976 und Kodex 88 zu Daniel 7,13 nahegelegt hat, ergibt sich nun als Konsequenz des Danieltextes und seines traditionsgeschichtlichen Zusammenhangs selbst: «Le personnage mystérieux du Fils de l'homme de Daniel est une sorte de manifestation visible de Dieu invisible»<sup>22</sup>.

Bestätigt wird das dadurch, daß der Menschensohn «mit den Wolken des Himmels» kommt. So werden innerhalb des Alten Testaments nur *Theophanien* eingeleitet. Damit ist der Menschensohn deutlich als Manifestation Gottes gekennzeichnet<sup>23</sup>, von den Engeln aber unterschieden. A. Feuillet notiert ausdrücklich, daß von ungefähr 100 Belegen 30 das natürliche Bild der Wolke schildern, während der Rest zu Theophanieschilderungen gehört. Wichtig ist sein Hinweis, daß in Engelserscheinungen Wolken *nicht* vorkommen<sup>24</sup>. Jeder Versuch, im

<sup>21</sup> Die Bezugnahme von Daniel 7 auf Ezechiel 1 stellt konkrete Rückfragen an die Exegese beider Bücher. Leider ist das Verhältnis zwischen Ezechiel und Daniel noch zu wenig untersucht.

<sup>22</sup> FEUILLET, a.a.O. 187; vgl. BLACK, Apotheose 97f.

<sup>23</sup> «Die Wolke als spezielles Mittel der Offenbarung und gleichzeitig die Verhüllung der Gegenwart Gottes begegnet in den Traditionen über die Mosezeit ..., in Nachklängen auch in Aussagen über das Jerusalemer Heiligtum ...» JENNI, E.: Art. נָבָע, THAT II,351 mit Belegen und Lit; vgl. LACOQUE, a.a.O. 111. Umfassend hat das Material bis ins Frühjudentum untersucht LUZARRAGA, J.: Las tradiciones de la nube en la biblia y en el judaísmo primitivo, AnBib 54, Rom 1973. Eine Einführung bietet SABOURIN, L.: The biblical Cloud. Terminology and Tradition, BTB 4 (1974), 290–311.

<sup>24</sup> A.a.O. 187f.

Menschensohn ein Engelwesen zu sehen, steht vor diesem Interpretationsproblem. Es ist merkwürdig, daß die Diskussion um den Menschensohn dieses Indiz für die Göttlichkeit des Menschensohnes so selten berücksichtigt hat<sup>25</sup>.

Noch eine Beobachtung wird nun wichtig. In verschiedenen Schichten des Alten Testaments kam es auf je verschiedene Weise zu Differenzierungen zwischen Gott und seiner sichtbaren Erscheinungsform: dem Engel Jahwes, seiner Herrlichkeit, seinem Namen usw. Das setzte sich auch in den Targumim fort, die zwischen Gott und seiner wirksamen Aktionsform (der ‹Memra›) unterscheiden. Auch wenn man nicht von einer Zweiheit Gottes reden kann, so liegen sowohl im Vorstellungsgehalt wie in der Sprachform Ansätze zu einer weitergehenden Unterscheidung. Man bedenke: Sowohl der Engel Jahwes (vgl. z.B. Gen 18,1ff. u.v.a.) als auch die Herrlichkeit Jahwes werden mit Gott nicht einfach gleichgesetzt. Sie sprechen, handeln und beauftragen selbstständig und treten als von Gott unterschiedene Personen auf. Daselbe gilt für Gottes «Angesicht» und seinen «Namen». Man muß daher mit den biblischen Texten sachgemäß zumindest von «Unterschieden *in* Gott» sprechen<sup>26</sup>. Auch bei Ezechiel 1,26ff. liegt eine solche Differenzierung zwischen Gott und seinem Kabod vor. Sie wird in Daniel 7 insofern noch verstärkt, als hier Gott und sein ‹kabod› innerhalb des Nachtgesichtes als zwei unterschiedene personhafte Figuren erscheinen: Der Alte der Tage und der Menschensohn. Nach Black handelt es sich dabei um «eine hoch bedeutsame Entwicklung ... zu einer Theologie ..., die virtuell ditheistisch ist»<sup>27</sup>. Er vermutet, sie sei aus dem Verlangen entstanden, die anthropomorphe Sprechweise von Ez 1,26 aus der Schilderung Gottes zu eliminieren<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Doch vgl. SCOTT, R.B.: Behold he Cometh with Clouds, NTS 5 (1958/59), 128ff.; EMERTON, J.A.: The Origin of the Son of Man Imagery, JTS 9 (1958), 231f. GESE, H.: Der Messias, in: DERS.: Zur biblischen Theologie, 128–151, München 1977, sieht in der Wolke das Zeichen, das gewissermaßen den Übergang von der wahrnehmbaren Welt zur Transzendenz markiert. Dem ist zuzustimmen. Doch die Formulierung bei Daniel, daß der Menschensohn «mit den Wolken des Himmels» kommt, beschreibt den Menschensohn als eine dieser Transzendenz zugehörende Figur. Davon ist die Aussage, daß Mose am Sinai «in» die Wolke geht, genau zu unterscheiden (vgl. GESE, a.a.O. 141f.).

<sup>26</sup> SCHMIDT, W.H.: Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, Neukirchen 1982, 288, der auf Gottes Namen, Gottes Herrlichkeit und die Engel als Mittlerwesen hinweist.

<sup>27</sup> Apotheose, 98 oben.

<sup>28</sup> Die Schilderungen von Himmelsvisionen im Alten Testament und in der Jüdischen Apokalyptik beschreiben regelmäßig eine göttliche Figur als «einen (Sohn des)

Halten wir also fest: Durch die Formkritik kam es zur Erkenntnis, daß Daniel 7 im Zusammenhang der übrigen theophanieartigen Propheten-Berufungen zu erklären ist. Als einer, der « mit den Wolken des Himmels kommt », ist der Menschensohn bereits als Gott selbst gekennzeichnet. Als « Mensch » ist er im Sinn von Ezechiel 1,26ff. (und den anderen Stellen bei Ezechiel, die zusammen als Einheit zu sehen sind) als « Manifestation » der Herrlichkeit Gottes zu verstehen. Das ist ein Hinweis auf eine traditionsgeschichtliche Entwicklung, die die Differenzierung *in* Gott ernst nimmt und diese, zumindest innerhalb des Visionsberichtes, nur durch die Vorstellung von zwei zu unterscheidenden göttlichen Figuren erfaßt. – Daß dieses vorläufige Ergebnis allein noch nicht ausreicht, wird weiter unten zu zeigen sein.

4. Wenden wir uns zunächst *zwei Einwänden* zu, denen diese Deutung sofort begegnen muß.

4.1. Handelt es sich beim Menschensohn um eine Manifestation Gottes, ist Vers 14 dann überhaupt noch deutbar – kann Gott sich selbst die Herrschaft übergeben?<sup>29</sup>

Diese bei Daniel als Problem empfundene Spannung zeigt sich uns auch bei anderen alttestamentlichen Texten. Genesis 18 erscheinen drei Männer vor Abraham. Sie werden dann im Singular angesprochen, und die Fortsetzung des Textes macht deutlich, daß es sich um Gott selbst handelt, der sich Abraham in dieser Weise kundtut. Aber noch mehr wird deutlich. Die drei (bzw. zwei, Gen 19,1) Männer sind nicht nur eine Manifestation Gottes, sondern stehen von Gott her in einer festumrissenen Sendung. Insofern ist es sachgemäß, sie als «Engel» Gottes zu bezeichnen. Auch hier stehen wir vor demselben Problem: Bei diesen Männern scheint es sich einerseits um Gott selbst zu handeln, andererseits stehen sie unter einem bestimmten göttlichen Auftrag<sup>30</sup>.

Mensch(en)», während der Mensch, der in den Himmel erhoben wird, «wie Gott oder Sohn Gottes» genannt wird. Vgl. dazu die Belege bei KIM, S.: The Origin auf Paul's Gospel, 205–216.

<sup>29</sup> Vgl. KIM, Son of Man, 25 Anm. 41, gegen die Interpretation von LUST.

<sup>30</sup> Dasselbe Problem stellt sich Gen 16,7ff.; 21,17ff.; 22,11ff.; 31,11ff.; Ex 3,2ff.; Ri 6,11ff.; 13,21f.; vgl. dazu FICKER, R.: Art. **נָשָׁלֵךְ**, THAT I, 906 und jetzt FREEDMAN, D.N., und WILLOUGHBY, B.E.: Art. **נָשָׁלֵךְ**, ThWAT IV, 898f. Vgl. dazu besonders schön Gen 48,15f.: «Der *Gott*, vor dem meine Väter Abraham und Isaak gewandelt, der *Gott*, der mein Hirte gewesen mein Leben lang, bis auf diesen Tag, der *Engel*, der mich aus aller Not erlöst hat ... » Umfassend ist die ältere Arbeit von STIER, F.: Gott und sein Engel im Alten Testament, AA XII,2, Münster 1934.

