

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 51 (1995)

Artikel: Daniel und die Rabbinen : ein Beitrag zur Geschichte des alttestamentlichen Kanons
Autor: Ego, Beate
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961354>

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: 23.02.2026

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

Daniel und die Rabbinen

Ein Beitrag zur Geschichte des alttestamentlichen Kanons

Beate Ego*

"Bei den Hebräern befindet sich Daniel nicht unter den Prophetenbüchern, sondern unter jenen Büchern, die als 'Hagiographen' zusammengestellt wurden. In drei Teile ist die Schrift von ihnen aufgeteilt: in das Gesetz, die Propheten, die Hagiographen"¹ - Diese Worte aus dem Prolog des Hieronymus zum Danielbuch vermag ein Blick auf die zeitgenössischen Quellen zu bestätigen: In sämtlichen christlichen Kanonlisten, die wir kennen, wird Daniel in einer Reihe mit den Propheten Jesaja, Jeremia und Ezechiel genannt². Die rabbinische Tradition dagegen rechnet in dem für die Einteilung des Kanons geradezu klassischen Beleg im Babylonischen Talmud, Bava Batra³ das Buch Daniel zu den Schriften, den sog. *Ketuvim*, wenn es heißt: "Die Reihenfolge der Schriften: Ruth, Psalmen, Hiob, Sprüche, Qohelet, Lied der Lieder, Klagelieder, Daniel, die Esterrolle, Ezra und die Chronik". An diesem Bild hat sich bis heute nichts geändert: Während sämtliche christliche Bibelausgaben das Danielbuch den Propheten zuordnen, befindet es sich im masoretischen Text - sei es in den Handschriften, sei es in den Drucken - im letzten Kanonteil, eben den "*Ketuvim*" (Schriften). Dort steht Daniel meist nach dem Buche Ester und vor den Büchern Esra, Nehemia und der Chronik. Eine Erklärung dieses Phänomens suchte man in der Regel in den historischen Umständen der Kanonwerdung: Als das Danielbuch, das im Jahre 165

* Dr. Beate Ego, Akademische Rätin am Institutum Judaicum, Universität Tübingen, Liebermeisterstr. 12, D - 72076 Tübingen

1 "... non haberi Danihelem apud Hebraeos inter Prophetas, sed inter eos qui Agiographa conscripserunt. In tres siquidem partes omnis ab eis Scriptura divititur, in Legem, in Prophetas, in Agiographa..."; zitiert nach Biblia Sacra. Iuxta Vulgata Versionem. Adiuvantibus Bonifatio Fischer Iohanne Gribomont, H. F. D. Sparks, W. Thiele ... Stuttgart³1983, 1342.

2 Für eine Zusammenstellung des relevanten Materials vgl. E. Junod, La formation et la composition de l'Ancien Testament dans l'Église grecque des quatre premiers siècles, in: J. D. Kaestli/O. Wermelinger, Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire, Genf 1984, 105-151, hier: 135-151 (Zusammenstellung der griechischen Quellen), und O. Wermelinger, Le canon des Latins au temps de Jérôme et d'Augustin, im gleichen Aufsatzband, 152-210, hier: 197-210 (Zusammenstellung der lateinischen Quellen). Eine listenartige Übersicht bietet A. C. Sundberg, The Old Testament of the Early Church, HThSt 20, London/Cambridge, Mass. 1964-1969, Table II, 58-59. Zum Ganzen s.a. M. Hengel, Die Septuaginta als christliche Schriftensammlung und das Problem ihres Kanons, in: W. Pannenberg und Th. Schneider (Hg.), Verbindliches Zeugnis, I. Kanon - Schrift - Tradition (Dialog der Kirchen 7), 34-127, hier: 68ff. K. Koch, Is Daniel Also Among the Prophets, in: Interpretation 39, 1985, 117-130, hier: 121.

3 bBB 14b-15a

v.Chr. seine literarische Endgestalt erhielt, kanonisch wurde, war der Prophetenkanon bereits abgeschlossen und ließ somit keine Erweiterung mehr zu; das Danielbuch fand seinen Platz im letzten Teil des Kanons, bei den Schriften⁴. Als Bestätigung für diesen Sachverhalt verweist man in der Regel auf jenen Abschnitt aus Sirachs "Lob der Väter" (Sir 48,22-49,10), wo zunächst die drei großen Propheten zusammen genannt werden, denen dann die Gruppe der Dodekapropheten folgt. Diese Erklärung impliziert die Annahme, daß die rabbinisch-masoretische Tradition die ursprünglichere ist, wohingegen die christliche Überlieferung später anzusetzen ist.

Einige Indizien lassen aber vermuten, daß der Sachverhalt komplexer ist, als es uns diese Quellen auf den ersten Blick Glauben machen möchten. Belege aus der Zeit vor der Tempelzerstörung deuten nämlich darauf hin, daß Daniel auch in jüdischen Überlieferungen zu den Propheten gezählt werden konnte. So beschreibt der jüdische Historiker Josephus in seiner Schrift "Contra Apionem" den Inhalt der Heiligen Schriften mit den folgenden Worten:

Von diesen sind fünf Bücher Bücher Moses, welche die Gesetze umfassen, dazu die Überlieferung von der Entstehung des Menschen bis zum Tode Moses. Dieser Zeitraum umfaßt beinahe 3000 Jahre. Vom Tode Mose bis Artaxerxes, dem Perserkönig nach Xerxes, haben die Propheten die Ereignisse ihrer Zeit in 13 Büchern aufgeschrieben. Die restlichen vier Bücher enthalten Hymnen zu Gott und Lehrdichtungen für das menschliche Leben. (I 38ff.)

Wenn Josephus auch die einzelnen Bücher nicht namentlich aufführt - deutlich wird in jedem Fall, daß Daniel - wie aber auch Esther, Esra oder die Chronik - zu den prophetischen Büchern gehört; mit den "Hymnen zu Gott und Lehrdichtungen für das menschliche Leben" können ja nur die Psalmen, die Sprüche, Kohelet und das Hohelied gemeint sein.

Die Meinungen gehen darüber auseinander, ob Josephus mit dieser Anordnung der biblischen Bücher einer feststehenden proto-rabbinischen Tradition folgt⁵ oder ob er diese in dem hier vorliegenden Kontext selbst geschaffen hat⁶. Da die vorhin erwähnte Kanonliste aus dem Babylonischen Talmud den frühesten jüdischen Beleg für die Einteilung des Kanons überhaupt darstellt und

4 Vgl. hierfür die Belege bei K. Koch, Is Daniel Also Among the Prophets, 118.

5 So P. Katz, The Old Testament Canon in Palestine and Alexandria, in: ZNW 47, 1956, 191-217, hier: 196. K. Koch, Is Daniel Also Among the Prophets: "Because he belonged to the Pharisees, Josephus certainly refers to a canon of that group, perhaps the canon of the School of Hillel." Nach R. Meyer, Bemerkungen zum literaturgeschichtlichen Hintergrund der Kanontheorie des Josephus, in: O. Betz/K. Haacker/M. Hengel (Hg.), Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament. Otto Michel zum 70. Geburtstag gewidmet, Göttingen 1974, 285-299, hier: 298, repräsentiert diese Liste das Stadium eines noch nicht abgeschlossenen Kanons.

