

**Zeitschrift:** Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums  
**Herausgeber:** Zürcher Institut für interreligiösen Dialog  
**Band:** 47 (1991)

**Artikel:** Daniel 6 und die persische Diaspora  
**Autor:** Willi-Plein, Ina  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-960803>

### **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:** 19.04.2026

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

# Daniel 6 und die persische Diaspora

von Ina Willi-Plein

Das exegetische Interesse am Danielbuch (im Folgenden: Db) ist vornehmlich ein Interesse an der Apokalyptik. Das einzige apokalyptische Buch des Alten Testaments hat als verhüllende Enthüllung des Ablaufs der Weltgeschichte eine intensive Auslegungsgeschichte motiviert und v.a. in Zeiten der Krise immer wieder endzeitliche Hoffnungen genährt.

Ein Blick auf LXX und Vulgata wie auch neuerdings auf pseudepigraphische «Daniel»-Fragmente aus Qumran<sup>1</sup> zeigt aber, dass in der Zeit seiner Kanonisierung und in den ersten Jahrhunderten danach nicht nur die apokalyptischen Träume und Visionen, sondern auch oder sogar vielmehr die Legenden, die die modernen Ausleger kaum zu beflügeln vermögen, sich in einem lebendigen Überlieferungs- und Auslegungsprozess befanden.

Dabei ist eine zunehmende Verlagerung des Gewichtes der Erzählung auf die Glaubensbewährung Daniels und seiner Freunde zu beobachten. Der Typ der aus christlicher Tradition vertrauten, jedoch bereits in 2 Makk 6 u. 7 vorliegenden Märtyrerlegende beginnt sich auszuformen<sup>2</sup>. Umso bemerkenswerter ist die Beobachtung am ursprünglichen Text, dass der jeweilige Kulminationspunkt der Legenden nicht eigentlich die Glaubensbewährung des israelitischen Helden, sondern die Reaktion des heidnischen Herrschers ist. Dieser Eindruck drängt sich sowohl in Dan 3 – bei den Männern im Feuerofen –, als auch in Dan 6 – Daniel in der Löwengrube – sozusagen unmittelbar auf. Etwas anders scheinen die Dinge im (hebräischen) Eingangskapitel Dan 1 zu liegen. Völlig aus diesem wie auch dem Traum-/Visions-Rahmen zu fallen scheint dagegen Dan 5, die Geschichte vom Menetekel<sup>3</sup>. Hier dürfte überlieferungsgeschichtlich ursprünglich das Interesse an den Vorgängen, die zum Ende des neubabylonischen Reiches führten, auslösendes Moment gewesen sein, ähnlich übrigens wie in Dan 4, das die nicht-israelitische Nabonidtradition adaptiert.

Dan 3 und 6 scheinen demnach in bezug auf Sprache (Aramäisch), Gattung (Legende), Szenario (Hofgeschichte) und Problemstellung (Bewährung von Angehörigen der jüdischen Diaspora in heidnischer Umgebung) die grössten Übereinstimmungen innerhalb des ganzen Db aufzuweisen<sup>4</sup>. Was sie unterscheidet, ist, abgesehen von den variablen Einzelheiten des Szenarios und wohl auch sprachlichen Einzelzügen, v.a. der Umstand, dass sich in Dan 3 mehrere Personen in ihrer Treue zu Israels Gott zu bewähren haben, in Dan 6 hingegen Daniel allein. Die Konzentrierung auf die Figur des Daniel ist aber für die Ausprägung des ganzen Buches, d.h. vornehmlich für die Möglichkeit, dass diese Gestalt des Daniel die Identifikationsfigur des oder der Apokalyptiker wurde, von grosser Bedeutung.

Gerade wegen dieser besonderen Gewichtigkeit der Legende Dan 6 empfiehlt es sich, vor weiteren Schlüssen auf oder gar aus ihrem Inhalt ihre sprachli-

---

\* Dr. Ina Willi-Plein, Austrasse 119, CH-4051 Basel

che Form einer neuen Analyse zu unterziehen. Es ist dabei weniger an eine Analyse des Sprachmaterials als solchen gedacht; was diesbezügliche Fragen betrifft, so dürfte heute als *communis opinio*<sup>5</sup> gelten, dass der Wortschatz mit seinen Lehnwörtern sowohl aus dem Akkadischen als auch aus dem Persischen<sup>6</sup> sowie der durch die Masoreten festgehaltene Lautstand, soweit letzterer überhaupt Rückschlüsse erlaubt, darauf schliessen lassen, dass die Abfassung frühestens in persischer Zeit erfolgte. Eine weitere zeitliche Festlegung scheint allein von der Sprache her nicht möglich; insbesondere kann der Versuch, die Spätdatierung (in makk. Zeit) für das ganze Buch sprachlich zu begründen<sup>7</sup>, nicht mehr überzeugend aufrechterhalten werden. Eine Abfassung von Dan 6 in der (eher östlichen) Diaspora könnte mit guten Gründen gegenüber der Annahme der Herkunft in «Palästina» verteidigt werden<sup>8</sup>.