Die Erscheinung eines Engels Gottes steht in auffallender Parallelität zu Daniel 7,13f. Beim Engel Gottes handelt es sich um eine Manifestation Gottes, die dennoch von Gott selbst unterschieden wird. Auch der Engel Gottes erscheint, wie Gottes Thronherrlichkeit in Ezechiel 1,26ff., dem Menschen als « Mensch », in menschlichen Zügen und zeigt so, daß das Menschliche das Abbild des Göttlichen ist. Wir stehen damit vor dem bereits oben erörterten Sachverhalt. Das Alte Testament weiß wie das Judentum um Differenzierungen *in* Gott. Sie haben dazu geführt, daß man vorstellungsmäßig und ausdrucksmäßig Gott von seinen verschiedenen Offenbarungsgestalten unterscheiden konnte, aber dennoch an der Einheit und Einzigkeit Gottes festhielt. Den «logischen» Spitzensatz einer Zweiheit Gottes vollzieht Israel nicht. Dasselbe gilt ja für Gottes Thronherrlichkeit. Es ist Gott selbst, der in seinem כָּבֵד anwesend ist. Aber – ist Gott selbst auch sein כָּבוֹד? Diesen Satz spricht Israel nicht. Was aus der Erfahrung und der lebendigen Anschauung in den Texten Gestalt annahm, wird begrifflich-logisch nicht in Richtung einer Zweiheit Gottes entfaltet. Israel hält daran fest, daß Gott eine, dem Menschen zugewandte und wahrnehmbare Erscheinungsform hat, in der er ganz da ist, die aber dennoch von ihm differenziert bleibt. Nicht in der Differenzierung *in* Gott, sondern erst in der Bestreitung der Einzigkeit Gottes hat Israel die Schwelle zum Abfall vom Gottesglauben gesehen.

In der Spätzeit des Alten Testamentes, vor allem im Judentum und in der in dieser Hinsicht bedeutungsvollen Entwicklung jüdischer Mystik hat man in der Engellehre stark differenziert. Daß die Probleme eminent groß waren, zeigt sich daran, daß es gerade in diesem Zusammenhang zu entscheidenden Konflikten kam. Elischa ben Abuya (Anf. 2. Jh. n. Chr.; bChag 15a; vgl. 3 Henoch 16, 23), den die talmudische Tradition als *den Anderen* bezeichnet, schließt von Metatron, dem Mitregenten Gottes, auf «zwei Kräfte» im Himmel. Hier lag der Übergang zur tatsächlichen *Zweiheit* in Gott, den Israel nicht mehr toleriert hat. Es ist dabei von Bedeutung, daß man die «minim» (die Häretiker) aufgrund der Engellehre ausgestoßen hat<sup>31</sup>. Dahinter stand bezeichnenderweise die Exegese von Daniel 7,16. Bereits J. Bowman und R.B.Y. Scott haben in ihren Beiträgen darauf hingewiesen, daß sowohl Jesaja 6,1ff. als insbesondere Ezechiel 1 Ansatzpunkt für die Merkabah-Spekulationen der frühen jüdischen Mystik gewesen sind.

<sup>31</sup> Vgl. dazu QUISPEL, G.: Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie, EvTh 14 (1954), 474–484; umfassend bei SEGAL, A.F.: Two Powers in Heaven, SJLA XXV, Leiden 1977.

Auch Daniel 7 gehört in diesen Zusammenhang. Hatte man früher die Merkabah-Mystik für eine relativ späte Erscheinung gehalten, so vermutete schon Gershom Scholem eine frühere Entstehungszeit. Nun ist ihr hohes Alter einmal durch die frühe Datierung von äth. Henoch 14 erwiesen. Dieser Teil des Henochbuches (1 Hen 1–36) gehört ins 3. Jh., wenn nicht in das 4. Jh. v. Chr.<sup>32</sup>. Damit sind wesentliche Positionen der bisherigen Apokalyptikforschung ins Wanken geraten. «Die Entdeckung, daß Henoch generell älter ist und also spezifische Apokalypsen schon im 3. Jh. längst vor jeder Verfolgung entstanden sind, macht eine Neuorientierung notwendig, deren Folgen sich noch nicht absehen lassen»<sup>33</sup>. Sprach schon Sirach vom Thronwagen als einer festen Lehrgröße (Sirach 49,8; vgl. 1 Chron 28,18), so kennen wir nun mit den von Prof. John Strugnell 1959 vorgestellten Fragmenten einer Liturgie himmlischer Engel (4Q SI 39 I i 16–26 und 4Q SI 40 24 2–8) Texte, die das hohe Alter und die weite Entfaltung dieser Spekulation unterstreichen<sup>34</sup>. Der Fund eines Fragmentes dieser Liturgie in Massada<sup>35</sup> könnte anzeigen, daß die Kenntnis dieser Texte nicht auf Qumran beschränkt war. Über das genaue Alter sind wir vor der endgültigen Edition auf Vermutungen angewiesen.

**4.2. Als zweites Problem erweist sich die in Daniel 7,26ff. vorliegende Deutung des Menschensohns auf das «Volk der Heiligen des Höchsten»<sup>36</sup>. Gegen die Forschungsmeinung, die aufgrund dieses Befundes**

<sup>32</sup> Zur Frage der frühen Datierung von 1 Henoch 1–36 vgl. neben KOCH [siehe nächste Anmerkung] noch GRUENWALD, I.: Jewish Apocalyptic Literature, in: ANRW II 19/1, 89–118, Berlin u.a. 1979, S. 96, Anm. 20 und die dort angegebene Literatur. Über die Bedeutung dieser Datierungsfragen für unser Bild des frühen Judentums orientiert gut STONE, M.E.: *Scriptures, Sects and Visions. A Profile of Judaism from Ezra to the Jewish Revolt*, Philadelphia 1980.

<sup>33</sup> KOCH, K. und SCHMIDT, J.M. (Hrsg.): *Apokalyptik*, WdF 365, Darmstadt 1982, S. 11.

<sup>34</sup> STRUGNELL, J.: *The Angelic Liturgy at Qumrân – 4Q Serek Sirot 'ôlat hassabat*, VT Suppl. VII, Leiden 1960, 318–345. Deutsche Übersetzung mit kurzen Notizen bei DUPONT-SOMMER, A.: *Die essenischen Schriften vom Toten Meer*, Tübingen 1960, 358,362. Die neueste Untersuchung des Textes mit Kommentar bei SCHIFFMANN, L.H.: *Merkavah Speculation at Qumran: The 4Q Serekh Shirot 'Olat ha-Shabbat*, in: *Mystics, Philosophers, and Politicians* [FS A. Altmann], 15–47, Durham 1982. Die Edition umfangreicheren Materials ist jetzt angekündigt durch NEWSOM, C.: *4Q – The Qumran Angelic Liturgy – Edition, Translation and Commentary*, Doctoral Dissertation, 1982 (Yale ?). Nach dem kurzen Bericht in *Biblical Archaeology Review* 10 (1984), 18, sollen damit zwölf Tafeln dieses wichtigen Textmaterials unter der Leitung von STRUGNELL veröffentlicht sein. (Den Hinweis auf diese Dissertation verdanke ich Dr. Rainer Riesner, Tübingen).

<sup>35</sup> YADIN, A.: *Massada*, Hamburg 1967, 172–174.

<sup>36</sup> Überblick über die verschiedenen Deutungsversuche: Israel, Engelwesen oder beides, bei KOCH, *Das Buch Daniel*, 234ff.

die eigentliche « Vision » von ihrer « Deutung » unterscheiden will, weil beide unvereinbar scheinen, geht Black einen neuen Weg: « Was Daniel geschaut hat, war die Apotheose Israels in der Endzeit, eine « Deifikation » der « Heiligen des Allerhöchsten ». » Es handle sich nicht um das irdische, sondern um das himmlische Israel ; um Israel nicht als Nation, sondern als Rest, um die geläuterten und erlösten « Heiligen des Allerhöchsten ». « Daß Israel, der « Sohn » oder « Menschensohn », der sich eines besonderen Platzes zur Rechten Gottes erfreut hat, so zu einem göttlichen Status erhoben werden soll, scheint eine natürliche Entwicklung in einer apokalyptischen Prophetie des Platzes zu sein, der der Nation in der göttlichen Ökonomie der Menschheit herkömmlicherweise zugesprochen wurde »<sup>37</sup>. Damit hält Black entschlossen die Einheit zwischen dem Menschensohn als Einzelperson in 7,13f. und dem Menschensohn als Volk fest. Die Besonderheit von Blacks Interpretation liegt darin, daß es Gott selbst ist, der in seiner Manifestation als Menschensohn das Israel der Endzeit repräsentiert.

5. Diese Deutung Blacks (und seiner Vorgänger) ist festzuhalten. Nun aber ist zu zeigen, daß die streng formgeschichtliche Betrachtung den Blick auch eingeschränkt hat. Daniel 7 enthält charakteristische Motive, die sich sonst nicht in Theophanien bzw. theophanieartigen Berufungen finden, sondern traditionsgeschichtlich anders zu erklären sind. Das ist bis jetzt noch nicht genügend beachtet worden, kann aber die bisherigen Interpretationen fortführen und modifizieren.