6 So A. Sundberg, The Old Testament of the Early Church, in: HThR 51, 1958, 205-226, hier: 210.

es keine Belege für die Zeit vor der Zerstörung des Tempels gibt⁷, ist diese Frage m.E. nicht mit letztgültiger Sicherheit zu entscheiden.

Eine gewisse Wahrscheinlichkeit spricht allerdings dafür, daß Josephus auf eine feststehende Tradition zurückgreift, da Daniel in Zitationsformeln in Texten aus der besagten Epoche tatsächlich als Prophet bezeichnet werden kann. Im Florilegium aus der Höhle 4 in Qumran⁸ heißt es:

Das ist, [...]ie es im Buche Daniels, des Propheten, geschrieben steht, daß gottlos handel[n die Gottlosen (Dan 12,10) ...⁹

Ähnlich formuliert auch Matthäus 24,15 bei der Rezeption eines Motivs aus dem Danielbuch:

Wenn ihr nun den Greuel der Verwüstung, von dem der Prophet Daniel spricht, an heiliger Stätte stehen seht ... , dann fliehe auf die Berge, wer in Juda ist¹⁰.

Da aber der Babylonische Talmud dagegen ausdrücklich betont, daß Daniel kein Prophet war¹¹, läßt sich vermuten, daß die Position des Buches Daniel in der rabbinisch-masoretischen Überlieferung nicht nur durch geschichtliche Umstände bedingt ist, sondern auch eine gewisse Deutung seines Inhalts impliziert. Zur Klärung dieser Frage sollen im folgenden rabbinische Interpretationen des Danielbuches herangezogen werden; die rabbinische Rezeption und Wertung des Danielbuches kann verdeutlichen, daß die Position dieser Schrift eine inhaltliche Wertung miteinschließt und letztlich durch ihre Auslegung bedingt ist.

7 Von der Annahme, es habe einen alexandrinischen Kanon gegeben, ist man immer mehr abgerückt; hierzu M. Hengel, *Die Septuaginta als "christliche Schriften-sammlung"*, 36, mit weiteren Literaturangaben. Vgl. aber K. Koch, *Is Daniel Also Among the Prophets*, 121, wonach der Kanon der Septuaginta auf eine jüdische Diasporatradition aus Ägypten oder Syrien zurückgreift.

8 4Q flor II, 3

9 Dies zeigt zudem, daß das Danielbuch bereits als kanonisch erachtet wird; vgl. hierzu D. Barthélemy, *L'État de la Bible juive depuis le début de notre ère jusqu'à la deuxième révolte contre Rome (131-135)* in: J. D. Kaestli/O. Wermelinger, *Le Canon de l'Ancien Testament ...*, 9-46, hier: 15.

10 Ohne den Verweis auf Daniel sind die Parallelüberlieferungen Mk 13,14 und Lk 21,14.

11 Vgl. bMeg 3a: "Ich, Daniel, allein sah diese Erscheinung, während die Männer, die bei mir waren, nichts von der Erscheinung sahen, aber ein großer Schrecken hatte sie befallen, daß sie flohen, um sich zu verbergen" (Dan 10,7) - Wer waren diese Männer? R. Jirmija, nach anderen R. Chija bar Abba, sagte: Dies waren Haggai, Zecharja und Maleachi; diese waren bedeutender als er, und er war bedeutender als diese. Diese waren bedeutender als er, da sie Propheten waren, er aber nicht ... "

Die Berechnung des Endes

Im 10. Buch seiner "Jüdischen Altertümer" schreibt Josephus über Daniel:

Die Bücher, die er [sc. Daniel] schrieb und hinterließ, können bei uns auch jetzt noch gelesen werden, und wir sind durch sie zum Glauben gekommen, daß Daniel mit Gott verkehrte. Denn er pflegte nicht nur wie die anderen Propheten die zukünftigen Dinge zu prophezeien, sondern er bestimmte auch exakt die Zeit, in welchen diese geschehen würden (10, 267).

Daniels Prophetie äußert sich danach nicht nur in seinem Wissen um die zukünftigen Ereignisse, sondern - dies ist geradezu das Spezifikum seiner Verkündigung - in seinem Wissen um den Zeitpunkt des Endes. Mit dieser letzten Aussage bezieht sich Josephus sicherlich auf die diversen Angaben zum Zeitpunkt der Erlösung, die in Daniel 7,25; 8,13f; 9,24 und 12,11f. im Kontext der Visionen Daniels genannt werden.

Für die hier vorliegende Fragestellung nach der Wertung des Danielbuches ist nun die Rezeption dieser Verse in der rabbinischen Überlieferung von Interesse. Die breite Rezeption der Daniel'schen Vier-Reiche-Lehre im Kontext der rabbinischen Literatur¹² belegt die Endzeiterwartung der Weisen aufs deutlichste. Auf dem Hintergrund der Vorstellung, daß diese Welt nur von begrenzter Dauer ist¹³, scheint die Frage nach der Dauer des jetzigen Äons nur allzu nahe zu liegen. Tatsächlich finden wir eine Anzahl von Auslegungen, die auf die "Endzeit-Passagen" des Danielbuches rekurrieren. So nimmt Bereschit Rabba¹⁴, ein amoräischer¹⁵ Text, Daniel 8,14 auf, jenen Vers, wo es heißt: "Bis zweitausenddreihundert Abende und Morgen vergangen sind; dann wird das Heiligtum wieder in den rechten Stand gesetzt werden". Die rabbinische Auslegung lautet:

R. Azarja und R. Jonatan b. Haggai im Namen R. Isaaks: Über all da, wo es Abend ist, ist es nicht Morgen, und überall da, wo es Morgen ist, ist es nicht Abend. Wenn aber der Morgen der Weltvölker zum Abend gemacht wird und der Abend Israels zum Morgen, "dann wird das Heiligtum wieder in den rechten Stand gesetzt werden".

