

REICH GOTTES UND GESETZ IM DANIELBUCH UND IM WERDENDEN JUDENTUM

I

Geht es nach dem Neuen Testament, verbinden sich mit den beiden Begriffen Reich Gottes und Gesetz zwei vollkommen verschiedene Welten, die kaum wirkliche Berührungspunkte haben. Von ersterem kündigt der Jesus der Evangelien ohne oder aber gegen das zweite, das zweite wiederum ist ohne das erste Gegenstand der theologischen Polemik bei Paulus. Das Reich Gottes in den Evangelien steht für die von Jesus von Nazareth verkündigte, mit dem gekreuzigten und auferstandenen Christus in Zukunft vollendete Selbstdurchsetzung des gerechten Gottes, das Gesetz bei Paulus ebenso wie die pharisäische Schriftgelehrte »Überlieferung« in den Evangelien für die Durchsetzung des selbstgerechten Menschen. Im einzelnen liegen die Dinge natürlich sehr viel komplizierter, zeugen etwa in den Evangelien auch »das Gesetz und die Propheten« vom Gottesreich und ist bei Paulus das Gesetz auch heilig, gerecht und gut, doch geht die Grundtendenz in die andere Richtung. Im Danielbuch ist von beidem die Rede, vom einen mehr, vom anderen etwas weniger. Wie es scheint und auch oft genug so gesehen wird¹, repräsentieren Reich Gottes und Gesetz hier also (noch) keine gegensätzlichen Positionen, sondern gehören zusammen. Wie aber sieht dieser Zusammenhang aus?

In der Danielforschung² gehen die Meinungen auseinander. Dabei sind zwei Ebenen der Argumentation zu unterscheiden: einerseits geht es um die Stellung des Danielbuchs im Rahmen der nachexilischen Theologiegeschichte, andererseits um die Analyse des Buches selbst.

1. Z. B. von U. KELLERMANN, *Messias und Gesetz* (BSt, 61), Neukirchen-Vluyn, 1971, p. 116: »Gottesherrschaft und Gesetz bilden die Leitmotive der chasidischen *Apokalypsen-sammlung* des Danielbuchs.« Vgl. auch O. CAMPONOVO, *Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften* (OBO, 58), Freiburg (CH) / Göttingen, 1984, p. 117ff.437; ihm folgt jüngst N. LOHFINK, *Der Begriff des Gottesreichs vom Alten Testament her gesehen*, in J. SCHREINER (Hg.), *Unterwegs zur Kirche* (QD, 110), Freiburg/Basel/Wien, 1987, 33-86, p. 77ff.81ff. Vgl. ferner E. ZENGER, *Art. Herrschaft Gottes / Reich Gottes II. Altes Testament*, in *TRE* 15 (1986) 176-189, p. 187f.; E. HAAG, *Gottes Herrschaft und Reich im Alten Testament*, in *IThZ* 15 (1986) 97-109, p. 106.108f. und im Blick aufs Gesetz M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus* (WUNT, 10), Tübingen, ²1973, p. 325f., für den weiteren Horizont *ibid.*, p. 532ff.557ff. sowie schon W. BOUSSET / H. GRESSMANN, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (HNT, 21), Tübingen, ³1926, 124f.

2. Ausführliche Berichte von W. BAUMGARTNER, *Ein Vierteljahrhundert Danielforschung*, in *ThR* NF 11 (1939) 59-83.125-144.201-228; K. KOCH, *Das Buch Daniel* (EdF, 144), Darmstadt, 1980.

Zum ersten: Das geschlossene Bild vom Zusammenhang der beiden fraglichen Themen basiert auf der Annahme der literarischen Einheitlichkeit des Buches, wie sie in der älteren Forschung etwa von Bleek, von Gall und besonders Rowley verteidigt wurde³ und in neuerer Zeit nicht nur von fundamentalistischer Seite her⁴, sondern ebenso von prominenten kritischen Kommentaren wie Bentzen, Porteous, Plöger oder Delcor vertreten wird⁵, wobei für letztere im Unterschied zu den Evangelikalen die Entstehung im 2. Jh. v.Chr. natürlich feststeht. Strittig ist auf dieser Grundlage nicht die Verbindung von Reich Gottes und Gesetz an sich, sondern die Frage, welches der beiden Themen konzeptionell im Mittelpunkt steht⁶. Die Unterschiede verbinden sich exemplarisch mit den beiden Namen Julius Wellhausen auf der einen und Otto Plöger auf der anderen Seite.

Seit Wellhausen und der maßgeblich von ihm begründeten Sicht der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte gehört das Danielbuch ins Judentum und also in den Strom der nachexilischen Gesetzesreligion, ja mehr noch in die Phase seiner »letzten Versteifung«, aus der dann recht unmittelbar der »Rabbinismus« und der »Pharisaismus« hervorgegangen sei⁷. Im Zentrum der eschatologischen Erwartung steht der Begriff des »Reichs«, und zwar als strikter Gegensatz von gegenwärtigem Weltreich und zukünftigem Gottesreich. Doch: »Die Frommen handeln nicht auf das Reich, sondern in dem Reich, d.h. nach den in ihm gültigen Gesetzen«⁸. So ist die Erwartung des Gottesreichs Horizont und

3. F. BLEEK, *Über Verfasser und Zweck des Buches Daniel*, in *Theologische Zeitschrift Berlin* 3 (1822) 171-294; A. FRH. VON GALL, *Die Einheitlichkeit des Buches Daniel*, Gießen, 1895; H. H. ROWLEY, *The Unity of the Book of Daniel*, in *HUCA* 23/1 (1950/51) 233-273 (= DERS., *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*, London, 1952, 235-268 = ²1965, 247-280).

4. Repräsentativ ist der Sammelband *Symposium on Daniel*, hg. von F. B. HOLBROOK (Daniel and Revelation Committee Series 2), Washington, 1986. Bes. zur Frage der Einheitlichkeit A. J. FERCH, *The Book of Daniel and the »Maccabean Thesis«*, in *AUSS* 21 (1983) 129-141.

5. A. BENTZEN, *Daniel* (HAT, I/19), Tübingen, ²1952; N. W. PORTEOUS, *Das Danielbuch* (ATD, 23), Göttingen 1962 = ²1968, mit Nachtrag zur neueren Forschung ³1978 = ⁴1985; O. PLÖGER, *Das Buch Daniel* (KAT, XVIII), Gütersloh, 1965; M. DELCOR, *Le livre de Daniel* (SBI), Paris, 1971.