Wichtiger als diese Bemerkungen zum vorhandenen Sprachmaterial, dessen sich der / die Verfasser bei der Abfassung bedienen konnte(n), dürfte aber im vorliegenden Zusammenhang die Frage sein, wie dieses Material verwendet wurde. Es geht dabei, bildlich gesprochen, nicht um die Beschaffenheit des Baumaterials eines Gebäudes, sondern um seine Architektur, die allerdings von den technischen Gegebenheiten des Materials nicht unabhängig ist. Der schmale Bestand von biblisch-aramäischen Texten und die Verschiedenheit der hier vorliegenden Literatur vom sonstigen Material in «Reichsaramäisch» ist der Ausarbeitung von Regeln der Textsyntax und Stilistik nicht förderlich. Hinzu kommt die immer noch nicht gelöste Ratlosigkeit gegenüber dem Verbalsystem, v.a. dem Verhältnis von Partizip und «Perfekt» (i.F. «Afformativkonjugation» AK) zueinander, zu dessen stilistischer Analyse nur zaghafte Ansätze vorliegen<sup>9</sup>. Es dürfte darum sinnvoll sein, die Makrosyntax von Dan 6 als einer gegebenen Texteinheit zu untersuchen.

Zugrundegelegt wird der Text Dan 6,2-29. Obwohl die Kapiteleinteilung wie die masoretische Petucha sachgemäss vor 6,1 trennt und die Erzählung Dan 5 in 5,30 Ziel und Abschluss gefunden hat, ist 6,1 nicht zum Folgenden zu ziehen. Formal ergibt sich dies aus dem asyndetischen Satzanschluss von v. 2 (mit Subjektswechsel) und inhaltlich daraus, dass die Altersangabe zu «Darius, dem Meder»<sup>10</sup> ohne Funktion für die folgende Erzählung ist. 6,1 scheint demnach zum die Endgestalt des Buches strukturierenden Datengerüst<sup>11</sup> zu gehören. Dieses wird in 7,1 fortgesetzt. 6,29 dagegen kann einen Schlusssatz zur mit 6,2 beginnenden Texteinheit darstellen.

Diese der Untersuchung vorgegebene Einheit wird durch verschiedene Satzübergänge untergliedert. Es liegen asyndetische Satzanschlüsse, Anschlüsse mit Kopulaw, Verknüpfung durch *'dyn* (v. 4. 5. 6. 7. 12. 15. 19. 22) und Verknüpfung durch *b'dyn* (v. 13. 14. 16. 17. 20. 24. 26) vor. Einmal erscheint *kol-q<sup>o</sup>bēld<sup>e</sup>nā* als anaphorischer Übergang zu einem neuen Hauptsatz (v. 10), während *kol-q<sup>o</sup>bēl-dī* in v. 4. 5. 12 einen den vorangehenden Hauptsatz erklärenden nachgestellten Kausalsatz einleitet. Das bedeutet, dass nach v. 4, v. 5 und v. 12 syntaktische Zäsuren vorliegen. Auch *'dyn* und *b'dyn* können als Textgliederungselemente angesehen werden; ihr semantischer Unterschied ist noch nicht ganz klar<sup>12</sup>.

In den formal so gegliederten Handlungsablauf sind insgesamt 10 wörtliche

Reden von unterschiedlicher Länge eingefügt:

R 1: v. 6 (Sprechende sind «die Männer»)

R 2: v. 7-9 (die Männer)

R 3: v. 13aß (die Männer)

R 4: v. 13b (der König)

R 5: v. 14aß.b (die Männer)

R 6: v. 16b (die Männer)

R 7: v. 17bß (der König)

R 8: v. 21b (der König)

R 9: v. 22b-23 (Daniel)

R 10: v. 27-28 (der König).

Fünf Reden entfallen also auf Daniels Konkurrenten, vier Reden auf den König und nur eine auf Daniel selbst. Drei der zehn Reden sind längere Satzgefüge, nämlich der Vorschlag der Intriganten (R 2), die Antwort Daniels aus der Löwengrube (R 9) und das Bekenntnisedikt des Königs (R 10). Schon diese Übersicht zeigt, dass es um drei Aktanten (Männer – König – Daniel) geht, zu denen nicht Gott gehört. Weder enthält das Kapitel eine Gottesrede, noch wird innerhalb der Erzählschritte von Gottes Eingreifen berichtet. Dieses wird vielmehr nur gebrochen in Daniels Antwort an den König (R 9) mitgeteilt. Als erstes Zwischenergebnis ist also festzuhalten, dass *Gottes Handeln für den König und die Höflinge ebenso wie für die Leser der Geschichte nur indirekt aus Daniels Mund vernommen, aber nicht direkt wahrgenommen wird*<sup>13</sup>.