5.1. Betrachten wir zunächst *die formgeschichtlichen Parallelen* und ihre Einzelemente. Die Thronvisionen versetzen in einen *Thronsaal* – mit Ausnahme von Jesaja 6, wo Gott im himmlischen Tempel vorgestellt ist. Jedesmal handelt es sich um eine *Gerichtssituation*, die explizit hervorgehoben ist (mit Ausnahme von Ezechiel 1,26f., wo sie aber im weiteren Kontext auftaucht). Die charakteristischen Elemente der Theophanien, Nebel, Feuer, Wolke usw., erscheinen auch hier. Alle Parallelen aber führen zur Sendung bzw. Beauftragung von Propheten, die von jetzt an das Gericht Gottes nicht nur ankündigen, sondern geschichtlich manifest machen werden: 1. Könige 22 sind es die Falschpropheten, die diesem Ziel auf Ratschlag des Geistes dienen; Jesaja 6 wird es die

<sup>37</sup> BLACK, Apotheose 99.

Predigt des Jesaja sein; in Ezechiel 1,26ff. ist mit der Theophanie ebenfalls die Berufung des Propheten für eine Zeit verbunden, in der das Gericht endgültig über Israel, vor allem über sein Heiligtum hereinbricht.

Als weitere Parallele ist Jesaja 42,1–4 zu berücksichtigen. Obwohl gewichtige Unterschiede zu den Thronvisionen bestehen, handelt es sich auch hier um die Repräsentation eines Gesandten, die sich vor einem himmlischen ‹Thronrat› vollzieht. Auch diesem ‹Knecht Gottes› wird ein Auftrag gegeben, der als וְשָׁלֵם bezeichnet und damit, auch wenn es sich um eine Heilsbotschaft bzw. ein Heilsurteil handelt, als Gerichtsvollzug gekennzeichnet ist.

**5.2. Die Besonderheit von Daniel 7:** die Differenz zwischen Daniel 7 und den Thronvisionen ist beträchtlich. Wohl handelt es sich auch hier um einen Gerichtshof (7,10), der aber noch *vor* Erscheinen des Menschensohnes zusammentritt. Das ‹Urteil› über das Horn und über die Tiere wird berichtet und vollzogen (7,11), aber auch das nicht in Gegenwart des Menschensohnes, sondern *vor* seinem Auftreten. *Der Menschensohn wird mit diesem Gerichtsvorgang in keiner Weise verbunden.* Dasselbe zeigt sich auch in den beiden Deutungen von Daniel 7,13f. in 7,22 und 26f. Auch dort werden Gerichtshof und Menschensohn genau voneinander unterschieden. Der Text setzt *nach* der Gerichtsschilderung (7,10–12) durch die Wendung «Ich schaute in den Nachtgesichten» (7,13) deutlich neu ein. Das Auftreten des Menschensohnes ist schon dadurch von den Prophetenberufen unterscheiden. So sehr die Form der Thron-Theophanie diesen Text mit den Prophetenberufen verbindet, so erhält dennoch der Menschensohn keinerlei prophetischen Auftrag. Die von Black u.a. gegebene Antwort, beim Menschensohn handle es sich um eine Erscheinungsform Gottes, muß weiter präzisiert werden, indem wir uns dem konkreten Auftrag, den der Menschensohn erhält, zuwenden. Er wird in Vers 14 ausgesprochen und in Vers 27 wiederholt<sup>38</sup>.

**5.3. Die Beauftragung des Menschensohnes:** Wir zitieren zunächst den Text. Der Übersichtlichkeit halber werden die beiden Verse Daniel 7,14 und

<sup>38</sup> Auch Vers 21 scheint eine Aufnahme von Vers 14 zu sein. Wir berücksichtigen diesen Vers jedoch wegen der umstrittenen literakritischen Probleme von Daniel 7,19–22 nicht.

27 nebeneinander gestellt. Wörtliche Aufnahmen im aramäischen Text sind unterstrichen. Die inhaltlichen Parallelen, die im Text in anderer Reihenfolge stehen, sind in eckige Klammern gesetzt.

Daniel 7,14

a) Und ihm wurde *gegeben* **יְהִיבָת**  
*Macht und Ehre und Königreich*  
**שָׁלֹטָנוּ** **וּמֶלֶכוּ**

[ihm wurde *gegeben*]

b) *und alle* **וְכָל**  
 Völker und Nationen  
 und Sprachen  
*werden ihm dienen* **יְפַלֵּחּוּ**

c) Seine Macht ist eine  
*ewige* **עַלְם** Macht  
 die nicht vergeht  
 und sein *Königreich* **וּמֶלֶכוּתָה**  
 wird nicht zerstört.

b) [*und alle*  
 Völker u. Nationen u. Sprachen  
*werden ihm dienen*]

Daniel 7,27

a) [..wird *gegeben* **יְהִיבָת**  
 Und *Königreich* u. *Macht* u. Größe  
**וּשְׁלֹטָנוּ** **וּמֶלֶכוּתָא**

aller Reiche unter dem Himmel  
 wird *gegeben* dem Volk der Heili-  
 gen des Höchsten

c) [*Und alle* **וְכָל**  
 Mächte  
**יְפַלֵּחּוּ**]  
*werden ihm dienen*

b) *Sein Königreich* **וּמֶלֶכוּתָה** ist ein  
*ewiges* **עַלְם**  
**מֶלֶכוֹת** *Königreich*

c) *Und alle*  
 Mächte  
*werden ihm dienen*

In beiden Texten sind mindestens drei Motiv-Elemente (1–3) zu unterscheiden, zu denen zwei weitere Beobachtungen (4 und 5) treten:

- (1) Die Gabe von Reich, Herrschaft, Ehre bzw. Größe durch Gott (14a. 27a).
- (2) Die Überordnung des Menschensohns über die Völker bzw. Mächte sowie die Aussage, daß diese Völker bzw. Mächte «ihm» dienen werden (14b. 27c).

- (3) Die Betonung der ewigen Dauer seiner Herrschaft bzw. seines Königtums (14c. 27b).
- (4) Dazu tritt in beiden Texten die Betonung, daß Gott selbst der «Gebende» ist (passivum divinum)<sup>39</sup>.
- (5) Zu berücksichtigen ist auch, daß durch die vorangehende Schilderung der «Menschensohn» als Manifestation Gottes (bzw. seines «kabod») gekennzeichnet ist. Damit wird zumindest die unerhörte Nähe zu Gott, seine Göttlichkeit, hervorgehoben.

Alle diese Elemente, mit Ausnahme der Betonung, daß Gott allein der Handelnde ist, sind den theophanieartigen Prophetenberufungen fremd. Sie tauchen aber gehäuft innerhalb der davidischen Messiastradition auf, wo sie gepflegt und vielfältig ausgestaltet worden sind<sup>40</sup>. In jedem Text finden die Elemente ihre eigene Ausprägung. Die einzelnen Motive sind jedoch deutlich unterscheidbar. Eine umfassende Darbietung des Materials verbietet der hier zur Verfügung stehende Raum. Als Texte sind vor allem berücksichtigt worden: 2 Sam 7,12–16; Am 9,11; Jes 9,1–6[2–7]; 11,1–10; Mich 5,1–5[2–6]; Jer 23,5; Ez 34,23; 37, 21–28; dazu die Ps 2; 72; 89 und 110. Vgl. noch Ps 132 und Jes 55, 3–5.

5.3.1. Daß Gott dem kommenden König Reich, Herrschaft, Macht usw. gibt, zeigt sich in 2. Samuel 7, 12 vgl. V. 13: אַת־מֶלֶכְתָּו (בֵּית כֹּסֶא). Micha 5,1–5[2–6] nennt den Kommenden den «Herrschер in Israel» מֶשֶׁל בִּשְׂרָאֵל (Vers 1[2]). Jeremia 23,5 spricht vom gerechten Sproß Davids und von seinem Königtum (וְהַקְמָתִי לְדוֹד צָמָח צָדִיק וּמֶלֶךְ מֶלֶךְ). Ähnlich kennt Ezechiel den Hirten als Fürsten (34,23) und nennt David König, Hirten

<sup>39</sup> Vgl. dazu auch die Passiva in Daniel 7,4.6. und dazu NOTH, M.: Zur Komposition des Buches Daniel, Th.St.Kr. 1926, 144ff.

<sup>40</sup> Vgl. dazu z.B. ZIMMERLI, W.: Grundriß der alttestamentlichen Theologie, Stuttgart 1975, 77ff., mit Literaturangaben. Umfassend orientiert jetzt CAZELLES, H.: Alttestamentliche Christologie. Zur Geschichte der Messiasidee, Einsiedeln 1983.

Die Verbindung des Menschensohns zur davidischen Tradition hat auch H. GESE ausdrücklich festgestellt: Der Messias, in: DERS.: Zur biblischen Theologie, München 1977, 128–151. «Die Einsetzung eines Menschen zum königlichen Weltherrscher als Repräsentanten des göttlichen Königtums auf Erden erinnert so grundsätzlich an die davidische Konzeption des Zionskönigtums, daß wir dringend die Frage nach dem Verhältnis beider Überlieferungen stellen müssen, wenn sie in der alttestamentlichen Tradition so unvermittelt nebeneinanderstehen» (a.a.O. 140). GESE spricht von einer «Transformation der alten Messiasvorstellung» (ebd.).

und Fürsten (37,24f.: מלך, רועה, נשיא). Das Wortfeld von Herrschaft, Königtum und Macht ist in der altorientalischen Königsvorstellung, wie sie sich in der davidischen Königstradition widerspiegelt, verwurzelt<sup>41</sup>, hat aber mit Prophetenberufungen nichts zu tun.