6. Vgl. zu dieser Diskussion KOCH (s.o. Anm. 2), p. 12f.127ff.158ff., bes. 161f.; ferner M. LIMBECK, *Die Ordnungen des Heils. Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Frühjudentums* (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament), Düsseldorf, 1971, p. 11-28.

7. J. WELLHAUSEN, *Israelitisch-jüdische Religion* (1905), wiederabgedruckt in: DERS., *Grundrisse zum Alten Testament*, hg. von R. SMEND (TB, 27), München, 1965, 65-109, p. 108f. Vgl. DERS., *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin, ¹1914, p. 241f.275ff., bes. 286f.; DERS., *Die Pharisäer und die Sadducäer* (1874; ²1924) Nachdruck Göttingen, ³1967, p. 21f.23f.; DERS., *Zur apokalyptischen Literatur*, in DERS., *Skizzen und Vorarbeiten* 6, Berlin, 1899, 215-249.

8. *Pharisäer*, p. 24; vgl. *ibid.*, p. 21f.: »Die Triebkraft, die hiebei wirkt, ist der theokratische Grundgedanke: der Herr ist König. Man thut, was er befohlen hat; was daraus wird, ist seine Sache.«

Antrieb, eigentlicher Grund zum Gesetzesgehorsam, der in der bestehenden »Theokratie«⁹ schon erfüllt, was im kommenden Gottesreich gilt. Man wird Wellhausen also schwerlich vorwerfen können, er habe die Eschatologie (und Apokalyptik) unterschlagen oder an den Rand gedrängt. Im Gegenteil: Sie gilt ihm gerade als das wesentliche Kennzeichen der späten, asidäisch-pharisäischen Ausprägung der jüdischen Gesetzestheologie im Unterschied zu den makkabäischen Kämpfern, aus denen der mittlerweile hellenistisch angepaßte, hasmonäisch-sadduzäische Priesteradel und die zelotischen Aktivisten wurden, und weist für ihn gar über das Judentum hinaus auf das »prophetische« Evangelium¹⁰ und eine »christliche Universalhistorie«¹¹. Daß Wellhausen die Eschatologie (übrigens seit dem Exil, von Ezechiel angefangen) gleichwohl in den Hauptstrom der nachexilischen, von Esra begründeten »theokratischen« Gesetzesreligion einordnet, hätte – man mag von der ganzen Konstruktion und ihren Werturteilen halten, was man will – ihre historische Bedeutung eigentlich nicht schmälern, sondern, wie dann die Werke von Volz und Bousset/Greßmann zeigen, eher heben sollen¹².

9. Zu ihr vgl. J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, 1905, p. 409ff.; DERS., *Pharisäer*, p. 12ff. und noch einmal *ibid.*, p. 24: »Die Theokratie, d.h. die israelitische Gemeinde, und das Reich Gottes fallen auseinander, für letzteres ist die Weltherrschaft charakteristisch. Sie stehen aber auch wiederum in Zusammenhang ...«, nämlich, wie gerade vorhin (Anm. 8) zitiert, im Halten des gemeinsamen Gesetzes.

10. Vgl. *Zur apokalyptischen Literatur*, p. 231 im Blick auf spätere Apokalypsen (syrBar, 4.Esr) und ihren Unterschied zu Daniel: »Wir dürfen die Erhebung der Hoffnung in das Individuelle und Transcendente wol als eine Vergeistigung bezeichnen. Wie die Eschatologie überhaupt das innerste Wesen des Judentums offenbart, so entspricht auch die Vergeistigung der Eschatologie der Vergeistigung des Judentums selber, deren Konsequenz das Evangelium ist.« Und *Pharisäer*, p. 21 zum Verhältnis Neues Testament und Pharisäer: »Man darf nun aber nicht vergessen, dass die Gegensätze artverwandt sind. «Trachtet vor Allem nach der Gerechtigkeit Gottes» gilt für die Christen so wohl wie für die Pharisäer. Wichtiger noch ist, dass die allgemeine Weltanschauung, welche für diese Forderung das Motiv ist, bei beiden im Grunde die selbe ist.« Es folgen die Ausführungen zur pharisäischen Eschatologie und Daniel. Vgl. dazu *Geschichte*, p. 358ff.

11. *Geschichte*, p. 286: »das Buch Daniel hat die selbe Bedeutung für die Geschichtswissenschaft wie das erste Kapitel der Genesis für die Naturwissenschaft.« Zum Verständnis des Satzes ist die Äußerung über Gen 1 als Ausnahme, die sich über die priesterschriftliche Theokratie erhebt, zu vergleichen in *Religion*, p. 101.

12. P. VOLZ, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tübingen/Leipzig, 1903, p. 9ff. kommt ganz ohne das Gesetz aus; BOUSSET/GREßMANN (s.o. Anm. 1), p. 11. Auf die Höhen und Tiefen der Forschungsgeschichte zur Apokalyptik und ihre Gründe kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. dazu J. M. SCHMIDT, *Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran*, Neukirchen-Vluyn, 1969 (²1976); DERS., *Forschung zur jüdischen Apokalyptik*, in *VF* 14 (1969) 44-69; K. KOCH, *Ratlos vor der Apokalyptik*, Gütersloh, 1970; J. LEBRAM, *Art. Apokalyptik II. Altes Testament*, in *TRE* 3 (1978) 192-202; K. MÜLLER, *Art. Apokalyptik III. Die jüdische Apokalyptik. Anfänge und Merkmale*, in *TRE* 3 (1978) 202-251; J. J. COLLINS u.a., *Apocalypse. The Morphology of a Genre* (Semeia, 14), 1979; O. H. STECK, *Überlegungen zur Eigenart der spätisraelitischen Apokalyptik*, in *Die Botschaft und die*