*Ein Blick auf die Verteilung von 'dyn und b'dyn* offenbart von v. 12 an eine bemerkenswerte Textstrukturierung: Auf 'dyn (v. 12. 15. 19. 22) folgen dreimal je zwei b'dyn (v. 13 u. 14; v. 16 u. 17; v. 24 u. 26), einmal nur eines. Es scheinen sich demnach ab v. 12 vier Abschnitte zu ergeben, die jeweils durch 'dyn + AK eingeleitet und durch b'dyn + AK (bezw. v. 20 PK<sup>14</sup>) weiter untergliedert werden, nämlich v. 12-14; v. 15-18; v. 19-21 und v. 22-28. Der dritte dieser Abschnitte (v. 19-21) weist nur *ein* unterteilendes b'dyn auf, mündet aber in die entscheidende Frage der Königs (R 8): «Daniel, du Diener des lebendigen Gottes! Dein Gott, den du beständig verehrst – konnte er dich vor den Löwen erretten?» – Diese gegenüber den anderen drei Abschnitten unvollständige Struktur des dritten Abschnitts bildet zum vierten Abschnitt hin gewissermassen einen offenen Schluss und präludiert mit dem Auslaufen in die Frage nach dem lebendigen Gott die Einmündung des vierten, vollständigen und längsten Abschnitts in das Bekenntnis des Königs zum «Gott Daniels, der der lebendige Gott» ist (v. 27), «der Daniel vor den Löwen errettet hat» (v. 28).

Der sehr regelmässige Aufbau der zweiten Hälfte der Erzählung hebt diese von der ersten Hälfte (v. 2-11) ab. Mit Recht haben die Masoreten zwischen v. 11 und 12 mit Setuma eine Zäsur<sup>15</sup> markiert. V. 10 bezieht sich mit *kol-q<sup>o</sup>bēl d<sup>e</sup>nā* zusammenfassend auf das zuvor Berichtete (*d<sup>e</sup>nā*): «Angesichts dessen unterschrieb der König Darius das Schriftstück und den Erlass». – Nun schwenkt der Erzähler in v. 11 mit vorangestelltem «und Daniel aber» auf den heimlichen Helden der Erzählung: Der verhält sich nicht anders als zuvor «angesichts dessen, dass er schon vor diesem (Berichteten) so [Gott] zu dienen pflegte» (periphrast.

*hw' ʿbēd*). Gerahmt durch die beiden *kol-qʿbēl* bildet *der Abschnitt v 10-11 das Scharnier zwischen v. 2-9 und v. 12-28*.

V. 2-9 ist nach der historischen Sachorientierung (v. 2-3) die die Umstände schildert, in denen es zum Konflikt kommen musste, durch vier *'dyn* (v. 4. 5. 6. 7), in einzelne Erzählschritte unterteilt: In v. 4 und 5 ist das *'dyn* aber nicht mit AK verbunden, sondern mit periphrast. AK von *hwy* + Partizip. In v. 5 folgt die zeitneutrale Partizipialkonstruktion, «sie konnten nichts finden», das gegen Daniel hätte verwendet werden können, und zwar, weil er zuverlässig war. Daraufhin sagen sie (v. 6: *'dyn* + Partizip – es handelt sich um eine allmähliche Erkenntnis –) in der ersten wörtlichen Rede R 1: «Wir werden für diesen Daniel keinen Vorwand finden, es sei denn, wir finden einen gegen ihn im Gesetz (*dāt*) seines Gottes» (v. 6). Diese Erkenntnis befähigt sie zur ersten Haupthandlung im Punktual der Vergangenheit (*dyn* + AK) in v. 7: Sie bestürmen den König, ein unsinniges Edikt zu erlassen, dem als solchem die seither sprichwörtlich gewordene Verbindlichkeit eines «Gesetzes der Meder und Perser» zukommt, «dass es nämlich nicht geändert werden kann» (v. 9).

Obwohl also auch zwischen v. 6 und 7 eine (ebenfalls masoretisch vermerkte) Zäsur vorliegt, ist die Exposition der Gesamterzählung erst mit v. 9 wirklich vollendet: Nun stehen sich «*dāt* seines Gottes» (v.6) und «*dāt* Mediens und Persiens» (v.9) einander ausschliesslich gegenüber. *Es geht in Dan 6 um einen Loyalitätskonflikt*, nämlich den Konflikt zwischen der Verpflichtung gegenüber der göttlichen «Verbindlichkeit» (*dāt* dürfte hier wohl *tōrā* umschreiben) und der durch den von Gott eingesetzten<sup>16</sup> Herrscher kreierte Verbindlichkeit des Staatsgesetzes.

Dass dieser Konflikt das eigentliche Thema der Erzählung ist, zeigt sich daran, dass «das Gesetz der Meder und Perser» leitmotivartig (und somit auch das Leitwort *dāt*) noch zweimal wiederholt wird (v. 13 und 16), und zwar von den Intriganten, die zudem ganz deutlich aussprechen, dass auch der König selbst, der doch der Autor des Edikts ist, diese einmal gesetzte Verbindlichkeit nicht durchbrechen kann. Wie die verzweifelte Schlaflosigkeit des Königs beweist, ist der Konflikt menschlich unlösbar. Anders als in späteren Märtyrerlegenden steuert er aber auch nicht einer gewaltsamen Lösung im Sinne einer Verherrlichung des Martyriums zu, obwohl es, wenn Daniel in die Grube geworfen wird, zunächst so aussieht. Darum ist das «Scharnier» der Erzählung in v. 10-11 so wichtig: Daniel ändert sich und sein Verhalten nicht. Weder gibt er seinen Ministerposten auf, noch unterlässt er es, wie bisher dreimal täglich nach Jerusalem<sup>17</sup> zu beten. Aber auch vor dem König gibt er weder Erklärungen ab, noch weist er auf die Unlösbarkeit des Konfliktes hin. Einzig und allein aus der Löwengrube heraus spricht Daniel, um auf die Frage des Königs nach seinem Gott zu antworten – nicht mit einer theologischen Erklärung, sondern mit dem Bericht, was sein Gott konkret unternommen hat: Er liess den Löwen den Rachen zuhalten, «da nämlich» wieder *kol-qʿbēl!*) «für mich Unschuld<sup>18</sup> befunden wurde und ich auch dir gegenüber, o König, keine Beschädigung gewirkt habe».