12 Unter der Vielzahl der Überlieferungen vgl. z.B. MekhY bachodesch 9 (Horowitz/Rabin 236); MekhY Pischa 14 (Horowitz/Rabin 55f.); SifDev §320 (Finkelstein 366f); SifDev §320 (367f.); BerR 2,4 (Albeck 16f.) u.ö. Für eine Zusammenstellung verschiedener Überlieferungen s. S. Krauss, Monumenta Talmudica. Fünfter Band: Geschichte. Wien/Leipzig 1914, passim. - F. Avemarie, Esaus Hände, Jakobs Stimme. Edom als Sinnbild Roms in der frühen rabbinischen Literatur; in: R. Feldmeier/U. Heckel (Hg.), Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden (WUNT 70), Tübingen 1994, 182f.

13 Vgl. hierzu vor allem die Überlieferungen in bSan 97a-b.

14 Midrasch zu Genesis, BerR 21,1 (Albeck 198f)

15 Amoräer: Lehrer und Erklärer des Talmuds von 220 n.u.Z. an bis zu den Redaktionen der Talmudim (die Redaktion).

Interessanterweise wird dieser Vers zwar im Hinblick auf Israels Erlösung ausgelegt, die Zahlenangaben als solche scheinen jedoch überhaupt nicht zu interessieren. Statt dessen greifen die Ausleger lediglich auf die Begriffe "Abend" und "Morgen" zurück und deuten diese in eher allgemeiner, fast sprichwortartiger Weise. Der Abend symbolisiert die Zeit der Unterdrückung und Not, der Morgen die Zeit der Errettung. Der Niedergang der Völker entspricht der Erlösung Israels, die mit der Wiedereinweihung des Heiligtums einhergehen wird.

Ein ähnliches Phänomen lässt sich auch bei der Interpretation von Daniel 12,11.12 beobachten. In diesen Versen werden unterschiedliche Zeitangaben für die Erlösung gemacht, nämlich 1290 und 1335 Tage. In der Auslegung dieser Verse in Bamidbar Rabba¹⁶ heißt es:

Auch der letzte Erlöser wird sich ihnen offenbaren und sich dann wieder verbergen vor ihnen. Wie lange wird er vor ihnen verborgen sein? R. Tanchuma sagte im Namen R. Chamas im Namen R. Hoschajas: 45 Tage. Denn es ist geschrieben: "Und von der Zeit, da das tägliche Opfer abgeschafft und das Greuelbild der Verwüstung aufgestellt wird - 1290 Tage" (Dan 12,11), und es ist geschrieben: "Wohl dem, der wartet und erreicht 1335 Tage" (Dan 12,12). Welches ist der Rest? 45 Tage, an denen er verborgen sein wird vor ihnen und [nach deren Ablauf] sich ihnen wieder offenbaren wird."

Die hier vorliegende Auslegung deutet die sich widersprechenden Angaben über den Zeitpunkt des Endes im Hinblick auf ein zweimaliges Erscheinen des Erlösers. Nach dem ersten Auftreten wird dieser nämlich wieder verschwinden, um dann nach einer gewissen Frist - eben nach 45 Tagen - abermals zu erscheinen. Auffälligerweise interessiert auch bei dieser Auslegung der absolute Zeitpunkt des Endes nicht; es handelt sich vielmehr um die exegetische Lösung eines Problems, das dem Ausleger durch die Spannung zwischen den beiden divergierenden Zeitangaben aufgegeben ist.

Beide Interpretationen belegen somit im Prinzip dasselbe Phänomen: Aussagen aus dem Danielbuch über den Zeitpunkt des Endes werden zwar im Hinblick auf Israels Erlösung rezipiert; die Zeitangaben, die dem Hörer der biblischen Botschaft ja nicht ohne weiteres verständlich sind, werden in keinem der beiden Fälle näher bestimmt.

Das Wissen um das Ende ist dem Menschen verborgen

Eine Reihe von Überlieferungen wissen, daß es dem Menschen gar nicht möglich ist, das Ende näher zu bestimmen. Die Einsicht in das Geschehen am Ende der Tage wurde vielmehr sogar denen wieder entzogen, die selbst Empfänger der göttlichen Offenbarung waren. Bereschit Rabba¹⁷ erzählt:

16 Midrasch zu Numeri, BamR 11,2 (41c)

17 BerR 98,2 (Albeck 1251)

R. Judan sagte im Namen R. Eleazar bar Abinas: Der Heilige, gepriesen sei er, offenbarte die Zeit der Erlösung zwei Männern und verbarg sie wieder vor ihnen. Und das sind sie: Jakob und Daniel. Daniel - "Und du, Daniel, verbirg {diese Worte}, und versiegle [das Buch bis auf die letzte Zeit]" (Dan 12,4). Jakob - "[Und Jakob berief seine Söhne und sprach: Versammelt euch, daß ich euch verkünde,] was euch begegnen wird in künftigen Zeiten" (Gen 49,1). In diesem Augenblick aber verbarg Gott das Geheimnis, denn [anstelle die Zukunft zu offenbaren] sprach Jakob: "Ruben, du bist mein Erstgeborener" (Gen 49,3). Und Gott offenbarte es Daniel und sprach: "Und du, Daniel, verbirg diese Worte, und versiegle das Buch bis auf die letzte Zeit." (Dan 12,4).

Gerade der letzte Teil dieses Midraschs ist für den vorliegenden Zusammenhang höchst aufschlußreich: Mit einem Beleg aus dem Danielbuch selbst versucht der Darschan¹⁸ die anderen Angaben dieses Werkes über den Zeitpunkt des Endes zu marginalisieren, indem er deutlich macht, daß deren Verständnis dem Menschen bis zum Anbruch der Endzeit entzogen ist; die Angaben über den Zeitpunkt des Endes, die Daniel offenbart wurden, sind nicht für die Auslegung und den Gebrauch bestimmt; sie stellen vielmehr eine Art Geheimwissen dar, das bis zum Ende der Zeiten verborgen bleiben soll.

Nach Midrasch Tehillim¹⁹ ist das Wissen um den Zeitpunkt des Weltendes dem Menschen sogar prinzipiell verschlossen:

R. Berechja und R. Simon im Namen R. Jehoschua ben Levis sagten: Drei Zeichen habe ich (Gott) dir gegeben bezüglich des Grabes Mose, wie es heißt: "Er begrub ihn im Tal, im Lande Moab, gegenüber von Beth Pe'or (Dtn 34,6) - und schließlich "niemand kennt sein Grab bis zum heutigen Tag" (ebd). Wenn also kein Geschöpf eine Sache, von der ich dir Zeichen über Zeichen gegeben habe, ergründen kann, um wieviel mehr gilt dies für das Ende, vom dem es heißt: "Denn verborgen und versiegelt sind diese Worte bis zur Zeit des Endes" (Dan 12,9).