Die Wende, die in der deutschsprachigen alttestamentlichen Forschung¹³ für die Eschatologie der Apokalyptik und speziell des Danielbuchs eine Arbeit von Plöger, für das Gesetz in der Apokalyptik (ohne Daniel!) die von Rössler markiert¹⁴, besteht im wesentlichen darin, daß die von Wellhausen¹⁵ im 2. Jh. wahrgenommene Zersplitterung des Judentums ansatzweise zurückdatiert und auf Positionen verteilt wurde, die für ihn – auch im 2. Jh. – noch weitgehend eins waren. So wird bei Plöger¹⁶ die asidäisch-pharisäische Richtung, die außer der Treue zum Gesetz im besonderen die prophetische Eschatologie mit gewisser Nähe zum Deuteronomismus¹⁷ auszeichnet, eine eigenständige Ausprägung nicht in, sondern neben der theokratischen, im wesentlichen uneschatologischen Gesetzesreligion, die von Esra (Priesterschrift und Chronik) ausgegangen ist und in der offiziellen Priesterschaft selbständig weiterlebt, teils dann in dem hellenistischen Reformjudentum¹⁸, teils im makkabäisch-hasmonäisch-sadduzäischen Flügel¹⁹ aufgeht. Ähnliches zeigt Rössler für das Gesetz, indem er die pharisäisch-asidäische Richtung selbst auseinandernimmt, die pharisäisch-rabbinische Orthodoxie auf das chronistische Geschichtswerk und auf das hasmonäische 1. Makkabäerbuch zurückführt²⁰ und für die eschatologische Apokalyptik einen eigenen Gesetzes- und Geschichtsbegriff reklamiert²¹. Das Danielbuch kommt damit unter andere Vorzeichen zu stehen. Es behält seinen Platz in der asidäisch(-pharisäischen) Bewegung, gehört aber

Boten (FS H. W. Wolff, hg. von J. JEREMIAS und L. PERLITT), Neukirchen-Vluyn, 1981, 301-315; K. KOCH / J. M. SCHMIDT, *Apokalyptik* (WdF, 365), Darmstadt, 1982, bes. p. 1-29.

13. Zu den früheren Entwicklungen im angelsächsischen Bereich und in der neutestamentlichen Forschung vgl. KOCH, *Ratlos*, p. 47ff.55ff.

14. O. PLÖGER, *Theokratie und Eschatologie* (WMANT, 2), Neukirchen-Vluyn, 1959; D. RÖSSLER, *Gesetz und Geschichte* (WMANT, 3), Neukirchen-Vluyn, 1960. Für das Gesetz in Qumran s. die Arbeit von Limbeck (oben Anm. 6).

15. Ausführlich in seiner wegweisenden Studie *Die Pharisäer und die Sadducäer* (s.o. Anm. 7).

16. *Theokratie und Eschatologie*, p. 37ff.129ff.

17. *Ibid.*, p. 134f.

18. Vgl. *ibid.*, p. 57 und 137f.

19. *Ibid.*, p. 55f.

20. *Gesetz und Geschichte*, p. 12-42.

21. *Ibid.*, p. 43-105. Eine noch weitergehende Differenzierung bei HENGEL (s.o. Anm. 1) im Blick auf das hellenistische Judentum und die Weisheit sowie O. H. STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (WMANT, 23), Neukirchen-Vluyn, 1967, p. 196ff. mit der Unterscheidung von vier vornakkabäischen Hauptströmungen »der priesterlich-theokratischen, der weisheitlichen, der prophetisch-eschatologischen und der levitisch-dtr Position« (p. 205), von denen vor allem die drei letzten (Weise, Propheten und Schriftgelehrte, p. 208) sich in der Sammelbewegung der Asidäer unter dem dtr. Geschichtsbild zusammengefunden hätten und in den Pharisäern (und Essenern, vielleicht noch den Zeloten) weiterlebten (p. 210ff.), während die theokratische Priesterschaft sich weitgehend der Hellenisierung geöffnet (p. 206) und in Hasmonäern und Sadduzäern (1Makk) weiterbestanden habe (p. 209ff.).

gerade so nicht dem priesterschriftlich-chronistischen Strom der jüdischen Gesetzestheologie, sondern der prophetisch-eschatologischen Seitenlinie an, für die das Gesetz und dessen Observanz wichtig, aber nicht alles ist. Nicht gerade gegen, aber über das Gesetz hinaus geht der schon von Wellhausen betonte Gegensatz von Weltreich und Gottesreich²², der auf eine letzte Entscheidung durch Gott drängt. Das Reich Gottes erscheint so als Inbegriff apokalyptischer Eschatologie, womit auch die Brücke zum Neuen Testament – trotz mancher Berührungängste von dieser Seite aus – noch leichter zu schlagen war. Die konsequent eschatologische Deutung der religionsgeschichtlichen Schule, für die insbesondere der Name Johannes Weiss steht, bekommt so auch vom Alten Testament her eine nachträgliche Bestätigung; und kaum zufällig ist die Apokalyptik etwa zeitgleich mit dem Erscheinen von Plögers und Rösslers Arbeiten von Ernst Käsemann zur »Mutter aller christlichen Theologie« erklärt worden²³.

So weit die theologiegeschichtlichen Alternativen. Der Zusammenhang von Reich Gottes und Gesetz stellt sich freilich noch einmal ganz anders dar, sobald literarische oder wenigstens überlieferungsgeschichtliche Schichten im Danielbuch angenommen werden. Das ist heute meistens der Fall, doch herrscht noch keineswegs Einigkeit darüber, welche der vom Text selbst an die Hand gegebenen Indizien den Vorzug verdienen – das stilistische (Erzählungen Dan 1–6 und Visionen Dan 7–12), das sprachliche (Dan 2–7, hebräischer Rahmen Dan 1–2,4a und 8–12) oder die chronologischen.

Wenn ich recht sehe, überwiegt die Aufteilung in Erzählungen und Visionen bei weitem. Sie wurde schon von einigen Vertretern der Einheit vorsichtig zugegeben²⁴, wird gegenwärtig vor allem im angelsächsischen Sprachraum, besonders profiliert etwa von Collins und P. R. Davies, aber auch Goldingay in seinem neuesten Kommentar, vertreten²⁵ und ebenso in einer Reihe von Arbeiten zur Erzählungssammlung Dan 1–6 mehr oder weniger deutlich vorausgesetzt²⁶. Das

22. Vgl. PLÖGER (s.o. Anm. 14), p. 30ff. (zu Dan 7ff.). Bes. bezeichnend und von nachhaltiger Wirkung war der Beitrag von M. NOTH, *Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik* (1954), wiederabgedruckt in DERS., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TB, 6), München, ³1966, 248–273.