Durch sein Verhalten ist Daniel juristisch eindeutig beiden Loyalitäten nachgekommen: Jener gegen die göttliche Weisung durch die Fortsetzung der täglichen Gebetszeiten trotz des königlichen Verbots und jener gegenüber dem königlichen Edikt, indem er es klaglos akzeptierte und weder von seinen Feinden

noch von dem ihm wohlgesonnenen König Schonung erbat. Er respektierte also auch den sakrosankten Charakter des «Gesetzes der Meder und Perser», indem er seinerseits den gegebenen Konflikt nicht zu lösen versuchte.

Der unlösbare Konflikt konnte nur vom «lebendigen» Gott gelöst werden, indem dieser die Konsequenz der Unlösbarkeit – Daniels Tod – verhinderte, obwohl dies eigentlich als Möglichkeit gar nicht im Blick der in der Erzählung handelnden Personen stand. Diese Lösung kommt überraschend; sie ist märchenhaft einfach und einfach unwahrscheinlich. Doch auch der Inhalt des königlichen Erlasses mutet absurd an<sup>19</sup>. Wenn das Ganze dennoch nicht konstruiert wirkt, sondern, wie die bis heute lebendige Nachgeschichte zeigt, in sich die Wahrheit der Erzählung durchhält, so liegt dies daran, dass gerade die märchenhaften Motive der Löwengrube<sup>20</sup>, des den Löwenrachen zuhaltenden Engels, aber auch der Unberechenbarkeit des mächtigen Herrschers kein Eigengewicht bekommen, sondern den geschilderten Konflikt als typisch darstellen. Die historische Einbettung ihrerseits ist sozusagen gut recherchiert: Die Einteilung in Satrapien wird auch sonst einem Darius zugeschrieben<sup>21</sup>, der Hofstil ist überzeugend durchgehalten, der «gute Herrscher» macht den Konflikt glaubhaft und passt in das positive Bild des Perserreiches<sup>22</sup> und seiner bemerkenswert toleranten Innenpolitik, die die religiöse Eigenständigkeit der unterworfenen Völker respektierte. Das für die Geschichte Israels so wichtige Kyrosedikt und der durch Darius I. ermöglichte Tempelwiederaufbau dürften den abschliessenden Erlass des Königs mit seinem Bekenntnis zum Gott Daniels motiviert haben, d.h. die handlungstragenden Elemente lassen sich auf Überlieferungen der Perserzeit zurückbeziehen.

Die formale Gliederung des Kapitels erschliesst seine inhaltliche Struktur:

- I v. 2- 3 geben die historische Einbettung und Hintergrundinformation als Einführung in die persische Verwaltungsstruktur.
- v. 4- 9 führen die 3 Aktanten (Daniel – seine Konkurrenten – den König) auf diesem Hintergrund in ihrem erzählungsrelevanten Umfeld ein.
- v. 10-11 benennen das Problem der doppelten, aber zugleich widersprüchlichen Loyalität als menschlich unlösbaren Konflikt, mit dem im zweiten Teil die verschiedenen Akteure umgehen. Dabei wird erstmals (v. 9) das «Gesetz der Meder und Perser» genannt, das «nicht verändert werden kann».
- II v. 12-14 schildern den Konflikt aus der Sicht von Daniels Konkurrenten. Für sie ist er die Chance, Daniel unschädlich zu machen.
- v. 15-18 beschreiben den Konflikt in seinen Auswirkungen auf den König bis zum widerwillig erteilten Exekutionsbefehl.
- v. 19-21 führen den Konflikt aus der Sicht des Königs der Frage nach Daniels Gott zu.
- v. 22-28 führen durch die indirekte Schilderung von Gottes Handeln zur Konfliktlösung und zu dem die Frage beantwortenden Bekenntnis des Königs, das das eigentliche Ziel der Erzählung ist.

Dreimal wird «das Gesetz der Meder und Perser» genannt (v. 9. 13. 16), das erste Mal noch im ersten Teil der Erzählung; dieses Leitmotiv verklammert beide Hauptteile. Ihm entspricht das dreimalige «dein Gott» bzw. «Daniels Gott» (v. 17. 21. 27) der zweiten Hälfte des Kapitels. In v. 15-18, dem zweiten Hauptab-

schnitt der zweiten Hälfte der Erzählung, kommen beide Leitmotive vor. Damit wird klar, dass das in v. 10-11 von menschlicher Sicht her als Loyalitätskonflikt beschriebene Problem der ganzen Erzählung auf einer höheren Ebene als das Problem des Verhältnisses zwischen Gott und (nichtisraelitischer) Staatshoheit beschrieben werden kann. Indem der König selbst dieses Problem im offenen Abschnitt v. 19-21 formuliert und somit anerkennt, wird sein Bekenntnis von v. 27 f. und damit die Lösung des Problems auf der höheren Ebene ermöglicht: Der von Israels Gott eingesetzte Herrscher erkennt den seine eigene Autorität nicht gefährdenden Anspruch des Gottes Israels an. Die doppelte Loyalität der jüdischen Exulanten, vor allem jener in gehobener sozialer Stellung, ist keine zwiespältige Haltung. Beide Verbindlichkeiten sind im Perserreich miteinander vereinbar. Der Schlusssatz v. 29 hält dies fest, indem er auf den historischen Rahmen zurückführt.