5.3.2. Dazu tritt nun das zweite Element aus Daniel 7,14.27: Das Königtum über Israel wird in Gegensatz zu dem der Völker gestellt und den Mächten der Welt übergeordnet. In den älteren Texten der Davidstradition taucht das selten auf, wird aber zumindest seit der Exilszeit hervorgehoben. Micha spricht bereits davon, daß der kommende König groß sei bis an die Enden der Erde (Mich 5,3b[4b]). «Seine Herrschaft reicht von Meer zu Meer, vom Euphrat bis an die Enden der Meere», sagt Sacharja (9,10; vgl. dazu Ps 72,11.17). Von einer Überordnung über die Völker weiß auch Psalm 2, die dort ausdrücklich als ‹Gabe› Gottes, als ‹Erbe› des Königs bezeichnet wird<sup>42</sup>.

5.3.3. Geradezu auffallend ist, daß die Betonung des ewigen Bestandes der königlichen Herrschaft das stabilste Element dieser Tradition ist. Bereits 2. Samuel 7,16 hat es die Überlieferung stark hervorgehoben (2x עד עולם, נאמן). Bei Micha ist die Herkunft des Messias in die ‹Vorzeit› verlegt (Mich 5, 1[2]). Von der ‹Ewigkeit› des Königs bzw. seiner Herrschaft aber sprechen fast alle Texte, zum Teil sogar in betonter Weise<sup>43</sup>. Jesaja 9,5 nennt den König den ‹Vater in Ewigkeit› (אב עולם), in dessen Herrschaft «der Friede kein Ende» haben wird, ja der das «Reich festigen wird von nun an bis in Ewigkeit». Auch die Königspsalmen betonen diesen Gedanken<sup>44</sup>, der eng mit dem Königsritual verbunden ist.

5.3.4. Liest man die Texte, die traditionsgeschichtlich der davidischen Königstradition zuzuweisen sind, fällt auf, daß auch hier das Wissen um

<sup>41</sup> Vgl. noch Sach 9,9ff.: König, Herrschaft; Ps 2,6; 72,1; 89 passim.

<sup>42</sup> Ps 2,8f.; vgl. auch Ps 89,28; Jes 55,4f.; Ps 110,2.5f.; auch Jesaja 9,3f. weiß um die Überwindung feindlicher Mächte im Zusammenhang mit dem Kommen des Messias, reflektiert also das Königtum Gottes in der Auseinandersetzung konkreter politischer Mächt; vgl. auch das Verhältnis zu Edom in Amos 9,11 bzw. zu Assur in Micha 5,4f.[5f.]

<sup>43</sup> Ezechiel 37,25: Fürst in Ewigkeit נשיא ... לעולם ...; vgl. 26: ein Friedensbund als ‹ewiger Bund› ברית שלום עולם יהיה ( – wohl in Aufnahme des Ausdrucks ‹schalom› aus Jesaja 9,5; vgl. Jes 54,10.

<sup>44</sup> Z.B. 72,5; hervorgehoben in Ps 89, 3.5.22.29.30.37; vgl. auch Ps 110,4.

Gottes hervorragende Initiative durchgehend hervorgehoben wird. Das geht so weit, daß es z.B. in Sacharja 9,9ff. schwer fällt, eine konkrete Aufgabe des dort beschriebenen Königs festzustellen. Sie scheint ganz hinter das Tun Gottes zurückzutreten. Aber auch in früheren Texten, z.B. Jesaja 9,1–5, ist das der Fall. Die eschatologische Überwindung der Mächte, das Gericht über die Völker wird nicht dem kommenden König zugewiesen. Auch in dieser «Aufgabenverteilung» entspricht die Königstradition des Alten Testamentes dem Bild, das Daniel 7 vom Gericht und vom Erscheinen des Menschensohnes zeichnet.

5.3.5. Interessant wird nun die Frage, ob auch die unerhörte Nähe des Menschensohns zu Gott, ja geradezu seine Göttlichkeit eine Parallel im Königsverständnis des Alten Testamentes besitzt. Das ist tatsächlich der Fall. Die Umschreibung des Verhältnisses zwischen Gott und König als «Vater und Sohn», und zwar in exklusivem Sinn, findet sich bereits in der Nathansweissagung<sup>45</sup>. Dazu tritt selbständig und wahrscheinlich älter Psalm 2,6: «Mein Sohn bist du. Heute habe ich dich gezeugt»<sup>46</sup>. Aber nicht nur durch den Sohnestitel wird uns die enge, exklusive Nähe des Königs zu Gott sichtbar. Die Thronnamen, die in Jesaja 9,5 dem Messias gegeben werden, enthalten ja lauter Aussagen, die sonst Gott allein vorbehalten sind: «Der Wunderbares plant, der starke Gott, Vater von Ewigkeit, Friedefürst.» Es sind göttliche Prädikate, die dem Messias durch diese Namen beigelegt werden. Das entspricht «der orientalischen Konzeption des Königtums, nach welcher der König mit denselben Prädikaten ausgezeichnet werden kann wie die Gottheit»<sup>47</sup>. Was bei Daniel im Nachtgesicht als «himmlisches» Ereignis geschaut wird, drücken auf ihre Weise bereits die dem Davididen beigelegten Namen Jesaja 9,5 aus. Sie wollen «*die Präsenz des transzendenten Gottes mitten in der Geschichtlichkeit* des bedrohten Israels bezeugen»<sup>48</sup>. Auch

<sup>45</sup> 2. Sam 7,14; vgl. Ps 89,27f., wo diese Tradition explizit aufgenommen ist.

<sup>46</sup> Zur Herkunft aus dem vorderorientalischen Recht, Codex Hammurabi vgl. SCHMIDT, a.a.O. 197; zur Ableitung aus dem ägyptischen Königsprotokoll, das wohl hier näher liegt, vgl. ZIMMERLI, a.a.O. 77. Vgl. dazu auch GESE, a.a.O.: «Die Inthronisation war die Geburt zum Gottessohn, und die davidische Königsherrschaft vom Zion war das Vikariat des Königtums Gottes. Der Davidide regierte nicht nur im Auftrag, sondern auch in der Vollmacht Gottes, sein Thronen entsprach dem göttlichen Thronen» (130).

<sup>47</sup> WILDBERGER, H.: Jesaja 1–12, BK X,1, Neukirchen<sup>2</sup>1980, 382; vgl. die Auslegung der Thronnamen ebd. 376–386.

<sup>48</sup> WILDBERGER, a.a.O. 387.

Psalm 110, wo dem König die Mitregentschaft mit Gott zugesprochen wird, sagt dasselbe aus<sup>49</sup>.

5.3.6. Als vorläufiges Ergebnis läßt sich festhalten, daß die in Daniel 7,14.27 hervorgehobenen Einzelmotive traditionsgeschichtlich der Königstradition zuzuweisen sind. Mit Ausnahme des Motivs der Initiative Gottes, das auch in anderen Traditionsschichten aufscheint, tauchen diese Elemente nur in der Königstradition auf. Nur dem König werden Herrschaft, Macht und Königtum übergeben. Nur der König wird in seiner von Gott gegebenen Herrschaft den Völkern übergeordnet. Nur der königlichen Herrschaft wird ewige Dauer verheißen.

6. *Zwei weitere Texte*: Bevor wir weitere Schlüsse aus diesem Ergebnis ziehen, wollen wir zwei Texte näher betrachten. Beide stehen innerhalb der Königstradition des Alten Testamentes und zeigen bei näherer Betrachtung besondere Nähe zu Daniel 7,14.27.

6.1. Zunächst *Jesaja 9,1–6*. Nach der Bekanntgabe der «Thronnamen» in Vers 5 schließt der Abschnitt mit einem Ausblick auf die Herrschaft des kommenden Davids-Sproß:

«Groß wird die *Herrschaft* sein  
und des Friedens *kein Ende*  
auf dem Throne Davids  
und über seinem *Königreiche*.  
da er es festigt und stützt ...  
von nun an *bis in Ewigkeit*.»

"לִמְרַבָּה הַמְשֻׁרָה"  
וְלִשְׁלוֹם אַיּוֹ-קֵץ  
עַל-כִסֵּא דָוד  
וְעַל-מֶמְלָכָתוֹ  
לְהַכִּין אֶתְה וְלִסְעָדָה ...  
מַעַתָּה וְעַד-עוֹלָם"

Die mit Daniel 7 parallelen Begriffe sind hervorgehoben. Es sind die Ausdrücke der Größe und Herrschaft, die sich zum Teil genau mit denen bei Daniel decken, sowie für die ewige Dauer dieses endzeitlichen Königtums. Daß die Herrschaft des davidischen Königs gegen die Mächte der Welt gesetzt wird, machen die Verse 3f.[4f.] deutlich genug<sup>50</sup>. Und wie bei Daniel 7 wird das Gericht über diese Fremdmächte von Gott vollzogen. Der davidische Messias steht zwar in

<sup>49</sup> Vgl. dazu ZIMMERLI, a.a.O. 77; zur Mitregentschaft auf einem zweiten Thron zur Rechten Salomos vgl. konkret 1 Könige 2,19.