23. KOCH, *Rattos* (s.o. Anm. 12), p. 55ff.69ff.

24. Vgl. z.B. BENTZEN (s.o. Anm. 5), p. 5f.9; PLÖGER, *Daniel* (s.o. Anm. 5), p. 26; DERS., *Theokratie und Eschatologie* (s.o. Anm. 14), p. 19ff.25 u.a.

25. J. J. COLLINS, *The Court-Tales in Daniel and the Development of Apocalyptic*, in *JBL* 94 (1975) 218–234; DERS., *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel* (HSM, 16), Missoula, Mont., 1977, p. 7ff.; DERS., *Daniel* (fotl, 20), Grand Rapids, Mich., 1984, p. 27–39; P. R. DAVIES, *Daniel* (Old Testament Guides), Sheffield, 1985, p. 40ff.57ff.; J. GOLDINGAY, *Daniel* (WBC, 30), Dallas, Texas, 1989, p. 326ff. (aber offenbar mit sukzessiver Entstehung!); vgl. schon DERS., *The Stories in Daniel: A Narrative Politics*, in *JSOT* 37 (1987) 99–116.

26. Vgl. die Lit.-Hinweise in R. G. KRATZ, *Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld* (WMANT, 63),

Reich Gottes als eschatologische Größe hat danach vor allem in den Visionen seinen Ort, die Dan 7 einleitet, während das Vorkommen des Begriffs innerhalb der Erzählungen ohne Dan 7 für die meisten²⁷ in den Hintergrund rückt und ein Ausdrucksmittel neben anderen ist, die Überlegenheit des jüdischen Gottes und seiner Bekenner über die heidnischen Konkurrenten und Könige zu bezeichnen. Das ändert sich grundlegend, folgt man dem sprachlichen Kriterium und geht, wie neuerdings vor allem Lebram und Albertz²⁸, von einem aramäischen Danielbuch Dan 2–7 aus, dem ältere Überlieferungen zugrunde liegen mögen, das aber gerade erst durch den eschatologischen Rahmen in Dan 2 und 7 ein rechtes (redaktionelles) Profil bekommt. Danach bewegen sich auch die Erzählungen und insbesondere die auf das Gottesreich weisenden Stellen in Dan 4 und 6 von vornherein im Horizont der eschatologisch-apokalyptischen Reich-Gottes-Erwartung, die auf die Zerstörung der Weltmacht zielt und darin von den hebräischen Visionen Dan 8–12, wenn auch mit zeitgeschichtlichen Differenzen, konsequent weitergeführt wird. Das Gesetz findet bei den neueren Auslegern, wie auch immer sie abtrennen, kaum mehr eine besondere, über die Einzelstelle hinausgehende Erwähnung. Es fügt sich mehr oder minder unauffällig ein sowohl in die Sicht der Erzählungen als Beispielgeschichten für jüdisches Leben und Bestehen in der Diaspora²⁹ oder unter fremder Herrschaft³⁰ als auch in das allgemeine Bild von der antihellenistischen Opposition im 2. Jh. v.Chr., in dem die Visionen Dan 7/8–12 entstanden sind.

Wie an anderer Stelle ausführlich dargelegt³¹, lassen sich diese Indizien m.E. am besten im Anschluß an das von Johannes Meinhold und Gustav Hölscher entwickelte Modell der von Klaus Koch so genannten »Aufstockungshypothese«³² erklären, also mit einem Grund-

Neukirchen-Vluyn, 1991 (im folgenden immer: *Translatio*), p. 7f. Anm. 19ff.; p. 14 Anm. 13 sowie p. 77ff.81ff. Inzwischen neu erschienen: D. N. FEWELL, *A Story of Stories in Daniel 1–6* (JSOT Suppl., 72), Sheffield, 1988; J. M. WESSELIUS, *Language and Style in Biblical Aramaic: Observations on the Unity of Daniel II–VI*, in *VT* 38 (1988) 194–209.

27. Anders nur GOLDINGAY, *Daniel* (s.o. Anm. 25), p. 329ff., bes. 330f.

28. J. C. LEBRAM, *Das Buch Daniel* (ZBK, 23), Zürich 1984, p. 18ff.; R. ALBERTZ, *Der Gott des Daniel. Untersuchungen zu Daniel 4–6 in der Septuagintafassung sowie zu Komposition und Theologie des aramäischen Danielbuches* (SBS, 131), Stuttgart, 1988, p. 157ff.; vgl. ferner die Hinweise in *Translatio*, p. 14 Anm. 14.

29. So diejenigen, auf die oben Anm. 25f. verwiesen ist; im Blick auf das Gesetz bes. auch R. A. ANDERSON, *Signs and Wonders. A Commentary of Daniel* (ITC), Grand Rapids / Edinburgh, 1984, p. XVf.1ff. u.ö.

30. So die in Anm. 28 Genannten.

31. *Translatio*, p. 11–76, speziell zu Stil, Sprache und Chronologie p. 1ff.11f.14f.16ff. 38ff.57.73.

32. Vgl. J. MEINHOLD, *Die Composition des Buches Daniel*, Greifswald, 1884; DERS., *Beiträge zur Erklärung des Buches Daniel, Heft I. Dan 2–6*, Leipzig, 1888; G. HÖLSCHER, *Die Entstehung des Buches Daniel*, in *ThStKr* 92 (1919) 113–138. Dazu KOCH, *Buch Daniel* (s.o. Anm. 2), p. 61ff. sowie *Translatio*, p. 3f.14f.20f. Anm. 39.

stock von aramäischen Erzählungen in Dan 1–6, einer ersten, aramäischen Fortschreibung dieser Erzählungssammlung in Dan 7 und einer zweiten, hebräischen Fortschreibung jenes aramäischen Danielbuchs in Dan 8–12 samt (aramäischen) Zusätzen in Dan 2 und 7 und der Übersetzung von Dan 1 ins Hebräische. Das hat wiederum nicht unerhebliche Konsequenzen für die vorhin skizzierte theologiegeschichtliche Fragestellung. Je nachdem, welchen Indizien man folgt und wo man scheidet, verschieben sich natürlich auch hinsichtlich der Themen Reich Gottes³³ und Gesetz die Gewichte. In jedem Fall aber scheint gerade die literarische Schichtung des Danielbuchs einen neuen Zugang zu der alten Frage nach Entstehung und Werden des Judentums zu versprechen, die sich nicht zuletzt im Blick auf die Entwicklung im Neuen Testament oder eigentlich von ihm her mit den Begriffen Reich Gottes und Gesetz verbindet.