Diese Struktur von Dan 6 als kunstvoll gegliederter Erzählung lässt nicht nur vermuten, dass hier ein Stück aramäischer Kunstprosa und möglicherweise der älteste Kern des Danielbuches<sup>23</sup> vorliegt, sondern erlaubt auch die geistesgeschichtliche Einordnung der Erzählung und möglicherweise auch der übrigen Legenden des Db<sup>24</sup> in die *Situation der jüdischen Diaspora*<sup>25</sup> im Perserreich. Hier dürfte zum ersten Mal in der Geschichte das fortan immer wiederkehrende Problem der Chancen einer durch den nichtjüdischen Staat gewährten relativen Toleranzpolitik und der damit zugleich verbundenen Gefahr der Assimilation entstanden sein. Wie weit kann und darf der Aufstieg in dieser Gesellschaft und die Anpassung an ihre Lebensformen gehen? Stehen sich nicht Toratreue als göttliche Verpflichtung und die Verbindlichkeit gegenüber der staatlichen Ordnung und ihren Machttägern gegenseitig im Weg? Wo ist die Grenze zu ziehen, die nicht überschritten werden darf?

Die Antwort ist hier wie auch in Dan 1 und mehr noch als in der bereits zum Märtyrerhaften sich wandelnden Legende Dan 3<sup>26</sup> der Hinweis auf die ebenso unscheinbare wie unbeirrbar Treue (v. 8 *mhymn*) des «Knechtes des lebendigen Gottes». Nur durch sein Verhalten und – auf Befragung hin – sein unprätentiöses Zeugnis kommt dieser lebendige Gott in der nichtisraelitischen, aber darum doch nicht als widergöttlich empfundenen Umwelt zu Wort, kommt sein Handeln und das, was er als «lebendiger Gott» vermag, zur Sprache und wird somit letzten Endes gerade in dieser Umwelt der ganzen Welt kundgemacht.

Historischer Haftpunkt dieser Erzählung aus der jüdischen Diaspora des Perserreiches ist die Innenpolitik und administrative Neuordnung<sup>27</sup> Darius' I. (522-486), die für Israel die Wiedererrichtung des Tempels im Anschluss an die Rückkehr der Exulanten ermöglichte. Diese Vorgänge spiegeln sich aus zeitgenössischer Sicht und Jerusalemer Perspektive in den Büchern Haggai und Sach 1-8 sowie Nachrichten im ersten Teil des Esrabuches. Während in den Büchern Esra und Neh die Situation der Rückkehrer ins Juda der Perserzeit geschildert wird, kommt in Dan 6 *das nicht zurückgekehrte Diasporajudentum* in seinem Ringen um Klärung, wie sich Einordnung in die nichtjüdische Umgebung und der soziale Aufstieg in ihr mit der Glaubenstreue zu Israels Gott und seiner Tora vereinbaren lassen, zu Wort<sup>28</sup>.

Die Erzählung ist in der Muttersprache dieser Diasporajuden, dem Reichs-

aramäischen, abgefasst. Die stilistische Durcharbeitung spricht dafür, dass Dan 6 als ganze, literarisch vorliegende Erzählung in die Endgestalt des Danielbuches übernommen<sup>29</sup> wurde oder wohl eher einen Kristallisationskern für die weitere Dan-Überlieferung gebildet hat<sup>30</sup>. Ein anderer solcher Kern sind die Legenden von den drei Männern (Dan 3) bzw. deren Verknüpfung mit Daniel in cap. 1. Auch dort geht es um eine Grenzziehung: Daniel verweigert für sich und seine Freunde den Genuss der königlichen Speise nicht aus Gründen der Kaschrut<sup>31</sup>, sondern weil das «patbag» als numinos aufgeladene Kraftnahrung des Königs galt. Daniels und seiner Freunde «Weisheit» wäre – zumindest auch – diesem Genuss zugeschrieben worden. Obwohl die Unterweisung in heidnischer Weisheit, d.h. weltlicher Wissenschaft der damaligen Zeit, als solche positiv beurteilt wird, darf über den Ursprung aller Weisheit der Menschen keine Unklarheit bestehen (Dan 2,28. 30). Die Legenden des Db setzen sich also mit der in einer toleranten nichtjüdischen Gesellschaft immer wieder aufbrechenden Frage auseinander, wie weit, modern gesprochen, die Assimilation gehen darf. Die Grenze ist immer dort zu ziehen, wo die Verwechslung von Gott und Göttern, auch wo sie scheinbar nur eine Verwechslung von Gottes Autorität und menschlichem Machtanspruch wäre, auf dem Spiel steht.