<sup>50</sup> «Denn das Joch, das auf ihm lastet, den Stab auf seiner Schulter und den Stock seines Treibers zerbrichst du wie am Tage Midians. Denn jeder (Kriegs)Schuh, der mit Gedröhnen einherschreitet, und der Mantel, der im Blut geschleift ist...»

engem Zusammenhang mit diesem Gericht. Ihm wird aber dabei eben-sowenig eine aktive Rolle zugemessen wie dem Menschensohn bei Daniel. Man könnte geradezu vermuten, daß Daniel 7 diesen oder einen ähnlichen Text für seine Darstellung des Menschensohnes aufgenommen hat.

Von Bedeutung ist auch, daß Jesaja 9,1–6 von der Mehrheit der Forscher für echt angesehen wird<sup>51</sup>. Die einzelnen Traditionselemente sind alt und tief in der Königstradition verwurzelt. Wir können so bei Daniel 7 mit einer innerbiblischen Übernahme und Ausgestaltung der Königstradition rechnen. Nur in einem Punkt scheint Daniel 7 über Jesaja 9,1–6 hinauszugehen: Daniel spricht von einer transzendenten, himmlischen Gestalt, die er offensichtlich auf dem Hintergrund von Ezechiel 1,26ff. als den «kabod JHWH», als Erscheinungsweise Gottes ansieht. War diese Transzendierung der Königsgestalt dem Königsdenken des Alten Testaments fremd?<sup>52</sup> Innerhalb des Alten Testamentes bleibt der König immer Mensch. Die Schwäche, ja auch die Schuld des Königs hat Israel, im Gegensatz zu den übrigen altorientalischen Völkern, nicht abgestreift. Und doch erkennen wir zumindest Vorstufen, die zu einer Transzendierung des Königs hinführen. Schon der Hinweis auf die Thronnamen bei Jesaja 9,5 zeigt, daß die Übergänge sehr fließend sind. «Was vom Königssohn von 9,5f. gesagt wird, steht grundsätzlich nicht auf einer anderen Ebene als manche Aussagen in den Königspsalmen. Wenn Gott nach Psalm 110 zum Davididen spricht: «Setze dich zu meiner Rechten», so ist damit der König von Jerusalem als Vezir Gottes angesprochen. Und wenn Jahwe den Davididen seinen *Sohn* nennen kann (s. 2 Sam 7,14; Ps 2,7 u.a.), so ist es kein großer Schritt mehr, wenn er geradezu als Gottwesen bezeichnet wird»<sup>53</sup>. Die *Transzendierung des Königs* hat in der Königstradition selbst ihren Anhaltpunkt und wichtige Vorstufen.

*6.2. Psalm 89 – Der König und der himmlische Thronsaal:* Bei Daniel aber geht es doch noch um mehr. Die oben angeführten Belege sprechen

<sup>51</sup> Vgl. WILDBERGER, a.a.O. 368–371.

<sup>52</sup> Vgl. dazu die Diskussion bei FEUILLET, a.a.O. 193f., der darin die Begründung sieht, daß es sich beim Menschensohn nicht um den davidischen Messias handeln kann. Er verbindet den Menschensohn traditionsgeschichtlich mit der Hypostasierung der Weisheit. Doch vgl. dazu kritisch COPPENS, J.: *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*. VT. Suppl. III, Leiden 1955, 33–41.

<sup>53</sup> WILDBERGER, a.a.O. 387f.

zwar von einer Transzendierung des Königs. Das verbindet aber noch nicht notwendig den König mit dem himmlischen Thronsaal<sup>54</sup>. Daniel 7 aber zeigt in der Thronvision den Ablauf der irdischen Geschichte, der zum Geheimnis geworden ist. Sie erscheint hier in ihrer transzendenten, dem Menschen und seinem Entscheiden völlig entzogenen Seite. «... in der Thronvision (wird) der Bereich sichtbar, von dem aus die Verfügung über die Reiche ausgeht. Es ist der Thronsaal Jahwes, in dem Gericht gehalten wird und in dem dann feierlich die letzte Übergabe der Weltherrschaft an den ‹Menschen› vollzogen wird»<sup>55</sup>. Black hatte aufgrund des formgeschichtlichen Befundes von der Thronvision auf Prophetenberufungen geschlossen. Wir fragen danach weiter, ob sich, über die Transzendierung des irdischen Königs hinaus, ein möglicher Zusammenhang zwischen Thronvision und Königstradition wahrscheinlich machen läßt.

Wenden wir uns mit dieser Frage einem weiteren Text zu. Psalm 89 kann ‹inhaltlich› als Königspсалm gelten. Im Hintergrund steht das Ringen um Gottes Bundes-Treue angesichts des Niedergangs des davischen Königtums<sup>56</sup>. Es ist auffallend, wie dieser Psalm den Blick auf die irdische Geschichte des Königtums mit dem Blick in die himmlische Ratsversammlung Gottes verbindet.

Im Zusammenhang der geschichtlich motivierten Klage, bei der der konkrete Anlaß noch durchzuschimmern scheint<sup>57</sup>, betont er die Unvergleichlichkeit Gottes im Hinblick auf seinen himmlischen Hofstaat. Die Schilderung Gottes als «Wolkenreiter», umgeben von der himmlischen «Versammlung der Heiligen» inmitten des himmlischen «Rates», hat in der Mythologie Kanaans ihre Vorstufen. Hier aber wird sie eng mit der Davids-Tradition verbunden. Das geschieht nicht in allgemeinen Bezugnahmen, sondern in dem Moment, als über das geschichtliche Königtum Gottes Gericht hereinbricht. Damit wird

<sup>54</sup> Man kann jedoch vermuten, daß in Psalm 110 dieser Übergang sich anbahnt oder schon vollzogen ist. Auch wer die Sprache für rein metaphorisch hält, muß zugeben, daß dahinter eine konkrete Anschauung sichtbar wird.

<sup>55</sup> VON RAD, G.: Theologie des Alten Testamentes, Band II, München 1968, 335.

<sup>56</sup> KRAUS, H.J.: Psalmen. BK XV,2, Neukirchen 1978, 783f., weist den Psalm in seiner Endfassung in die Königszeit. «Auch nicht die Spur von einer geschehenen Exillierung ist wahrnehmbar.» Als aktuellen Anlaß möchte er an den Tod Josias denken; vgl. Vers 44 mit Sach 12,10ff. Für einzelne Stücke nimmt er unter Berufung auf W.F. ALBRIGHT höheres Alter (bis ins 10. Jh.) an.

<sup>57</sup> 44f.: «Ja, du ließest zurückweichen seines Schwertes Schneide, ließest ihn im Kampfe nicht aufkommen. Du hast seinem Glanz ein Ende gemacht...»

Gottes im Schwur bestätigter Bund mit dem Haus Davids (89,4f.; vgl. 89,36) zum Rätsel. Die Fragen, die der irdische König, das irdische Königtum aufgeben, werden zu Fragen an den himmlischen König, der als höchster Gott inmitten seines Gerichtes thront.

Es ist bemerkenswert, daß auch andere erwähnte Thron-Theophanien direkt oder indirekt mit der Problematik des irdischen Königtums verknüpft sind. Die Berufung der Falschpropheten (1 Kön 22) erfolgt in der himmlischen Ratsversammlung als Gericht über den König. Auch hinter der Jesajaberufung (Jes 6,1–9) steht Gottes Gericht über das gegenwärtige «Haus Davids».

Kann Psalm 89 ein Hinweis darauf sein, daß Thron-Theophanien und Davidstradition enger miteinander verbunden sind, als man bisher annahm? Vielleicht kann man vorsichtig zu präzisieren versuchen: Das Rätsel, das Israel durch das davidische Königtum im Verlauf der Geschichte aufgegeben wird, ist darum so schwer, weil Israel um Gottes Treueschwur dieser Dynastie gegenüber weiß. Die Geschichte bietet aber in ihrem konkreten Verlauf dafür keine Lösung mehr an. Das Rätsel wird zur Frage an Gott inmitten seiner himmlischen Ratsversammlung. Damit werden das irdische Königtum und die konkreten politischen Ereignisse, die Gottes Bundestreue radikal in Frage zu stellen scheinen, mit dem Lobpreis Gottes im Himmel mitten in seinem himmlischen Hofstaat verbunden<sup>58</sup>. An diesen Gott und seine Verheißungstreue gegen David wird in dieser Stunde appelliert. Der scheinbar so abrupte Übergang zwischen der Berufung auf den Davidsbund und der Schilderung der Unvergleichlichkeit Gottes im Himmel (Ps 89,4f.) findet so seine Erklärung.

Bei Daniel 7 verhält es sich nicht viel anders. Hinter der Tiervision steht ebenfalls die Frage nach den konkreten politischen Vorgängen, ja mehr noch: nach dem, der all diese Vorgänge in seinen Händen hält. Wie steht es um Gottes Treue, die er Israel zugesagt hat? Sie wird angesichts der konkreten politischen Ereignisse zum Problem, muß sich also auch in den machtpolitischen Vorgängen als Treue erweisen. Was Psalm 89 von Gott erbittet: die Wiedereinsetzung des davidischen Königtums, das geschieht bei Daniel 7 durch den Gerichtsvollzug an den ‹Tieren› und die eschatologische Machtübergabe an den Menschen-

<sup>58</sup> Das Alter von Psalm 89 zeigt, daß diese Verbindung schon in sehr frühe Zeit zurückweist. Vgl. auch den Visionsbericht in 1 Könige 22, der ebenfalls in die Königszeit gehört und dieselben Elemente enthält: Irdisches Geschehen als Gericht über das Königtum und Thronvision.

sohn. Auch darin sind Psalm 89 und Daniel 7 vergleichbar, daß der himmlische Gerichtshof der Ort ist, der mit diesen irdischen Vorgängen verbunden erscheint.