Weigerung, das Ende zu bestimmen

Einen Schritt weiter geht eine tannaitische²⁰ Auslegung, die das Wort von "einer Zeit, zwei Zeiten und einer halben Zeit", wie es in Dan 7,25 und 12,7 überliefert wird, auslegt. Im Babylonischen Talmud, Sanhedrin (bSan 97b) heißt es nämlich:

Es wird gelehrt: R. Natan sagte: Folgender Schriftvers durchbohrt und dringt hinab bis zum Abgrund: "Denn die Weissagung ist auf eine bestimmte Zeit, sie eilt dem Ende entgegen und trügt nicht; wenn sie sich verzögert,

18 "Ausleger", jüdischer Exeget; von Derasch, Auslegung der Bibel (die Redaktion).

19 Psalmenmidrasch, MTeh 9,2 (Buber 41a)

20 Tannaiten: Lehrer der mündlichen Lehre zur Zeit des Zweiten Tempels bis 220 n.u.Z., d.h. Lehrer der Mischna (die Redaktion).

harre darauf, denn kommen wird sie und bleibt nicht aus" (Hab 2,3). Nicht so verhält es sich, wie unsere Lehrer [meinten], die den [folgenden Vers] auslegten: "Bis zu einer Zeit, Zeiten und einer halben Zeit" ... Sondern: Das erste Königreich [der Hasmonäer] dauerte siebzig Jahre, das zweite [des Herodes] zweihundfünzig Jahre, und das Königreich des Ben Kosiba dauerte zweieinhalb Jahre. Was heißt: "sie eilt dem Ende entgegen und trügt nicht"? R. Samuel b. Nachmani erwiderte im Namen R. Jonatans: Es schwinde der Geist derjenigen, die das Ende berechnen wollen; diese sagen nämlich, sobald das von ihnen errechnete Ende herangereicht und er [d.h. der Messias] nicht gekommen ist, so komme er nicht mehr; vielmehr harre seiner; denn es heißt: "wenn sie sich verzögert, harre darauf" (Hab 2,3).

R. Natan, ein Tannait der 4. Generation, weigert sich, den Zeitpunkt des Endes festzulegen. Dan 7,25 eignet sich nämlich nicht, wie die Weisen annahmen, die Zukunft auszudeuten. Vielmehr beziehen sich diese Angaben auf Ereignisse, die bereits der Vergangenheit angehören: auf das Königreich der Hasmonäer, die Regierung des Herodes und die Herrschaft des Bar-Kochba. Die dezidierte Absage an die Meinung der Weisen belegt hier auf sehr eindrückliche Weise, daß es tatsächlich Tendenzen innerhalb des rabbinischen Judentums gab, mit Hilfe der dunklen Passagen des Danielbuchs Erkenntnisse über den Verlauf der Geschichte gewinnen zu wollen. Im Gegensatz zu den oben angeführten Midraschim ist nun Israels zukünftige Erlösung gar nicht mehr der Deuterahmen für das Verständnis der Zeitangaben des Danielbuchs. Wenn diese Worte auf Ereignisse der Vergangenheit bezogen werden, dann impliziert diese Interpretation eine deutliche Absage an jegliche Art von apokalyptischer Spekulation. Der Grund für die Ablehnung solcher Berechnungen scheint zunächst ein seelsorgerlicher zu sein. Erfolgte nämlich trotz der hochgespannten Erlösungshoffnung die Rettung für das Volk nicht, so stellte sich die verzweifelte Überzeugung ein, daß der Messias nun gar nicht mehr kommen werde. Dem hält R. Natan entgegen, an der Hoffnung für die Erlösung stets festzuhalten und auf sie zu hoffen - ohne jedoch den definitiven Zeitpunkt wissen zu wollen.

Hinter dieser Auslegung stehen sicherlich auch die Erfahrungen der Katastrophe des Jahres 70. Noch im letzten Kampf gegen Titus zeigten die Juden ihren Glauben an die Uneinnehmbarkeit der Gottesstadt. Vermutlich berief man sich dabei auf die Verheißungen der alttestamentlichen Propheten, wobei Daniel eine ganz besondere Rolle zukam. Das vierte Reich wurde auf Rom gedeutet; die Religionsnot konnte als letzte endliche Drangsal verstanden werden. Im Angriff auf das Heiligtum im 4. Kriegsjahr sah man die Erfüllung von Daniel 9,27, und am Tag der Vollendung von 70 Jahrwochen weissagte ein zelotischer Prophet, daß die Bevölkerung zum Heiligtum hinaufgehen sollte, um dort die Erlösung zu erwarten. Tatsächlich trafen die Römer bei ihrer Einnahme des Heiligtums auf ungefähr 6000 Menschen, die sich auf dem Tempelberg versammelt hatten²¹.

21 Bell 6,285. Zum Ganzen M. Hengel, Die Zeloten, 226ff. 246-251. K. Koch, Is Daniel Also Among the Prophets, 123.

Den Aspekt der enttäuschten Hoffnung bringt eine anonyme Auslegung aus dem Psalmen-Midrasch²² mit bewegenden Worten zum Ausdruck:

"Meine Augen schwinden hin, verschmachten nach deiner Verheißung, in dem sie sagen: Wann wirst du mich trösten?" (Ps 119,82). Was [meint]: "meine Augen?" Auf das, wie es heißt: "Bis zu einer Zeit, Zeiten und einer halben Zeit" (Dan 12,7). - Es sind Zeiten über Zeiten vorübergegangen, und du hast mich nicht getröstet.

Bezeichnenderweise ist es auch hier Dan 12,7, das Wort von den Zeiten, das als Schriftbeweis dient. Bereits der Rückgriff auf diesen Vers aktualisiert bei den Hörern des Midraschs das Thema von der Berechnung des Endes. Um so verblüffender dann aber erscheint die Lösung, die der Darschan, der Ausleger, an dieser Stelle vorschlägt: Die eine Zeit, die Zeiten und die halbe Zeit erfüllten sich nicht in Israels Erlösung, nein, sie sind vorbeigegangen ohne daß das Volk Trost, geschweige denn Rettung erfahren hätte!