Erst nach der Ausgestaltung des vielleicht bis in die Namenswahl programmatischen Danielstoffes<sup>32</sup> in den den Anstoss zur Apokalyptik gebenden Traumerzählungen<sup>33</sup> wurde in der hellenistischen Zeit in den apokalyptischen Kapiteln das Problem allmählich verlagert – von der Loyalität im Perserreich durch das Erschrecken vor der ganz andersartigen «griechischen»<sup>34</sup> Kultur zur Auseinandersetzung mit ihr und zum Widerstand in der Bedrängnis durch die hellenistische Weltmacht und zu dessen paränetischer Verarbeitung in den letzten apokalyptischen Ergänzungen des in der Makkabäerzeit abgeschlossenen Db, wie es uns in der hebräischen Bibel vorliegt<sup>35</sup>. Diese späteren Kapitel spiegeln die palästinische bzw. jüdische Situation und die «Jerusalemer» Nachgeschichte der jüdischen, aus der östlichen Diaspora der Perserzeit stammenden Danieltradition. Zur jüdischen Redaktion gehört auch die Umsetzung ins Hebräische<sup>36</sup> bzw. die Zweisprachigkeit, der erstaunlich lange offene Kanonisierungsprozess und, nachdem die tolerante Persermacht durch die ganz andere Herrschaft des «vierten Tieres» abgelöst und somit das Problem der Verwechslung von Gott und Göttern jenem der Bewährung gegen die widergöttliche Gewalt gewichen war, die v.a. mit der Gestalt des «Menschensohnes» von Dan 7 gegebene Hoffnung auf ein neues, ohne menschliches Zutun sich anbahnendes ewiges Reich, in dem es keinen Konflikt mehr geben wird.

In dieser Erwartung wurde das Db, wie es uns vorliegt, abgeschlossen während des makkabäischen Aufbruchs und der Wiedereinweihung des Heiligtums, das durch den von Antiochos IV. Epiphanes aufgestellten «verwüstenden Greuel» (9,27; 11,31; 12,11) entweiht gewesen war. In jener Zeit der Bewährung des nachexilischen, um Jerusalem zentrierten Judentums und in den Kreisen, die nach der Bedrängnis durch den hellenistischen Gewaltherrscher den Anbruch des ewigen Gottesreiches erwarteten, dürften die Anfänge der pharisäischen Bewegung zu suchen sein, die dann in einer «conception d'unification et d'intégra-

tion»<sup>37</sup> das Judentum prägten, wie es sich seither und bis heute in der Traditionsliteratur und im lebendigen Zeugnis bewahrt hat. Seiner Würdigung galt und gilt die rastlose Arbeit des verehrten Jubilars, dem dieser Beitrag zu den Wurzeln des Danielbuches in der persischen Diaspora in Dankbarkeit und Verehrung gewidmet sei.

## ANMERKUNGEN

1. Zu den deutero- und tritokanonischen Erweiterungen vgl. die informative Übersicht bei *K. Koch*, *Das Buch Daniel*. EdF 144 (1980) Kap. 2 (S. 17-33) mit Literaturübersicht, sowie jetzt *ders.*, *Deuterokanonische Zusätze zum Danielbuch*. 2 Bde. AOAT 38 (1987), und *S. P. Jeansonne*, *The Old Greek Translations of Daniel 7-12*, in: *CBQ Monograph Series 19* (1988).
2. *K. Koch*, AOAT 38,1 S. 8 f. weist darauf hin, dass in der deutero-kanonischen Asarjaklage und in 2 Makk 7 erstmals die Idee auftauche, «dass der Tod von gewöhnlichen Menschen für die Sache der israelitischen Religion sündentilgende Wirkung an die Volksgemeinschaft.../zeitigen kann».
3. Als Ursprung sind «babylonische Tendenz Erzählungen», vielleicht sogar ein politischer Witz, zu sehen: *K. Koch*, EdF 144, S. 95.
4. Diese Beobachtung könnte literarkritisch relevant sein, s. u. Anm. 24.
5. Zum aramäischen Forschungsstand bezüglich des Db. zusammenfassend *K. Koch*, EdF 144, Kap.3 (S. 34-54) mit Lit.
6. Gute Zusammenstellungen zu den Ursprüngen der Einzelwörter bei *F. Rosenthal*, *A Grammar of Biblical Aramaic*. *Porta Linguarum Orientalium NS 5* (1961), aber natürlich auch unter den Lemmata im *aram. Teil von KBL* (Leiden 1953) 1045-1138.
7. z.B. bei *W. Baumgartner*, *Das Aramäische im Buche Daniel*. *ZAW 45* (1927) S. 81-133, der allerdings selbst nicht am Sprachbeweis festhielt.
8. «Heute neigt sich die Waage des Sprachbeweises mehr und mehr zugunsten einer Herkunft aus der östlichen Diaspora...» (*K. Koch*, EdF 144, S. 46).
9. Vgl. die Ausführungen zu den «erzählenden Tempora bei Daniel» in *H. Bauer-P. Leander*, *Grammatik des biblisch-Aramäischen* (1921) § 83b-c (S. 298 f.) und § 112 über «stilistische Besonderheiten» ebd. S. 367 f. sowie jetzt das kurze Kapitel «7 Syntax und Stil» bei *S. Segert*, *Altaramäische Grammatik...* <sup>3</sup>Leipzig 1986, S. 442-445.
10. Dieses Problem kann hier nicht aufgerollt werden, doch s.u. Anm. 21.
11. Vgl. dazu *I. Willi-Plein*, *Ursprung und Motivation der Apokalyptik im Danielbuch*. *ThZ 35* (1979) S. 265-274, bes. S. 270 ff.
12. In den Grammatiken werden sie i.a. wie Synonyme gebraucht, ebenso bei *E. Vogt* (S. J.), *Lexicon Linguae Aramaicae V. T. Documentis antiquis illustratum*. Rom 1971, S. 2: «utraque forma idem significat». Dagegen differenziert bei *Bauer-Leander*, *AG* § 68a.b (S. 252): 'dyn = «sodann», b'dyn = «sogleich». Im Erzählteil des Aḥiqar-Textes scheint ḥr die Funktion des narrativen Progresses zu haben, die im Db. (b)'dyn zukommt. Letzteres hat in Aḥiqar 127 eine finale Nuance. Wenn zwei Formen zur Verfügung stehen, verdient ihre Verteilung im Text auch dann Beachtung, wenn sie scheinbar synonym gebraucht werden.
13. Dies ist ein entscheidender Unterschied zu Dan 3 (v. 25!). Ähnlich indirekt ist in Dan 5 von Gott (nicht) die Rede.