6.3. Fassen wir nun das Ergebnis der bisherigen Untersuchung zusammen, bevor wir es in einem abschließenden Arbeitsgang nochmals auf seine Tragfähigkeit überprüfen.

Formal handelt es sich bei Daniel 7, 9–14 zweifellos um eine Thron-Theophanie. Traditionsgeschichtlich ist der Menschensohn mit der in Ezechiel 1,26ff. geschilderten Erscheinung der Thron-Herrlichkeit Gottes in der «Gestalt wie ein Mensch anzusehen» zu verbinden. Im Menschensohn sehen wir eine Offenbarungsgestalt Gottes: Gottes wahrnehmbare Erscheinungsform seines «kabod». Die Erscheinung Gottes als «Menschensohn» wird bei Daniel erstmals mit der davidischen Königstradition verbunden. *Gottes Thron-Herrlichkeit wird (im Eschaton) als Menschensohn die «Rolle» des irdischen Königs, des davidischen Messias übernehmen.* Damit wird er seine Treue gegenüber seinen Verheißungen an Israel erweisen. Matthew Black hat die Göttlichkeit des Menschensohnes betont und dann im Hinblick auf das «Volk der Heiligen des Höchsten» von einer «*Deifikation* Israels gesprochen. Dabei wurde aber die enge Verbindung zur Davidstradition übersehen. In Anlehnung an Black ist darum sachgemäß von einer «*Deifikation* des davidischen Messias» zu sprechen. Dabei handelt es sich nicht um einen mythischen Vorgang, sondern um eschatologische Hoffnung. Sie wird zwar als transzendentes Geschehen geschildert, bleibt aber gerade so mit der konkreten, irdischen Geschichte verbunden<sup>59</sup>.

<sup>59</sup> GESE, der a.a.O. 140 ebenfalls von der traditionsgeschichtlichen Verbindung des Menschensohns mit der davidisch-messianischen Tradition ausgeht, kommt zu anderen Schlußfolgerungen. Er faßt den «Menschensohn» als «Menschheitsperson» auf, in der die «historische Einschränkung auf die Davididen» abgestreift ist. Obwohl er feststellt, daß «eine besondere Bindung zu dem wahren Israel, eben als seine (sc. der Menschheit) Repräsentanz besteht», kann er sagen: «Aber der universalistische, von nationalen Bindungen freie Charakter der Termini Menschensohn und Heilige des Höchsten ist deutlich.» Mir aber wird nicht deutlich, wie der Text in Daniel 7 solche weitreichende Behauptungen trägt. Daniel setzt den Menschensohn (und das Volk der Heiligen des Höchsten) in Gegensatz zu den übrigen, durchaus politisch verstandenen Königreichen, ja setzt ihn deutlich *über* die politischen Mächte (7, 14. 17f. 27), setzt ihn aber nicht der Menschheit gleich. Auch GESES Entgegenseitung von «historische(m) Machtgebilde» und «ewige(m), wahrhaft göttliche(m) Reich» wird am Danieltext selbst nicht einsehbar. Liegt das Geheimnis von Daniel nicht gerade darin, daß hier zwar der Bereich der Transzendenz geschildert wird, eben dieser himmlische Thronsaal aber eng mit *konkreter, irdischer Geschichte* verbunden bleibt?

7. Zur Prüfung dieser Hypothese wird man in drei Richtungen weiter fragen können: Ist diese Auslegung im Hinblick auf die uns bekannte Davids-Tradition wahrscheinlich? Paßt sich diese Aussage in die Exegese von Daniel 7 ein? Bestehen weitere Verbindungen, die den Zusammenhang von Davids-Tradition und dem Text von Daniel 7 nahelegen?

Ein großer Teil des Materials wurde bereits oben in der Entwicklung der Hypothese ausgebreitet. Darauf kann nun verwiesen werden. Hier werden noch eine Reihe weiterer Indizien zusammengestellt, die den weiteren Kontext von Daniel 7 im Auge haben.

7.1. Daß eine ‹Deifikation› des davidischen Messias innerhalb der Davidstradition bereits in ihren Wurzeln angelegt ist, haben wir oben (5.3.5.) aufgewiesen. Kann dem irdischen König im Gottesorakel gesagt werden: «Setze dich zu meiner Rechten, bis daß ich alle deine Feinde zum Schemel deiner Füße lege» (Ps 110,1), so ist die Erhöhung des Königs in die himmlische Sphäre schon nahegelegt oder schon vollzogen<sup>60</sup>. Man denke auch an die Schilderung der überirdischen Herrlichkeit der Davididen bzw. den Vergleich des Königs mit dem Engel Gottes (1. Sam 29,9; 2. Sam 14,17.20; 19,28). Im eschatologischen Kontext steht Sach 12,8: «An jenem Tage wird ... das Haus [der Sohn?] Davids (sein) wie Gott, wie der Engel des Herrn vor ihnen» – בַיּוֹם הַהוּא ... וּבֵית דָוִיד כָּאֱלֹהִים כְּמֶלֶךְ יְהוָה – לְפָנֵיכֶם. Mit Recht konnte Otto Procksch im Hinblick auf diese Stellen formulieren: «In der messianischen Zeit wird Davids Haus, besser wohl der Davidide, dem Engel Jahves gleichen, also zu überirdischer Herrlichkeit verklärt werden»<sup>61</sup>. Eine ‹Deifikation› wird nicht vollzogen. Die Ansatzpunkte, die zur ‹Deifikation› in Daniel 7,13 führen, sind aber in der Davidstradition schon lange vorhanden.

7.2. Eine zweite Schwierigkeit, die mit der Exegese von Daniel 7 zusammenhängt, kann sich nun lösen. Die in 7,13f. als Einzelperson geschilderte Figur des Menschensohnes erfährt in 7,27 eine kollektive

<sup>60</sup> Vgl. dazu KRAUS, a.a.O. 931, zu Psalm 110,1, der auch auf die Nähe zu Jeremia 30,21 verweist: «Es sollte neu geprüft werden, ob nicht auch Psalm 80,18 und Dn 7,13 in diesem Traditionszusammenhang stehen.» Die Aussage von Psalm 110,1 könnte auch als forensischer terminus technicus verstanden werden oder kultisch gemeint sein (Hinweis von Pfr. W. Gisin, Eglisau).

<sup>61</sup> PROCKSCH, Theologie, 423.

Deutung als « Volk der Heiligen des Höchsten ». Mit Recht hat man die Schwierigkeit empfunden, daß die Schilderung im ersten Teil des Kapitels eine solche kollektive Deutung nicht erwarten läßt. Die Exegese hat entweder den zweiten Teil des Kapitels für eine sekundäre Erweiterung und Neuinterpretation angesehen, oder auf die altorientalische Vorstellung der *«corporate personality»* verwiesen<sup>62</sup>.

Auch in der Davids-Tradition begegnen wir einem analogen Verhältnis zwischen dem König als Einzelperson und dem Volk als Ganzen. Das Heil, das David und seinem Haus zugesprochen wird, bedeutet Heil für das ganze Volk. Man beachte z.B. den eigenartigen Übergang vom Singular in den Plural von Amos 9,11 zu 12: «(11) An jenem Tage will ich die zerfallene Hütte Davids wieder aufrichten, will *ihre* (Sing.) Risse vermauern und *ihre* (Sing.) Trümmer wiederherstellen, will *sie* (Sing.) aufbauen wie in den Tagen der Vorzeit, (12) damit *sie* (Plur.) den Rest von Edom gewinnen und alle Völker, über die mein Name gerufen wurde, spricht der Herr, der dieses tut»<sup>63</sup>.

Am deutlichsten ist die Übertragung der Verheißung an David auf das ganze Volk (als dem eschatologischen Heilsvolk) in Jesaja 55,3–5 ausgeprägt. In bewußter Anknüpfung an die Davidstradition wird hier im Gottesorakel dem Volk gesagt: « Ich will einen ewigen Bund mit *euch* schließen, getreu der dem *David* verheißenen Gnade. Wie ich *ihn* für Völker zum Zeugen gemacht, zum Fürsten und Gebieter von Nationen, so wirst *du* Völker rufen, die du nicht kennst, und Heiden, die dich nicht kannten, werden zu dir hereilen um des Herrn, deines Gottes, um des Heiligen Israels willen, weil er dich verherrlicht. »

Meines Erachtens könnte sich in diesem Sinn auch das oft aufgeworfene Problem lösen, ob es sich bei den Heiligen des Höchsten um Israel oder um göttliche Wesen handelt. Bereits Black hat wahrscheinlich gemacht, daß es sich hier nicht um eine strenge Alternative handeln kann. Hier wird von Israel gesprochen, aber im Gegensatz zum irdischen Volk von dem Israel, das als das gereinigte, eschatologische Volk

<sup>62</sup> Es geht hier zunächst nur um die Frage, wie sich die Einzelperson in 7,13f. zum Kollektiv in 7,26f. verhält, nicht wer unter diesem Volk zu verstehen ist. Darum kann für unseren Zusammenhang die Frage auf sich beruhen, ob unter dem « Volk der Heiligen des Höchsten » Israel, Engelwesen oder beide gemeint sind.