Um nun aber nicht von fertigen Modellen auszugehen, beginne ich mit einigen elementaren, m.E. aber grundlegenden Beobachtungen an der überlieferten masoretischen Textgestalt von Dan 1–12, wobei ich mich ganz auf die beiden Schlüsselbegriffe konzentriere und daran die entsprechenden literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Folgerungen anschließe (II). Darauf folgt der Versuch einer theologiegeschichtlichen Auswertung des Befunds (III).

II

1. Zunächst zu Begrifflichkeit und Vorkommen des »Reiches Gottes«³⁴. Hebr. *mlkw*, aram. *mlkw/mlkwt'* und parallel dazu *šltn* bezeichnen im ganzen Danielbuch zunächst das irdische Reich, d.h. die Herrschaft sowie die Macht der babylonischen, medischen, persischen und »griechischen« (ptolemäischen und seleukidischen) Großkönige. Vom »Reich Gottes« ist hingegen ausschließlich im aramäischen Buchteil Dan 2–7, nicht mehr im hebräischen Teil Dan 8–12 die Rede, was oft

33. In dieser Hinsicht vgl. für den Zusammenhang von Literarkritik und theologischem Konzept nach dem Aufstockungsmodell schon I. ATZERODT, *Weltgeschichte und Reich Gottes im Buch Daniel*, in *CuW* 10 (1924) 241–259; O. H. STECK, *Weltgeschehen und Gottesvolk im Buche Daniel* (FS G. Bornkamm 1980), wiederabgedruckt in DERS., *Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien* (TB, 70), München, 1982, 262–290; letzterem folgend ZENGER (s.o. Anm. 1), p. 187f. und T. SEIDL, *Volk Gottes und seine Zukunft nach Aussagen des Buches Daniel*, in J. SCHREINER (Hg.), *Unterwegs zur Kirche* (QD, 110), Freiburg/Basel/Wien, 1987, 168–200, p. 170ff. Für die Fragestellung als solche auch R. A. HALL, *Post-Exilic Streams and the Book of Daniel* (Ph.D.), Yale University, 1974.

34. Vgl. CAMPONOVO (s.o. Anm. 1), p. 119ff.; *Translatio*, p. 161ff.; Stellennachweise (für den Begriff wie den gesamten Vorstellungshof) im einzelnen *ibid.*, p. 161f.175 mit Anm. 78; 179f.

übersehen wird, aber höchst bezeichnend ist. Die Verteilung der Belege bewegt sich also ganz im Rahmen der sprachlichen Grenzen. Aber auch innerhalb von Dan 2–7 ist die Redeweise vom »Reich Gottes« durchaus nicht einheitlich. Namentlich 2,44 und Dan 7 (V. 14.18.22.27) heben sich schon rein sprachlich von allen übrigen Belegen in Dan 3 (V. 33) und 4 (V. 31, beides innerhalb derselben Erzählung 3,31–4,34) und Dan 6 (V. 27) ab: Nur in 2,44 und 7 ist das Reich nicht direkt – wie sonst immer durch rückbezügliches *sf.* – auf Gott bezogen, sondern ist von »einem/dem Reich« die Rede, das Gott aufrichten wird und das in 7,14.27 (und 2,44aß?) durch *sf.* auf den »Menschensohn« bzw. das »Volk der Heiligen« bezogen ist³⁵; nur in 2,44 und 7 (V. 23.27; vgl. 8,22) ist gegenüber dem einen Gottesreich, mit dem sonst immer das eine Weltreich korrespondiert, von den aufeinanderfolgenden Weltreichen im Plural die Rede; und nur in 2,44 und 7 erscheint das Gottesreich nicht wie sonst im Mund, und zwar im Hymnus nicht-israelitischer Großkönige vor aller Welt, sondern entweder im Mund Daniels selbst (2,44) oder in der himmlischen Schau Daniels bzw. in der Deutung des Engels für Daniel (Dan 7). Diese Unterschiede entsprechen dem stilistischen Wechsel vom Er der Erzählungen zum Ich der Visionen, mit dem der chronologische Neueinsatz in 7,1 konvergiert³⁶, so daß sich vom Begriff des »Reiches Gottes« her die dreifache Schichtung des Buches in Erzählungen Dan 1–6, aramäische Vision Dan 7 und hebräische Visionen Dan 8–12 weitgehend bestätigt. Einzige Ausnahme ist 2,40–44.

Sachlich bestimmt diesen Unterschied das Verhältnis von Gottesreich und Weltreich. In Dan 2–6, ausgenommen 2,(40-)44, stehen sie keineswegs in Opposition zueinander, sondern sind in eigentümlicher Weise aufeinander bezogen. Im Hymnus des babylonischen (3,31–33; 4,31–34; vgl. auch 2,47; 3,28f.) und »medischen« (6,26–28) Großkönigs bis hin zum »ersten Jahr des Kyros« (1,21; 6,29) sind – wie schon im program-

35. Beide Ausdrucksweisen haben ihre Entsprechung in der Darstellung der Weltreiche: Vgl. mit *sf.* der 1. sg. 4,15.33; 6,27, der 2. sg. 4,23; 5,11.26.28, der 3. sg. 5,20; Vergabe (und Entzug) des Reichs in 1,1f.; 2,21.37f.; 4,14.22f.28f.33; 5,18ff.28; 6,1. Doch nur in 2,44 und Dan 7 ist der gerade damit angezeigte Zusammenhang als unversöhnlicher Gegensatz qualifiziert und entsprechend in ein zeitliches Nacheinander aufgelöst: Vgl. negativ *l'm 'hrn l' tštbq* in 2,44, positiv *yhybt l'm qdyšy 'lywnyn* in 7,27 (für 7,14) und dazu *Translatio*, p. 30f. sowie 26f. Anm. 59; p. 46f. zum Wechsel der »Zeiten«.