Die Ethisierung der Endzeitberechnungen

Wenn sich die Rabbinen auch gegen Endzeitspekulationen aussprachen und sich weigerten, zum Zeitpunkt der Erlösung definitive Aussagen zu machen, so bewegte sie doch die Frage, ob man diesen Termin durch eigenes Handeln herbeiführen könne. Von dem Ringen um diese Problematik zeugt eine recht frühe Überlieferung tannatischen Ursprungs im Babylonischen Talmud, Sanhedrin (bSanh 97b):

R. Eliezer sagte: Wenn Israel Buße tut, werden sie erlöst, wie es heißt: "Kehret um ihr abtrünnigen Söhne, denn ich will eure Abtrünnigkeit heilen" (Jer 3,22). R. Jehoschua sagte zu ihm: Aber heißt es denn nicht auch: "Umsonst werdet ihr verkauft und nicht um Geld werdet ihr erlöst" (Jes 52,3). "Umsonst werdet ihr verkauft" - wegen des Götzendienstes; "und nicht um Geld werdet ihr erlöst" - nicht durch Buße und gute Werke! Da sagte R. Eliezer zu R. Jehoschua: Heisst es denn nicht auch: "Kehret um zu mir, so werde auch ich zu euch zurückkehren" (Mal 3,7). R. Jehoschua erwiderte ihm: Und heißt es nicht auch: "Denn ich bemächtige mich eurer und nehme euch, einen aus einer Stadt und zwei aus einer Familie, und bringe euch nach Zion" (Jer 3,14). Da sagte R. Eliezer zu ihm: Heißt es aber nicht auch: "Durch Umkehr und Friedfertigkeit werdet ihr gerettet werden" (Jes 30,15). R. Jehoschua antwortete R. Eliezer: Und heißt es nicht auch: "So spricht der Herr, der Erlöser Israels und sein Heiliger, zu dem unter den Menschen verachteten, den jedes Volk verschmäht, dem Knecht der Herrscher: Könige werden es sehen und Fürsten aufstehen und sich niederwerfen" (Jes 49,7). Da sagte R. Eliezer zu ihm: Heißt es nicht aber auch: "Wenn du umkehrst, Israel, {Spruch des Herrn,} kehre zu mir um" (Jer 4,1). R. Jehoschua antwortete ihm: Und heißt es nicht auch: "Da hörte ich den in Linnen gekleide-

22 MTeh 119, § 31 (Buber 249a)

ten Mann, der sich oberhalb der Wasser des Flusses befand, er erhob seine Rechte und Linke zum Himmel und schwor bei dem ewig Lebenden, dass nach einer Zeit, Zeiten und einer halben Zeit und wenn die Zerschmetterung der Macht des heiligen Volkes ein Ende hat, all dies aufhören wird usw. (Dan 12,7). Da schwieg R. Eliezer.

In diesem Streitgespräch, das aus der Gegenüberstellung verschiedener Schriftverse besteht, diskutieren die beiden Tannaiten R. Eliezer und R. Jehoschua über die Bedeutung der Buße im Hinblick auf die Erlösung Israels. R. Eliezer vertritt die Meinung, daß Israel nur dann erlöst werde, wenn es vorher Buße tue; dieser Ansicht hält R. Jehoschua mit dem Rückgriff auf die Schrift entgegen, daß der Zeitpunkt menschlichem Einfluß entzogen sei, das er von Gott festgesetzt ist.

Auch Daniel 12,7, das bekannte Wort von den Zeiten, wird von R. Jehoschua im Rahmen dieser Diskussion angeführt. Dies bestätigt aufs neue, daß dieser Vers im Kontext von Endzeitspekulationen rezipiert wurde. Für den vorliegenden Zusammenhang interessiert lediglich die Tatsache, daß nach der Aussage dieses Verses ein Zeitpunkt für Israels Erlösung festgesetzt ist. Mit der Zitation von Daniel 12,7 endet die Diskussion zwischen den beiden Rabbinen. Das Wort aus dem Danielbuch scheint eine solche Autorität gehabt zu haben, daß R. Eliezer dem nichts mehr entgegenzuhalten wußte: Der Zeitpunkt der Erlösung Israels liegt in Gottes Ratschluß allein²³.

Auf längere Sicht freilich konnte sich diese Ansicht nicht durchsetzen, denn die späteren Überlieferungen unterstreichen alle - ohne daß dies einer längeren Begründung bedürfte - die Bedeutung der Buße.²⁴ Die Aussage, daß die Buße konstitutiv für die Erlösung ist, wird geradezu zum Allgemeingut rabbinischer Theologie. So ist von R. Jose ha-Gelili, einem jüngeren Zeitgenossen der beiden Kontrahenten R. Jehoschua und R. Eliezer, folgendes Diktum überliefert: "Groß ist die Buße, denn sie bringt die Erlösung näher, wie es heißt: 'Nach Zion kommt ein Erlöser' (Jes 59,20) - und zu denen, die vom Frevel um-

23 Vgl. hierzu auch P. Schäfer, Die messianischen Hoffnungen des rabbinischen Judentums zwischen Naherwartung und religiösem Pragmatismus, in: Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums (AGJU 15), Leiden 1978, 214-243, hier: 217, der erwägt, ob dieses Ende der Diskussion auf einen Redaktor zurückzuführen ist, der die Meinung R. Jehoschuas vertritt. Dafür könnte m.E. die hier vorliegende Anordnung des Materials sprechen: Die zwischen diesen beiden Positionen vermittelnde Lösung wird nicht, wie es eigentlich zu erwarten wäre, im Anschluß an dieses Gespräch tradiert, sondern bereits davor; vgl. hierzu die nächste Anmerkung.

24 Eine Art Kompromißlösung scheint die unmittelbar vor der Diskussion von R. Jehoschua und R. Eliezer überlieferte Diskussion derselben Tradenten darzustellen: "R. Eliezer sagte: Wenn Israel Buße tut, werden sie erlöst; und wenn nicht, dann werden sie nicht erlöst. Da entgegnete ihm R. Jehoschua: Wenn sie nun keine Buße tun, werden sie dann nicht erlöst? Vielmehr: Der Heilige, gepriesen sei er, lässt einen König gegen sie aufstehen, dessen Verordnungen schwer sind wie die Hamans, so daß Israel [notgedrungen] Buße tut, und er sie somit zum Guten bringt". Die Buße ist also in jedem Falle für die Erlösung notwendig, nach der Meinung von R. Jehoschua bewirkt Gott aber gegebenenfalls die Umkehr des Volkes.

kehren in Jakob (ebd)" (bYom 86b). Berühmt ist die Erzählung vom kranken Messias Israels vor den Toren Roms, die im Babylonischen Talmud, Sanhedrin (bSan 98) überliefert wird. Danach schickte der Prophet Elia R. Schimon ben Jochai nach Rom, um dort den am Tore sitzenden mit Wunden und Schwären bedeckten Messias Israels nach dem Tage seines Erscheinens zu fragen. Als Antwort erhält er die Auskunft, daß der Messias bereits "heute" käme.

Darauf kehrte er [sc. R. Jehoschua ben Levi] zu Elia zurück. Dieser sagte zu ihm: Was hat er dir gesagt? - Er antwortete: Friede sei mit dir, Sohn Levis. Darauf Elia: Damit hat er dir und deinem Vater [das Leben] der zukünftigen Welt verheißen. - Belogen hat er mich, denn er sagte zu mir: Heute werde ich kommen, aber er ist nicht gekommen. [Darauf Elia:] Er hat es so gemeint: "Heute, wenn ihr auf meine Stimme hört" (Ps 95,7).