<sup>63</sup> Vgl. auch Micha 5,3b[4b]. Die Exegese unterscheidet gerne eine Singular- von einer Pluralschicht und versucht, sie literarkritisch voneinander zu scheiden. Vielleicht liegt dem ein viel älteres Ausdrucksmittel zugrunde, das bewußt den König als Einzelperson und das Volk als Ganzheit einander zuordnet.

erscheinen wird. Wir haben, auf das Volk bezogen, denselben Gedanken vor uns, der auch in der Davidstradition auftaucht, wenn der davidische König als Engel, als himmlisches Wesen erscheint. Auch Sacharja 12,8 verbindet in eschatologischem Kontext die Erhebung der davidischen Dynastie mit der Erhebung des Volkes.

7.3. Ein mehr indirekter Hinweis auf eine Verbindung zwischen Davidstradition und Daniel 7 liegt darin, daß an beiden Stellen das Verhältnis zwischen dem Königtum über Israel und den Fremdmächten reflektiert wird. In beiden Fällen geht es darum, daß am Ende Israel über den Weltmächten steht und «die Macht über alle Reiche unter dem Himmel» erhält<sup>64</sup>. In der Vision bei Daniel 7 erscheinen die Mächte als Tiergestalten. Bei Ezechiel (34,23–25) wird von der eschatologischen Einsetzung Davids als des «Hirten» gesprochen, die in Verbindung mit dem «Friedensbund» steht, den Gott mit Israel schließen wird בְּרִית (בְּרִית שָׁלוֹם; vgl. dazu Jes 54,10 und Ez 37,25f., wo der בְּרִית שָׁלוֹם als בְּרִית עֲוָלָם bezeichnet wird). «Friede» war ja der Inhalt der Verheißung der messianischen Zeit bei Jesaja (Jes 9,6[7] «und des Friedens wird kein Ende sein auf dem Throne Davids...»), der weiterhin als Tierfriede beschrieben wurde (vgl. Jes 11,6ff.). Ezechiel 34,25 nennt als Inhalt des «Friedensbundes» die Vertreibung aller «wilden Tiere aus dem Lande». Kann man bei Jesaja 11 noch fragen, ob die Schilderung des Tierfriedens real oder bildhaft gemeint ist, so ist bei Ezechiel 34 die Deutung der «wilden Tiere» auf die politischen Mächte eindeutig<sup>65</sup>. Daß die «Tiere» der Daniel-Vision aus der messianisch-davidischen Tradition stammen, soll nicht behauptet werden. Die Davids-Tradition kann aber zeigen, daß sie um die eschatologische Auseinandersetzung mit den politischen Mächten weiß und in diesem Zusammenhang den Vergleich dieser Mächte mit Tiergestalten kennt.

<sup>64</sup> Das wird von den verschiedenen Auslegern anerkannt, auch wenn daraus dann für die Exegese kaum Schlußfolgerungen gezogen werden. Vgl. z.B. FEUILLET, a.a.O. 193: «... ce qui est de toute évidence une fonction messianique...» Vgl. auch McNAMARA, M.: in: FULLER, R.C. (ed.): A New Catholic Commentary on Holy Scripture, par. 534d, rev. ed. 1969, der meint, es handle sich hier *de facto* um das messianische Königreich. Daher sei es natürlich, diese Stelle im Licht von anderen Stellen auszulegen: Gen 49,10; Esra 9,5–6; 11,1–5; Ps 2; 110 usw.

<sup>65</sup> «Die Vertreibung wilder Tiere ist in der Segens- und Fluch-Tradition verankert. Das Angefallenwerden von wilden Tieren war Fluch und kann real gemeint sein» (Mitteilung von Pfr. W. Gisin, Eglisau). Ezechiel 34 zeigt jedoch von Anfang an, daß es um bildhafte Vergleiche der realen Wirklichkeit geht.

7.4. Fragen wir endlich noch einmal nach der Herkunft der Vorstellung des «Menschensohnes». Zwei Bezüge haben wir bereits zu zeigen versucht: Einmal, daß der Menschensohn in Daniel 7,13 die Vorstellung von Gottes Thron-Herrlichkeit, die «in der Gestalt wie das Aussehen eines Menschen» erscheint, aus Ezechiel 1,26–28 aufnimmt. Dazu kam, daß uns die Verbindung zwischen dieser göttlichen Gestalt und dem davidischen König durch die Beobachtung wahrscheinlich wurde, daß auch in der davidischen Tradition die Nähe zwischen Gott und dem irdischen bzw. dem eschatologischen König betont wird. Nun fragen wir weiter: Läßt sich darüber hinaus auch eine terminologische Verbindung zwischen dem davidischen König und dem «Menschensohn» zeigen, die diese Traditions-Verbindung wahrscheinlich macht?

Ein Beleg dafür kann Psalm 80,18 sein. Die schwierigen Textverhältnisse lassen schwer eine letzte Deutung zu. Was uns aber ansichtig wird, ist doch weitgehend klar. Ob es sich bei dem «Weinstock, den deine Rechte gepflanzt hat, dem Sohn, den du dir gestärkt hast» (Vers 16: בָּנֶם אַמְצָתָה לְךָ) um den König oder um das Volk handelt, mag noch zweifelhaft sein. Wird er aber als «Mann deiner Rechten» bezeichnet, so wird deutlich die Sprache des Königsorakels aufgenommen, die über Israel hinaus auf den König weist. Er, und kein anderer ist der Mann zu seiner Rechten<sup>66</sup>. Der «Mann der Rechten» wird aber im Parallelismus als der «Menschensohn, den du dir gestärkt hast», bezeichnet (Vers 18: תְּהִיא־יְדָךְ עַל־אִישׁ יְמִינָךְ עַל־בָּנֶם אַמְצָתָה לְךָ). Es ist der König, der als «Sohn», als «Mann der Rechten» und als «Menschensohn» bezeichnet wird<sup>67</sup>.

Wir stehen damit bei Psalm 8. Die heutige Exegese hält fest, daß es sich bei diesem «Menschensohn» nicht um den König handelt. Es sei

<sup>66</sup> Vgl. Ps 110,1. Die «Unsicherheit», ob es sich um den König oder um das Volk als Ganzes handelt, geht wohl auch hier an der Tatsache vorbei, daß man zwischen Volk und König in vielen Texten gar nicht streng unterscheiden kann. Vgl. oben Abschnitt 7.2.

<sup>67</sup> Die Forschung hat sich meist auf die Verbindung zwischen Psalm 80 und Psalm 8 konzentriert. Psalm 80 hat aber ebenso große Beziehungen zu Psalm 110. Er scheint für die spätere Tradition geradezu das Mittelstück zwischen diesen beiden Psalmen gewesen zu sein. Es fällt auf, welch große Rolle im Neuen Testament Psalm 110 und Psalm 8 spielen. Jesus spricht in seinem Wort vor dem Hohen Rat vom «Menschensohn» der «zur Rechten der Macht sitzen» wird (Mt 26,64; Mk 14,62). Vielfach nimmt man hier eine Verbindung zwischen Psalm 110 und Daniel 7,13 an. Daß der Menschensohn aber der Mann zur Rechten Gottes ist, das zeigt Psalm 80. In 1. Korinther 15,25–27 haben wir eine Auslegung von Psalm 110,1 und Psalm 8,7 vor uns, in der beide Texte wie ein einziger Text behandelt werden. Die «methodische» Verbindung zwischen dem «Menschensohn» von Psalm 8 und dem, der «zur Rechten» des Vaters erhöht ist, stellt Psalm 80, 16–18 dar, wo beide miteinander identifiziert sind.

der « Mensch schlechthin », der aufgrund seiner Stellung innerhalb der Schöpfung zum Ausgangspunkt dieses großartigen Lobes wird. Aber das ist nur die eine Seite. Ebenso läßt sich unter Berufung auf die altorientalische Anthropologie sagen: « Mensch im Vollsinn ist allein der König »<sup>68</sup>. Der Text läßt sich ohne weiteres so lesen, daß man unter dem « Menschensohn » den König versteht. « Du machtest ihn (nur) wenig geringer als die Gottessöhne, mit Ehre und Hoheit kröntest du ihn. Du setztst ihn zum Herrscher über das Werk deiner Hände, alles hast du ihm unter die Füße gelegt. » Es soll nicht behauptet werden, daß dieser Psalm vom « Menschen » als dem « König » spricht. Er meint den Menschen schlechthin. Aber gerade dieser Mensch wird in hervorragender Weise durch den König dargestellt. Es handelt sich hier nicht um einen strengen Gegensatz. Das Geheimnis der biblischen Texte liegt nicht zuletzt darin, daß jeder Abschnitt für den späteren Leser nicht nur eine Deutung zuläßt, sondern sich in seiner Deutung immer neu und tiefer aufschließen kann. Der Schluß vom Menschensohn auf den König liegt durch die Art, wie der « Mensch » in Psalm 8 beschrieben wird, zumindest nahe und bleibt durch wichtige Indizien des Textes möglich. « Es ist nicht zu leugnen, daß die hintergründige Perspektive der Traditionsgeschichte des Ps 8 Vorstellungen altorientalischer « Königsideologie » in Erscheinung treten läßt. Auch wenn das Verb « krönen » (6) nicht unbedingt in striktem Sinn aufgenommen werden muß, so weisen doch die Begriffe כבב ו הדר in den Zusammenhang der Sprache am altorientalischen Königshof (Ps 21,6; 110,1) »<sup>69</sup>. Kraus verweist noch auf weiteres religionsgeschichtliches und innerbiblisches Material, das Psalm 8 in den Zusammenhang der Königsvorstellung hineinstellt. Gerade darum bleibt es unverständlich, warum er streng zwischen der « uns vorliegenden Textgestalt » und der « traditionsgeschichtlichen Perspektive » zu unterscheiden können meint und so « mit vollem Recht jede Relation zur sog. « Königsideologie » in der Auslegung ausschaltet. Wird solche strenge Entgegensezung dem Text gerecht ?