36. Das chronologische Gerüst des Danielbuchs nach den vier Reichen in Dan 2 und 7 und mit den 70 Jahren in Dan 1 und 9 gilt meistens als Zeichen seiner Einheitlichkeit und wird darum von denen, die literarkritisch differenzieren, stillschweigend übergangen oder nur zögerlich mit einbezogen. Aber auch in ihm finden sich charakteristische Unterschiede. Vgl. dazu *Translatio*, p. 16ff.38ff.57 sowie 261ff.; zu Dan 9 (außer der dort p. 265–267 angegebenen Lit.) neuerdings L. L. GRABBE, »The End of the Destruction of Jerusalem«: From Jeremiah's 70 Years to Daniel's Exegesis, in FS W. H. Brownlee, Atlanta, Georgia, 1987, 67–72; A. LAATO, The Seventy Yearweeks in the Book of Daniel, in ZAW 102 (1990) 212–225; G. H. WILSON, The Prayer of Daniel 9: Reflection on Jeremiah 29, in JSOT 48 (1990) 91–99.

matischen Hymnus Daniels in Dan 2,20-23 (V. 21a im Blick auf V. 37ff.) – das »Reich«, das Gott an eben diese Könige vergibt oder ihnen wieder (zeitweise oder ganz) entzieht, und das von diesen Königen demselben Gott zugeschriebene »Reich«, sind also Weltreich und Gottesreich eins. Auch 2,40-44 und Dan 7 setzen dieses Konzept zweifellos voraus, führen aber mit dem vierten (griechischen) Reich eine Größe neu ein, die den Zusammenhang durch die Eigenmächtigkeit des Weltreichs von sich aus aufkündigt und so den endgültigen, gerichtlich vollzogenen Bruch von Gottesreich und Weltreich »am Ende der Tage« (2,28) nach sich zieht. Dieser Gegensatz setzt sich dann fort in Dan 8–12, hier allerdings, wie gesagt, ohne ausdrückliche Erwähnung des göttlichen Reichs. Und auch die Darstellung vom Kampf um die Macht in Dan 8.10–11 – auf irdischer und himmlischer Ebene zwischen einzelnen Völkern und ihren Engelfürsten – zeugt von einem gewandelten Vorstellungskonzept, das an Dan (1–)7 anknüpft, aber eigene Wege geht. Das Verhältnis von Weltreich und Gott steht im Unterschied zu Dan (1–)7 hier schon immer im Zeichen des Endgeschehens und zielt nach der gegenseitigen wie göttlich verursachten Vernichtung der Weltmächte auf die ganz und gar »unpolitisch« gedachte, nur mehr ange-deutete Verklärung der »Weisen« in Israel, die im Auferstehungsgericht bestehen (Dan 12, bes. V. 1-4)³⁷.

Nach allem läßt sich die weitverbreitete Auffassung, daß das »Reich Gottes« ein, wenn nicht schlechterdings das zentrale, überall gleich akzentuierte Thema des gesamten Danielbuchs sei, kaum aufrechterhalten. Sowohl die Beschränkung der Belege und der gesamten damit verbundenen Vorstellung auf bestimmte Teile des Buchs sowie eine unterschiedliche Ausdrucks- und Vorstellungsweise dort, wo das »Reich Gottes« vorkommt, zwingen zur – literarischen – Differenzierung.

2. Ein ganz ähnliches Bild ergibt sich im Blick auf das »Gesetz«. Im zweiten, hebräischen Buchteil ist das Vorkommen von *twrh* und Parallelbegriffen (*mšpř*, *mšwh*) auf das Gebet in Dan 9 beschränkt (V. 10.11.13, die Äquivalente V. 4f.) und bezeichnet hier ausschließlich das göttliche Gesetz (sf. V. 4f.10.11), das auch »Gesetz (tora) Moses, des Knechts Gottes« heißt (V. 11.13) und entweder – so hinsichtlich der

37. Zum unterschiedlichen Konzept der Engelwelt (bes. 7,27 gegenüber 8,24f.; 12,7) vgl. *Translatio*, p. 28ff. Zur Endzeitperspektive 9,24f. und bes. 8,17.19 als Überschrift über das gesamte geschichtliche Geschehen V. 20ff. sowie 10,13f.20f.; auch Persien und Kyros (10,1) sind demnach zu Feinden des Gottesvolkes, seinerseits vertreten durch den Engelfürsten Michael, geworden. Demgegenüber leitet in Dan 1-6 (hier 2,40-44) und selbst noch in Dan 7* (mit der Unterscheidung V. 7.19) erst das vierte Reich/Tier das »Ende der Tage« (2,28) ein und zieht so gewissermaßen die drei früheren Reiche mit in das Gericht hinein (auch hier unterschieden V. 11f.26); so sehr auch in Dan 7.8ff., vor allem 7,(4).8.20f.; 8,9ff.25, besonders wohl an Dan 4f. erinnert werden soll, so wird doch in Dan 1-6 selbst mitnichten ein endzeitlicher Kampf gegen die Könige Babylons, Mediens und Persiens ausgetragen.

Übertretung und mit dem pl. (!) – durch »deine/seine Knechte, die Propheten« vermittelt ist (V. 5ff.10, im sg. zusammengefaßt in V. 11a) oder – so hinsichtlich Segen und Fluch – eben im Gesetz des Knechts Mose geschrieben steht (V. 11b.13f.). Zum Bestand des Gesetzes gehören demnach offenbar schon die Kanonten »Tora« und »Nebiiim«. Anders im aramäischen Teil. Nur einmal, in 6,6, ist ausdrücklich von Gottes »Gesetz« die Rede (cs. *dt 'lhh*), aber auch 7,25 (*zmnyn wdt*) bezieht sich ganz eindeutig und vor allem nach den einschlägigen, buchinternen Bezugsstellen für »Zeiten« (2,21) und »Gesetz« (Dan 6) auf Gottes Ordnung in Kosmos und Kult. In der Mehrzahl der Fälle aber bezeichnet das persische Lehnwort *dt/dt'* das großkönigliche Gesetz, das die königliche Verfügung (2,13.15, von der Sache her davon abgeleitet auch das Todesurteil selbst in 2,9), die Behandlung einer Verordnung als Reichsrecht (6,9.13) sowie einen allgemeinen Rechtsgrundsatz (6,16) umfaßt. Parallel dazu steht im aramäischen Buchteil noch die auch in Esr 4–7 mit *dt* und dem königlichen Gesetzgebungsverfahren verbundene Wendung *šym t'm*, die außer dem einfachen Befehl (4,3; vgl. 5,2) in 3,10.29 sowie 6,27 auch den förmlichen Gesetzeserlaß an alle Völker des (wohlgemerkt heidnischen) Reichs bezeichnet (anders, aber davon wohl abgeleitet von der Loyalität: 3,12; 6,14; vgl. auch 6,3 und 2,14) und so besonders in Dan 6 mit in den Konkurrenzkampf von göttlichem und großköniglichem »Gesetz« (6,6 bzw. 6,9.13.16) gehört³⁸.