Die Antwort des kranken Messias führt den Glauben an einen objektiven und definitiv feststehenden Erlösungstermin geradezu ad absurdum. Da jeder Tag dieses "Heute" sein kann, kann die Ankunft des Messias, die Erlösung Israels, jeden Tag geschehen; jeder Tag kann dieses "Heute" sein - vorausgesetzt, daß Israel umkehrt und Buße tut. Entscheidend für die rabbinische Sicht der Dinge ist das menschliche Handeln; durch diesen Ansatz aber wird das Konzept eines Geschichtsdeterminismus, nach dem der Zeitpunkt der Erlösung eine objektive, feststehende Größe ist, obsolet.

Die rabbinische Zurückhaltung bei der Auslegung der "Endzeitverse" aus dem Danielbuch scheint somit keinesweg zufällig zu sein. Vielmehr kann angenommen werden, daß es sich hier - ähnlich wie bei der Überlieferung vom Thronwagen Gottes in Ezechiel 1²⁵ - um eine Art Tabu-Thema gehandelt hat. Eine tannaitische Aussage, die Chijja bar Abba zugeschrieben und im Babylonischen Talmud, Megillah (bMeg 3a) überliefert wird, lautet dementsprechend:

Das Targum zu den Propheten [verfaßte] Jonatan b. Uzziel. Er wollte noch das Targum zu den Hagiographen veröffentlichen. Da ging eine Himmelsstimme aus und sprach: Genug für dich! Aus welchem Grund? Weil darin der Endtermin für den Messias enthalten ist.

R. Jose b. Chalafta, der ungefähr in der Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts lebte, erklärt schließlich - wenn wir der Überlieferung in Derech Eretz Rabba²⁶ (DER 11) glauben dürfen:

Wer das Ende bestimmt, hat keinen Anteil an der kommenden Welt.

Die rabbinischen Texte setzen sich mit Endzeitspekulationen auseinander, die an Verse wie an das Wort von den "Zeiten" in Dan 12,7 anknüpfen konnten. Wer die Träger solcher Überlieferungen waren, wird in den rabbinischen Texten

25 Hierzu D. Halperin, The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision, TSAJ 16, Tübingen 1988.

26 Ein ausserkanonischer Talmudtraktat, in heutigen Ausgaben am Ende der vierten Ordnung, Nesikin, abgedruckt (die Redaktion).

nicht genannt - in jedem Falle bezeugen diese jedoch eine ganz deutliche und dezidierte Zurückdrängung solcher Interpretationen. Man konnte im Zusammenhang mit diesen Schriftversen einerseits zwar ganz allgemein von Israels Erlösung sprechen, eine Deutung der Zeitangaben jedoch erfolgte mit keinem Wort. Eine andere Möglichkeit, solche Passagen gleichsam außer Kraft zu setzen, bestand andererseits darin, darauf hinzuweisen, daß selbst Daniel dieses Wissen wieder entzogen wurde - um wieviel weniger ist es dann dem gewöhnlichen Menschen möglich, ihren Sinn zu ergründen! Schließlich konnten diese Passagen aber auch in einem ganz anderen hermeneutischen Kontext verstanden werden - nämlich als Aussagen über bereits Geschehenes. Die "Zeit, die Zeiten und die halbe Zeit" sind entweder auf vergangene geschichtliche Ereignisse wie verschiedene Regierungen oder aber - und damit wird das Ganze noch drastischer - auf Termine, für die Israel eigentlich die Erlösung erhoffte, diese aber nicht eintrat, auszulegen.

Freilich - diese Umstände vermögen die rabbinische Zurückhaltung im Umgang mit bestimmten Abschnitten des Danielbuchs verständlich machen - die Position des Werkes innerhalb des Kanons ist damit noch nicht hinreichend erklärt.

Denn auch in den Schriften des Neuen Testaments finden sich Passagen, die sich dezidiert gegen eine Berechnung und Festlegung des Endes aussprechen. So heißt es in Markus 13,32f. über die Wiederkunft des Menschensohnes: "Jenen Tag aber oder die Stunde kennt niemand, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, sondern nur der Vater. Gebt acht! Wachet! Denn ihr wißt nicht, wann der Augenblick da ist!" In Apostelgeschichte 1,6f. im Rahmen der Erzählung von der Himmelfahrt Christi, heißt es: "Die Versammelten fragen ihn nun: "Herr, wirst du in dieser Zeit das Reich für Israel wieder aufrichten? Er antwortete ihnen: Nicht euch kommt es zu, Zeit und Stunde zu wissen, die der Vater in der ihm eigenen Vollmacht festgesetzt hat"²⁷.

Daß für die frühe Kirche die Zugehörigkeit des Danielbuchs zum Prophetenkanon fraglos war, ist einem anderen Motiv zu verdanken, der Vorstellung vom Menschensohn²⁸. Von allen Versen des Danielbuchs wird der Abschnitt, in dem diese Gestalt genannt wird - Daniel 7,13f. - am häufigsten rezipiert²⁹. Wenn sich in Christus die alttestamentlichen Weissagungen und Verheißungen aber erfüllen, so ist für die Kirche die Einordnung des Danielbuchs in den Prophetenkanon nur naheliegend.

27 Vgl. zum ganzen W. Grimm, Jesus und das Danielbuch. Band 1: Jesu Einspruch gegen das Offenbarungssystem Daniels (Mt 11,25-27; Lk 17,20-21), ANTI 6/1, Frankfurt 1984.

28 Vgl. Mk 14,61; Mt 19,28; ferner s. Apg 7,55; Apk 3,21; 20,4.

29 Nach der Vision von den vier Tieren in Dan 7,1-8 wird ein himmlisches Tribunal geschildert: Throne werden aufgestellt; ein "Hochbetagter" nimmt auf einem Thron aus Feuerflammen Platz, das Gericht wird gehalten und das vierte Tier, das eiserne, wird getötet. Erst im Anschluß an diese Verurteilung erscheint jene besagte Figur, "eine Gestalt wie ein Menschensohn", die "auf den Wolken des Himmels" kommt

In der rabbinischen Überlieferung aber wird auch dieses Motiv zurückgedrängt. Zu den frühen Texten, die diese biblische Überlieferung auslegen, gehört der Babylonische Talmud, Chagiga (bChag 14a)³⁰:

Ein Abschnitt sagt: "Sein Thron war aus feurigen Flammen" (Dan 7,9); und ein anderer Abschnitt sagt: "bis daß Throne aufgestellt waren; und einer, der uralt war, setzte sich" (Dan 7,9) - Dies ist kein Widerspruch, ein Thron für ihn, und einer für David, das ist die Ansicht von R. Aqiva. Da sagte R. Jose ha-Gelili zu ihm: Aqiva, wie lange willst du die göttliche Gegenwart entweihen? Vielmehr: einer für die Gerechtigkeit und einer für die Gnade. Nahm er diese Erklärung von ihm an? Komm und höre: Einer für die Gerechtigkeit und einer für die Gnade.