14. Der Grund für die Verwendung des Imperfekts an dieser Stelle ist nicht klar; bei *S. Segert*, AAG § 6.6.3.3.6 (S. 379 f.) wird sie nicht behandelt. Ein an sich möglicher durativ-iterativer Sinn («er stand immer wieder auf») wird durch die Zeitangabe gehindert, die doch wohl auf handlungstragenden Punktual schliessen lässt.
15. Sie fällt, wie die Randnotiz zeigt, mit der Buchhälfte zusammen.
16. Diese Einschätzung ist nicht nur in den Datierungen ausschlaggebend – das «Königtum» des nichtisraelitischen Herrschers wird von der Eroberung Jerusalems an gezählt (dazu s.o. Anm. 11), sondern auch im Grundstock der Träume und Visionen (z.B. 2,37; 4,19) sowie im Gebet 2,21. *K. Koch*, EdF 144, S. 129 f. polemisiert mit Recht gegen die Einschätzung des nachexilischen Judentums, das er (S. 131) «Spätisraelitentum» nennen möchte, als einer Gesetzesreligion: «Steht der Kult nicht noch auf sich und weit über dem Gesetz?» – Diese rhetorische Frage ist innerhalb ihrer unausgesprochenen Implikationen sicher richtig – doch ist eben Tora nicht «Gesetz», sondern ein selbstverständlich auch den Kult umfassender Begriff, dessen Definition für die persische Zeit in bezug auf ein sich in ihr anbahnendes neues jüdisches Selbstverständnis noch aussteht (in diesen Zusammenhang gehörende Vorarbeiten zu einer Publikation über «Juda – Jude – Judentum» von *T. Willi* waren mir zugänglich). Wenn *Koch* (S. 129) gegen die Bibelwissenschaftler polemisiert, nach denen «Kult und Gesetz gar nicht auseinanderzuhalten» sind, so ist seine Polemik von einer überholten Begrifflichkeit in bezug auf das «Gesetz» her richtig, geht aber wohl an der Problematik der Verbindlichkeit von «Tora» im gesamten Lebenszusammenhang vorbei. Ein «Gesetz» kann sich allenfalls hieraus ergeben (Esra 7,10).
17. *K. Koch* (EdF 144, S. 130) bemerkt mit Recht, dass «eine entsprechende Vorschrift in der Tora» als Schrift fehle, es hier also gar nicht um Gesetzesgehorsam gehe. Natürlich geht es der Erzählung nicht darum, dass Daniel ein «Gesetz» brechen würde, wenn er auf das Gebet verzichtete, sondern darum, dass er in diesem Fall auf die Vergleichbarkeit menschlicher und göttlicher Bittadressaten, die vom Erlass suggeriert wird, einging. Der Anschein einer solchen Auswechselbarkeit wird abgewiesen, indem sie gar nicht erst positiv erwogen wird.
18. Bezeichnenderweise mit *zākūt* ein juristischer Terminus.
19. Dies unterstreicht zutreffend *A. Bentzen*, Daniel. HAT 19 (<sup>2</sup>1952) S. 55. Es geht hier um die Konstruktion eines Modellfalles, die jedenfalls voraussetzt, dass Juden im nichtjüdischen Staat führende Positionen einnehmen und sich dadurch religiöse Konflikte ergeben könnten. Dieses geistesgeschichtliche Umfeld der Gegenwart des Erzählers könnte (vgl. *A. Bentzen*, a.a.O. S. 53) von der Mitte des 5.Jh. an belegbar sein, vgl. das Buch Esra-Neh.
20. Jedenfalls als Hinrichtungsmittel, doch vgl. immerhin die Hinweise bei *K. Koch*, EdF 144, S. 112.
21. Darius I. (522-486) (vgl. *M. Görg*, Art. Darius I. D. I, NBL 1 [1990] 388 f.) führte eine administrative Neuordnung durch. Die unzutreffende Zahl der Satrapien sollte nicht das grundsätzlich zu diesem Darius als Überlieferungsfigur passende Motiv verdunkeln. Auch seine Religionspolitik und seine Bedeutung für die Geschichte Israels (Tempelbau!) legen eine Anknüpfung des Konfliktstoffes an ihn als Erzählkern nahe. Zum «Meder» wird er erst in einer späteren Redaktionsstufe, zu der die Königsdatierungen gehören und die das im Weltreichschema vorgegebene Mederreich innerhalb des Db unterbringen musste. Textliche Verankerung für Darius als Mederkönig dürfte das in Dan 6 thematisierte «Gesetz der Meder und Perser» gewesen sein. Zur Lit. zu Darius dem Meder jetzt *K. Koch*, EdF 144, 8.3.4 mit der Bibliographie S. 210-13.
22. Das ja bereits frühere biblische Zeugen – II-Jes. und Esra-Neh. prägt und sogar noch in der Vision Dan 8 vorausgesetzt ist.