Man kann auch nochmals an Psalm 89 erinnern. Dort wird im Zusammenhang der Klage über den Niedergang bzw. den Untergang des davidischen Königtums auf die Hinfälligkeit der « Menschenkinder » verwiesen (Vers 48). Unmittelbar darauf wird aber nach dem

<sup>68</sup> KRAUS, H.J.: Psalmen. BK XV,1, Neukirchen '1978, 213; vgl. das religionsgesch. Material ebd. Auf die Verbindungen zur Königsideologie verweist Kraus 210.

<sup>69</sup> KRAUS, a.a.O. 210f.

davidischen König gefragt: «Wo lebt der Mann, der den Tod nicht sieht, der seine Seele vor dem Totenreich rettet? Wo sind deine früheren Gnadenbeweise, o Herr, wie du sie David geschworen bei deiner Treue?» (49f.)

Als «Indiz» für den Sprachgebrauch, der unter dem «Menschen(sohn)» den König versteht, soll auf zwei LXX-Stellen hingewiesen werden. Die Bileams-Weissagung in Numeri 24 wird von LXX auf den kommenden Heilskönig ausgelegt. Ohne Anhaltspunkt am hebräischen Text sagt LXX zu Vers 7: «ein *Mensch* wird aus deinem Samen aufsteigen und über viele Völker Herr sein, seine Königsherrschaft wird erhöht sein über Gog und seine Königsherrschaft wird aufwachsen.» Der eschatologische König wird «*Mensch*» genannt. Ebenso wird der «Stern aus Jakob» (24,17) im Parallelismus als «*Mensch* aus Israel» bezeichnet<sup>70</sup>. Die Übersetzung der LXX zu Numeri wird von der Forschung zeitlich noch vor der Abfassung des Daniel angesetzt<sup>71</sup>. Dieser Beleg kann zeigen, daß man mit dem «*Menschen*» schlechthin den König gemeint haben kann.

Diese Hinweise können nicht belegen, daß unter dem Menschensohn der davidisch-messianische König verstanden worden sein muß. Sie können aber deutlich machen, daß eine solche Verbindung für den, der sie ziehen wollte, auch terminologisch zumindest nahe gelegen hat.

8. Wir kommen damit zum Abschluß unserer Untersuchung<sup>72</sup>. Eine *religionsgeschichtliche Herleitung* der Vorstellung des Menschensohnes erscheint uns schwierig. Es kann sein, daß Begriffe, Motive und Einzelemente aus außerisraelitischen Vorstellungen übernommen wurden sind. «Übernahmen» sind aber nur dort wahrscheinlich, wo es

<sup>70</sup> Der hebräische Text sagt: ein Szepter aus Israel.

<sup>71</sup> Vgl. KOCH, Das Buch Daniel, Seite 230, der aber zwischen Numeri und Daniel keine Verbindung sieht. Koch erkennt auch in Psalm 8 LXX eine Deutung auf den kommenden Heilskönig, bedingt durch die eigenartige Lesung von Vers 5.

<sup>72</sup> Man kann noch auf alte Auslegungen hinweisen, die, ohne christlich beeinflußt zu sein, den Menschensohn aus Daniel mit dem davidischen König verbinden. Zu beachten ist vor allem Midrasch 2,9 zu Psalm 2,7. Es ist eigenartig, daß der Midrasch hier beweisen will, daß unter dem «Sohn» in Psalm 2 ganz Israel als Volk gemeint sei. Das wird durch eine Zitateneihe, in der Ex 4,22; Jes 52,13; 42,1; Ps 110,1 und Dan 7,13f. beieinanderstehen, «belegt». Wichtig für uns ist, daß hier der Menschensohn selbstverständlich mit den Stellen aus der Königstradition zusammengesehen wird. Vgl. dazu KIM, Son of Man 30f.

innerhalb der eigenen Tradition genügend «Vorstufen» gibt, die solche Übernahmen nicht als Fremdkörper erscheinen lassen. Daniel 7 kann umfassend und geradlinig aus den uns vorliegenden alttestamentlichen Traditionen erklärt werden. Der «Menschensohn» ist traditionsgeschichtlich mit der Erscheinung von Gottes Thron-Herrlichkeit «in der Gestalt eines Menschen» (Ezechiel 1,26) zu verbinden.

Auch für die zweite Frage, die nach dem *Verständnis des Menschensohnes*, ist so eine Antwort gefunden. Es ist Gott selbst – genauer: Gott in seiner Offenbarungsgestalt als Thron-Herrlichkeit –, der als der Menschensohn im Eschaton erscheinen wird. Doch diese Antwort allein hat sich als noch nicht befriedigend gezeigt. Wir haben darum auf die engen Beziehungen zwischen Daniel 7 und der davidischen Königstradition verwiesen.

Damit findet die dritte Frage nach dem *Alter der messianischen Interpretation* des danielischen Menschensohnes ihre Antwort: Sie setzt bereits mit Daniel 7 ein. Es ist Gott selbst, der sich – in seiner Offenbarungsgestalt als Thron-Herrlichkeit = Menschensohn – als der endzeitliche davidische Messias und damit als Vertreter des endzeitlichen, gereinigten Gottesvolkes auslegt und ankündigt.

9. Die vorliegende Studie blieb in der Argumentation bewußt auf das Alte Testament beschränkt. In einem Ausblick sollen wenigstens einige *Schlußfolgerungen für die Exegese des Neuen Testaments* skizziert werden.

9.1. Der Aufsatz hat deutlich gemacht, daß durch die Bezeichnung des Menschensohns als Messias kein neues, fremdes Element an Daniel 7 herangetragen wird. Sicher, der Menschensohn wird explizit nicht als Davidide bezeichnet. Die traditionsgeschichtlichen Bezüge zur davidisch-messianischen Tradition sind aber so umfassend, daß eine messianische Interpretation nur noch das hervorhebt, was bereits Grundlage von Daniel 7 selbst ist.

9.2. Entscheidend ist, daß in der Gestalt des Menschensohns von Daniel 7 Gott selbst sich – in der Erscheinungsform seiner Thron-Herrlichkeit – als der eschatologische davidische Messias ankündigt. Das im Neuen Testament in geschichtlicher Konkretion hervortretende Geheimnis, daß Gott selbst «Mensch» und zwar «Davidide» wird, ist schon in Daniel 7 ausgesagt.

9.3. Unsere Arbeit hat für die Interpretation des Menschensohns als der göttlichen Thronherrlichkeit vor allem auf Ezechiel 1,26ff. verwiesen. Damit stehen wir vor der Aufgabe, in der exegetischen Arbeit die frühen Formen jüdischer Thronmystik ernst zu nehmen. Die Exegese steht hier erst am Anfang. Welche Bedeutung hatten die mystischen und ekstatischen Gruppen im frühen Judentum? In welchem Verhältnis standen sie zum Urchristentum? In welchem Verhältnis standen Johannes der Täufer und Jesus zu diesen Bewegungen?

9.4. Es ist überhaupt bemerkenswert, daß bei einer sonst doch recht intensiven Danielrezeption im frühen Judentum auf die Gestalt des Menschensohnes nicht öfter zurückgegriffen worden ist. War die Ankündigung in Daniel 7 so erstaunlich, daß man vor ihrer Explikation zurückschreckte?

9.5. Die uns vorliegenden Texte machen deutlich, daß wir für die Zeit vor Jesus nicht damit rechnen können, daß in breitem Umfeld vom «Menschensohn» als einer bekannten Figur gesprochen worden ist. Jedes «argumentum e silentio» bleibt problematisch, da die uns erhaltenen Texte nur schwer Rückschlüsse auf die damals vorhandene Wirklichkeit zulassen. Dennoch scheint uns die Folgerung berechtigt, daß Jesus mit dem «Menschensohn» keinen im damaligen Judentum bekannten «Titel» aufgreift. Er nimmt damit eine Bezeichnung auf, die zwar auf Daniel 7,13 hinweist, das Geheimnis des Messianischen aber als Geheimnis festhält und nicht auflöst<sup>73</sup>.

<sup>73</sup> Für die Diskussion einiger Fragen und die Aufklärung eines Mißverständnisses danke ich Herrn Dr. Kim, Tübingen/Seoul herzlich. Für Hinweise und Kritik danke ich meinen Freunden Dr. Rainer Riesner, Tübingen, Dr. Alfred Zimmermann, Basel, Pfr. Walter Gisin, Eglisau, Pfr. Urs-Peter Sommer, Bäretswil, sowie Prof. Dr. Christoph von Schönborn O.P., Fribourg.