Der exegetische Ausgangspunkt dieses Midraschs ist die pluralische Verwendung des Terminus *Thron* in Daniel 7,9. Für wen sollen diese Throne bestimmt sein? Für die Engel sicherlich nicht, denn das Sitzen als herrschaftliche Geste schlechthin ist Gott zunächst allein vorbehalten; die Engel dagegen müssen stehen³¹.

Die Antwort R. Aqivas geht davon aus, daß die Lösung dieses Problems aufgrund des unmittelbaren Kontextes dieser Schriftstelle erfolgen kann. Der Menschensohn nämlich, der in V.13f. erwartet wird, ist es, für den der freie

und Zutritt zum göttlichen Gerichtshof erhält. Der Menschensohn stellt in dem hier vorliegenden Kontext zunächst die siegreiche Partei im Rechtsstreit dar. Während seine Feinde der Strafe und Vernichtung anheimfallen, wird ihm Herrschaft und Ehre zuteil (Dan 7,14). Bereits in der Septuaginta zeigt sich die Tendenz, diese Passage in messianischem Sinne auszulegen. Während es im aramäischen Text des Danielbuches lediglich heißt, daß einer wie ein Menschensohn auf dem Wolken des Himmels kam, ergänzt die Septuaginta die Worte: "und wie ein Hochbetagter war er zu gegen". Der Menschensohn erhält somit denselben Titel wie Gott und wird damit an diese Gestalt angeglichen, die hier in der Funktion eines Richters erscheint (hierzu M. Hengel, "Setze dich zu meiner Rechten!" Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110, in: M. Philonenko (Hg.), *Le Trône de Dieu*, Tübingen 1993, 108-194, hier: 159. Zur vorchristlichen Rezeption des messianischen Menschensohnes vgl. die Bilderreden des Äthiopischen Henochbuches 37-71 (spez. 46,1ff.), die wohl im 1. Jh. v. Chr. entstanden sein dürften. Einen indirekten Beleg für die messianische Rezeption von Dan 7 in Kreisen des Frühjudentums findet sich auch im 32. Kapitel von Justins Dialog mit dem Juden Tryphon. Dort heißt es nämlich: "Da ich in meiner Rede einhielt, nahm Tryphon das Wort: 'Mein Herr, die erwähnten Schriften [Rückbezug auf das vorhergehende Kapitel 31, wo die Vier-Reiche-Lehre entfaltet wurde] und ähnliche veranlassen uns, daß wir den, der als Mensch von dem Hochbetagten die ewige Herrschaft erhält, in Herrlichkeit und Größe erwarten. Dieser euer sogenannter Christus aber ist ohne Ehre und Herrlichkeit gewesen...'".

30 Vgl. auch die entsprechende Parallele bSan 38b.

31 Vgl. auch die Auslegungen zu Ez 1,7, wonach die Engel gar keine Gelenke haben. In diesem Kontext steht auch die Erzählung von der Bestrafung Metatrons in bHag 15a.

Thronsessel bestimmt sein soll. Die Nennung Davids impliziert eine messianische Deutung dieser Gestalt. Diesem Vorschlag widerspricht R. Jose ha-Gelili energisch. Wenn er Aqiva vorwirft, die Schechina zu entweihen, dann befürchtet er, daß diese Lösung das Theologumenon von der Einheit Gottes verletzen könnte. Der Menschensohn an der Seite Gottes könnte so als Hinweis auf eine weitere Macht, die neben der göttlichen steht, verstanden werden. Daß dieser Vers in der Auseinandersetzung mit den Minim, den Häretikern, eine gewisse Rolle spielte, zeigt der unmittelbare Kontext der Parallelüberlieferung, Babylonischer Talmud, Sanhedrin (bSan 38b). In einer amoräischen Überlieferung wird Daniel 7,9 als einer der Schriftbeweise angeführt, die den Minim als Einwand gegen die Einheit Gottes verwenden³². R. Jose schlägt so vor, die Mehrzahl der hier genannten Throne im Hinblick auf die verschiedenen Aspekte von Gottes einem Wesen deuten: als *middat ha-rachamim*, die göttliche Barmherzigkeit, und als *middat ha-din*, die göttliche Gerechtigkeit³³. Je nach der Art seines Richtens sitzt Gott auf dem Thron der Gnade oder auf dem Thron des Gerichts; an der Seite Gottes sitzt der Menschensohn auf jeden Fall nicht.

Dieses Zurückdrängen der Gestalt des Menschensohns erklärt auch den eigenartigen Ausdruck *Bar Nifle*, wie er im Babylonischen Talmud, Sanhedrin (bSan 96b) erscheint:

R. Nachman sagte zu R. Isaak: Hast du gehört, wann der Bar Nifle kommen wird? Da sprach dieser zu ihm: Wer ist der Bar Nifle? Er antwortete: Der Messias. - Nennst du den Messias bar Nifle? Er antwortete: Ja, denn es ist geschrieben: "In jenen Tagen will ich die zerfallene Hütte des Hauses David wieder aufrichten" (Am 9,11).

Man hat viel um diesen eigenartigen Ausdruck gerätselt: Der Schriftvers, der diesen Namen begründen soll, scheint nur wenig zu überzeugen. Es vermag kaum einzuleuchten, warum gerade das Partizip *nofelet* (heruntergestürzt, zerfallen), das doch die Hütte Davids in der Zeit der Not und Unterdrückung charakterisieren soll, mit dem eschatologischen Heilsbringer verbunden wird. Man kann daher annehmen, daß diese Verknüpfung zwischen dem Namen des Messias und dem entsprechenden Schriftzitat sekundär ist. Andere Erklärungen für den Namen des Messias wurden vorgeschlagen: So versuchte man den Ausdruck *Nifle* mit dem hebräischen *Nafil* - Riese - aus Genesis 6,4 in Verbindung zu bringen; aber auch dieser Bezug scheint nicht weniger konstruiert wie die die Verbindung mit Amos 9,11. Auch eine Ableitung von *Nefel* (Abfall, Aussaat)³⁴ wurde - so der Jerusalemer Gelehrte E. Urbach - vorgeschlagen, wodurch eine

32 Zum Ganzen siehe die Monographie von A. F. Segal, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Responses about Christianity and Gnosticism*, SJLA 25, Leiden 1977.

33 Zu diesem Theologumenon vgl. E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1979, Bd. 1, 457. A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, Bd. I: *The Names and Attributes of God*, London 1927, 43-49.181-208.