Die Differenzen im Sprachgebrauch und Bedeutungsgehalt entsprechen ziemlich genau denen in der Redeweise vom Reich Gottes, womit sich auch gewisse konzeptionelle Zusammenhänge ergeben. So findet das zuweilen zwar gestörte, aber stets wieder ins rechte Lot gebrachte, grundsätzlich harmonische Wechselverhältnis von Gottesreich und Weltreich in Dan 2–6 sein genaues Gegenstück in dem Verhältnis von göttlicher und großköniglicher *dt* bzw. *šym t'm* in Dan 6. Nach anfänglicher Opposition (6,6 bzw. 6,9.13.16) stellt der Erlaß des Königs am Ende der Erzählung (in 6,26–28) die Verehrung des jüdischen Gottes, mithin sein »Gesetz« von 6,6 und die Gebetspraxis von 6,11 nachträglich unter den Schutz des Reichsrechts und setzt damit im Namen des Großkönigs vor allen Völkern seines Reichs das Gesetz Gottes in Kraft. Um welches Gesetz es sich handelt oder ob überhaupt ein bestimmtes Gesetz oder Gesetzeskorpus im Blick ist³⁹, ist nicht zu ersehen und spielt offenbar auch gar keine Rolle. Entscheidend ist die Verrechtlichung der ganzen Geschichte⁴⁰ und die damit einhergehende

38. Ausführliche Stellennachweise einschließlich Est, wo *dt* und *mlkw* mit am meisten vorkommen und auf der profanen Ebene ebenfalls in enger sachlicher Verbindung stehen, in *Translatio*, p. 226f.; vgl. für Dan 1–6 im übrigen die komplementären Loyalitätserklärungen für Gott und König in 6,22f. nach 6,2–5.11 sowie 3,12.28f.

39. Zur Frage *Translatio*, p. 256ff.

40. Sie zeigt sich im Vergleich mit der Überlieferungsgeschichtlichen Vorstufe von Dan 6, der Drachenerzählung in Bel et Draco V. 23–42. Vgl. *Translatio*, p. 111ff. und zur

Fixierung der jüdischen Religion, wofür *dt* hier steht, auf den Gesetzesbegriff. Denselben Vorgang spiegelt schon zweifaches *šym t'm* in Dan 3 (V. 10.29) wider, und entsprechend wird in Dan 2 der generelle Tötungsbefehl (2,9.13.15) implizit durch den Ausgang der Geschichte in 2,46ff. (mit Bekenntnis zu Daniel und seinem Gott V. 46.47) aufgehoben, und auch Sturz und Wiederaufstieg des Königs in Dan 4 werden in eine ediktartig stilisierte Epistel an alle Bewohner des Reichs gefaßt (3,31ff.). Doch nicht nur in der Art des Verhältnisses von Gott und Großkönig, sondern auch in der Sache sind Reich Gottes und Gesetz engstens aufeinander bezogen, ist es doch in Dan 4 und 6 gerade das großkönigliche Edikt, das neben der mehr oder weniger ausdrücklichen Autorisation des Gottesgesetzes zugleich das Reich Gottes zum Inhalt hat und in gesetzlich verbrieftér Form proklamiert.

Diese für das Gesetzesverständnis in Dan 2–6 so wesentliche Verbindung von göttlichem und königlichem Gesetz und von beidem zum göttlich-königlichen »Reich« fehlt hingegen in Dan 7 und 9⁴¹. Am leichtesten läßt sich der Befund für Dan 9 einsehen: Das Fehlen des großköniglichen Gesetzes korrespondiert mit dem Fehlen des »Reiches Gottes« im hebräischen Buchteil überhaupt. Auch hier stehen sich zwar *mlkw* für das Weltreich und *twrh* (samt Äquivalenten) für den Jhwh-Willen durchaus nicht beziehungslos gegenüber; doch das eine – die Herrschaft der Weltreiche – ist (im Gesetz selbst vorgeschriebene) Strafe für die Übertretung des anderen, des Gesetzes Gottes (vgl. 9,7f.11f.16ff. und den Kontext in Dan 8 und 10f., bes. 8,19.23)⁴². Ein Ausgleich, wie er in Dan 2–6 immer wieder gesucht und gefunden wird, erscheint danach kaum mehr als möglich oder auch nur erstrebenswert. Etwas komplizierter verhält es sich mit dem aramäischen Beleg 7,25. Doch wie näheres Zusehen zeigt, liegt dieselbe Grundanschauung wie im – übrigens nicht zuletzt auch darum ursprünglichen⁴³ – Gebet in Dan 9 zugrunde, die in Dan 7 gegenüber Dan 2–6 ihre tiefere Begrün-

entsprechenden politisch-rechtlichen Interpretation auch ANDERSON (s.o. Anm. 29), p. 64ff.; GOLDINGAY, *Stories* (s.o. Anm. 25), p. 100-103; DERS., *Daniel* (s.o. Anm. 25), p. 119ff., bes. 135f.; FEWELL (s.o. Anm. 26), p. 141ff.; J. WALTON, *The Decree of Darius the Mede in Daniel 6*, in *JETS* 31 (1988) 279-286 sowie P. FREI in den Ergänzungen zur geplanten 2. Aufl. von *Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich*, in DERS. / K. KOCH, *Reichsidee und Reichorganisation im Perserreich* (OBO, 55), Freiburg (CH) / Göttingen (1. Aufl. 1984). Aus der Verrechtlichung erklärt sich übrigens auch ziemlich zwanglos der ominöse »Dareios, der Meder« in 6,1 (davon abhängig 9,1; 11,1): In ihm verbindet sich der persische Gesetzgeber mit dem die Anlage von Dan 1-6 bestimmenden, achaimenidischen Drei-Reiche-Schema. Vgl. dazu die Hinweise in *Translatio*, p. 119f. Anm. 166 und darüber hinaus L. L. GRABBE, *Another Look at the Gestalt of »Darius the Mede«*, in *CBQ* 50 (1980) 198-213 sowie FREI, *op. cit.*

41. Vgl. *Translatio*, p. 258ff.

42. Dasselbe Bild zeigt sich in den Berechnungen der Chronologie; vgl. schon oben Anm. 36, bes. *Translatio*, p. 39.73.265ff.