23. Der Eindruck der stilistischen Eigenständigkeit legt sich auch im Vergleich mit cap. 3 nahe – beide Erzählungen sind vergleichbar, doch nicht gleichartig.
24. Also der Kapitel 5 und 3 – letzteres trotz ähnlichen Motivs deutlich anders konzipiert und erzählt als Dan 6 – und des Einleitungskapitels Dan 1.
25. und zwar ihrer östlichen Teile, wie die vorausgesetzten Lokalitäten, die verarbeiteten Traditionen und die Ausprägung des Aramäischen vermuten lassen.
26. Das dürfte auch erklären, warum Dan 3 länger für Neuinterpretationen und kreative Nachgeschichte offenblieb; möglicherweise auch dies ein Indiz seiner gegenüber Dan 6 späteren Entstehung.
27. Dazu s.o. Anm. 21.
28. Demgegenüber dürfte das «Ringens um den Wunderbeweis», wie es in der deuterokanonischen Variante zu Dan 6, dem Zusatz Dan 14 bzw. seiner von *K. Koch*, AOAT 38, rekonstruierten und bearbeiteten Urform bestimmend ist, jünger und vielleicht wirklich mit *K. Koch*, a.a.O.Bd. 1, S. 10 mit der «Proselytenmission» zu verbinden sein. *Kochs* Urteil (Bd. 2, S. 142, u. 205), dass Dan 14 überlieferungsgeschichtlich älter sei als Dan 6, überzeugt nach der hier vorgetragenen Analyse nicht.
29. Die Bewahrung stilistischer Eigentümlichkeiten auch in einem in seiner Endfassung einheitlich konzipierten Werk ist möglich; man denke – ein entlegener, aber gerade wegen des anderen Literaturverhaltens exemplarischer Vergleich – an die eigenständige Durchformung des Märchens vom «Machandelboom» innerhalb der Märchensammlung der Brüder Grimm.
30. Es wäre dann also über die Annahme eines «Kristallisierungsprozesses rings um die Gestalt eines der Exilzeit zugewiesenen Helden...» (*K. Koch*, AOAT 38,1, S. 10) hinaus auch mit einem schriftlichen Kern für den weiteren *literarischen* Vorgang bis zum Abschluss der einheitlich konzipierten Endgestalt des Db zu rechnen.
31. Vgl. die überzeugenden Darlegungen bei *K. Koch*, Daniel. BK 22,1, S. 58-64 und (S. 64) seine Beurteilung der Gründe für die Ablehnung des Patbag: «Eine Anbindung an die Person des Königs und die immanent-magischen Beeinflussungen durch die Königsmacht ist abzuweisen».
32. Vielleicht programmatisch bis in den Namen «Daniel» hinein. Könnte gar im Begriff *dāt* eine volksetymologische Beziehung zur *Wz. dyn* gehört werden?
33. Vgl. meine These zu «Ursprung und Motivation der Apokalyptik im Danielbuch» in ThZ 35 (s.o. Anm. 11).
34. Aus klassisch-philologischer Sicht makedonisch; doch Dan 8 gibt Einblick in die Empfindungen, die die Ereignisse auf der anderen, orientalischen Seite hervorriefen, von deren Warte aus das Griechentum, ganz entgegen dem uns vertrauten Bild der Antike, wohl insgesamt eher unzivilisiert und unheimlich wirkte.
35. Dass damit der Prozess des literarischen Anwachsens nicht abgeschlossen war, zeigen die nichtmasoretischen Zusätze zum Db (s.o. Anm. 1!).
36. Vielleicht im Sinne einer Scheidung zwischen der dem nichtisraelitischen Herrscher in verhüllter Form und profaner Sprache anvertrauten Offenbarung und innerisraelitischem, apokalyptischem und wohl auch esoterischem Offenbarungswissen in der Sprache des sich vollendenden Schriftenkanons.
37. *K. Hruby*, Les Pharisiens, gardiens de l'écriture. SENS 32,1/2 (1980) S. 24-30, das Zitat S. 25.