34 Im Sinne des griechischen *ektrôma* - Fehlgeburt, Mißgeburt.

Kritik an der Messiasvorstellung überhaupt zum Ausdruck gebracht werden soll.

Die größte Wahrscheinlichkeit aber - und damit komme ich zur Auslegung des Danielbuches zurück - enthält ein Vorschlag, den bereits J. Levy³⁵ in seinem Wörterbuch unterbreitete: Hinter dem Ausdruck *nifle* verbirgt sich das griech. *nefelē* - Wolke; der *Bar Nifle* ist der Wolkensohn, also jene Gestalt, die in Daniel 7,13 erscheint und der Macht und Herrlichkeit verliehen wird. Diese Deutung wird durch den gängigen rabbinischen Sprachgebrauch gestützt: Der aramäische Ausdruck *bar nasch* oder *bar enosch* meint ganz allgemein "Mensch" und hat keine spezifisch eschatologische Komponente³⁶. Zur Bezeichnung des Messias fungiert im rabbinischen Sprachgebrauch vielmehr der Ausdruck: der Wolkige oder der Wolkensohn³⁷. Allerdings sind es erst die amoräischen Lehrer, die diesen Begriff wieder unbefangen in ihren Auslegungen verwenden - in den tannaitischen Texten spielt er keine Rolle.

Neben den theologisch-dogmatischen Bedenken, die gegen die Vorstellung vom messianischen Menschensohn erhoben werden können, lassen sich für die Zurückweisung dieser Gestalt sowie für die "Umdeutung" der "Endzeitetermine" sowohl historische als auch anthropologische Gründe anführen. Nach der Katastrophe des Jahres 70 war man im Hinblick auf apokalyptische Traditionen sehr vorsichtig und zurückhaltend geworden - zu groß waren die Enttäuschungen

35 So auch G. Dalman, Aramäisch-Hebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch, Hildesheim 1927 (Nachdruck der Ausgabe Göttingen 1938), 274.

36 Vgl. hierzu M. Black, An Aramaic Approach to the Gospel and Acts, Oxford 1967; bzw. die deutsche Übersetzung dieses Werkes: Die Muttersprache Jesu: das Aramäische der Evangelien und der Apostelgeschichte (Beiträge zur Wissenschaft des Alten und des Neuen Testaments) Anhang; Der Gebrauch von *bar nasch*/*bar nascha* im Jüdisch-Aramäischen, von G. Vermes.

37 Vgl. TanB toledot §20 (70b): "Es ist geschrieben: 'Ein Wallfahrtslied. Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen; woher wird mir Hilfe kommen?' (Ps 121,1) Und es ist geschrieben: 'Wer bist du, großer Berg? Vor Serubbabel' (Sach 4,7). Was [bedeutet:] 'Wer bist du, großer Berg'? Das ist der König Messias. Und warum nennt man ihn 'großer Berg'? Weil er größer ist als die Väter [Abraham, Mose und die Dienstengel] ... Von wem stammt er ab? Von Serubbabel, und Serubbabel von David, wie es heißt: [Es folgt das Zitat 1 Chr 3,10-24]. Und bis hier hebt es dir die Schrift besonders hervor. Wer ist '*Anani*? Das ist der König Messias, wie es heißt: 'Ich schaute mit den Nachtgesichten, und siehe mit den Wolken des Himmels usw.' (Dan 7,13)." Entsprechend formuliert auch Targum zu 1 Chr 3,24: "'*Anani* - das ist der König, der Messias, der sich offenbaren wird.' Beide Auslegungen implizieren eine Verbindung von Dan 7,13 mit der Davidsweissagung. Mit '*Anani*, von dem man im übrigen ansonsten in der Schrift nichts mehr hört, schließt der Davidische Stammbaum; somit ist er der letzte Sproß aus dem Geschlechte Davids. Sein Name, wörtlich: "der Wolkige", abgeleitet von '*anan* - die Wolke, wird als eine Anspielung auf die in Dan 7,13 genannten '*ananej schemajja* - die Himmelswolken verstanden; der letzte aus Davids Geschlecht kann gar niemand anders sein als Israels Erlöser. Zur messianischen Rezeption von Dan 7,13 s.a. MTeh 21,5 (90a); BamR 13 (170b); AgBer 14 (14a); AgBer 23 (20a).

und Verluste, die mit diesen Weissagungen verbunden waren.³⁸ Das rabbinische Judentum stellte im Gegenzug zu dieser historischen Erfahrung die konstitutive Bedeutung der Buße für die Erlösung des Volkes in den Vordergrund. Damit richtet es sich zum einen gegen zelotische Tendenzen, die das Ende blutig und mit Gewalt herbeizwingen wollten; zum anderen unterstreicht diese Position die Bedeutung der göttlichen Gebote und ihrer Erfüllung. Ein Ausspruch des Amoräers Rav faßt diese verschiedenen Aspekte ganz pointiert zusammen: "Alle [Angaben über das] Ende sind bereits vorüber; die Sache ist nur von der Buße und den guten Werken abhängig" (bSan 97b).

Die rabbinische Zurückweisung des Menschensohnmotivs und der Endzeitberechnungen, für die das Danielbuch die exegetische Grundlage bildet, können als Hinweise darauf verstanden werden, daß die Position dieser Schrift im rabbinisch-masoretischen Kanon auch inhaltlich bedingt ist und in gewisser Weise der rabbinischen Rezeption dieses Werkes entspricht. Da die Rabbinen bestimmte von der frühjüdischen Tradition vorgegebene Auslegungen des Danielbuches als problematisch empfanden und diesen widersprachen, wiesen sie das Danielbuch in einen Rahmen, der andere Aspekte dieses Werkes hervorhebt: Steht das Buch nämlich bei den Schriften, so erfolgt bereits auf Grund dieses Kontexts eine ganz andere Schwerpunktsetzung; der Akzent wird auf den Daniel der Diasporageschichten und damit auf die lehrhaften, didaktischen Elemente dieses Werkes gelegt³⁹: Daniel ist der fromme, vorbildliche gesetzestreue Judäer, der am Hofe Nebukadnezars Wunder vollbringt und Zeugnis für seinen Gott ablegt. Als Zentrum des Danielbuches erscheinen so nicht die Prophetie und deren Erfüllung, sondern die Erzählungen, die zu einem gottgefälligen Leben anleiten wollen.

38 Zu den Messiasprätendenden vgl. M. Hengel, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.* (AGJU 1), Leiden/Köln 1976, 296ff; s. a. 243ff.

39 Vgl. K. Koch, *Is Daniel Also Among the Prophets*, 130: "Removing Daniel from the prophetic corpus and placing it among the narratives of late exilic and early post-exilic times ... shifted the accent from eschatology to pedagogics."