43. Vgl. die Hinweise in *Translatio*, p. 41 Anm. 117; neuerdings WILSON (s.o. Anm. 36).

dung erfährt. In der Kombination des Gesetzesbegriffs (*dt*) aus Dan 6 mit 2,21 (*zmy*), par. dazu *dn* wie 7,25b für die von Gott gesetzte Zeit) löst 7,25 das »Gesetz« und mit ihm den in Dan 6 erreichten Status der jüdischen Religion aus der Verklammerung mit dem heidnischen Reichsgesetz und bezieht es stattdessen auf die kosmische Ordnung der »Zeiten«. Ihr soll auch die jüdische Religion, gemeint ist in erster Linie der Tempelkult⁴⁴, folgen, weil der jüdische Gott, der Jhwh von Dan 9, sie allein, ohne jede fremdstaatliche Repräsentanz und Autorisation lenkt. Der Unterschied zum Gesetzeskonzept in Dan (1)2–6 könnte nicht präziser ausgedrückt werden als durch das *šnh* ha. des letzten Weltherrschers, der sein »Reich« eben nicht dem »Reich« Gottes unterstellt und Gottes Gesetz nicht autorisiert, sondern sich an Gottes – in 2,21 mit *šnh* ha. parallel zur Ein- und Absetzung von Königen (!) definierte – Stelle setzt, zudem gegen den – gemäß 6,26–28 für das Gottesgesetz 6,6 geltenden – Grundsatz 6,9.16 (*l' lšnyh*) verstößt. Die unbeugsame Eigengesetzlichkeit irdischer Macht führt so zum Auseinanderbrechen der Einheit von göttlichem und staatlichem Gesetz und wird dann ihrerseits in Dan 9 von der Tora selbst her als Strafe für die eigene Übertretung des Gesetzes interpretiert. 7,25 zeigt also gewissermaßen die Außenseite (Gesetz und Weltmacht), Dan 9 die Innenseite (Gesetz und Israel) dieses Bruchs. Der Unterschied zu Dan 2–6 liegt dabei nicht so sehr in der Frage der Materialisierung des Gesetzes⁴⁵, als vielmehr im Gesetzesbegriff selbst, über den sich die jüdische Identität in beiden Fällen definiert.

Schließlich noch ein Wort zu Dan 1 und der Enthaltbarkeit Daniels von den königlichen Speisen (V. 8ff.). Entscheidend für die Schichtenzugehörigkeit ist m.E. dies, daß die Reinlichkeit Daniels (*g' hitp.*)⁴⁶ nicht

44. Vgl. *Translatio*, p. 245. Gesetz und Kult (Heiligtum) gehören durchweg eng zusammen, außer in 7,25 noch in Dan 1 (Tempelgeräte, rein - unrein) und Dan 6 (V. 6.11 in Richtung Jerusalem!) sowie in Dan 8–12 (8,11f.13 wie 7,25; 9,2.16–19.20f.24ff. mit Gesetz und Bund im Gebet; »heiliger Bund« in 11,28ff., vgl. bes. V. 31). Die Feststellung von LOHFINK (s.o., Anm. 1), p. 77: »Die Tempelgemeinde kommt im Buche nicht vor« stimmt so ganz sicher nicht; allerdings besteht in der Tat ein Unterschied zwischen dem kultisch geprägten Lebensgesetz für die 70 Jahre der Gola (in Dan 1–6) und dem ausgeprägten Interesse für diese und die nachfolgende Zeit am Kultgeschehen in Jerusalem und dem Landesinneren selbst in 7,25 und Dan 8–12.

45. Auch die Einzelvorschriften 9,4f.10 (pl.) sind im sg. der Tora von V. 11.13 zusammengefaßt.

46. Zur Diskussion vgl. K. KOCH, *Daniel* (BK XXII/1), Neukirchen-Vluyn, 1986, bes. p. 58ff.; *Translatio*, p. 35ff., bes. 37 Anm. 105; 145f.148ff.; neuerdings W. S. TOWNER, *Daniel 1 in the Context of the Canon*, in *Canon, Theology, and Old Testament Interpretation* (FS B. S. Childs, hg. von G. M. TUCKER u.a.), Philadelphia, 1988, 285–298; W. A. BRUEGGEMANN, *A Poem of Summons (Is. 55:1–3) | A Narrative of Resistance (Dan 1:1–21)*, in *Schöpfung und Befreiung* (FS C. Westermann, hg. von R. ALBERTZ u.a.), Stuttgart, 1989, 126–136, p. 129f. Die von Daniel verlangte Nahrung erinnert übrigens an das priesterschriftliche Ideal vor der Sintflut (Gen 9,1ff.) in Gen 1,29 (*zr*)!

nur diesem selbst dient, sondern im Kontext der ganzen Erzählung zugleich die Bedingungen aufs beste erfüllt, die der König für die Ausbildung der Judäer gestellt hat (V. 4f. mit der Erfolgsmeldung V.15.17 bzw. 19f.). Gerade die verpflichtende, gesetzliche jüdische Lebensart steht damit im Dienst des heidnischen Königs. Der Sache wie auch der Chronologie (1,1f.21; 6,29) nach gehört Dan 1 also eindeutig zu den Erzählungen Dan 2–6, der Sprache nach jedoch zu Dan 8–12. Der Befund lenkt die Aufmerksamkeit auf den Sprachvergleich, der schon längst zu dem Ergebnis geführt hat, daß Dan 1 wie 2,1-4a ursprünglich aramäisch verfaßt und erst später, wohl im Zuge der Anfügung von Dan 8–12, ins Hebräische übersetzt wurde⁴⁷.

3. Reich Gottes und Gesetz – zwei zentrale Themen des Danielbuchs? Ja und nein. In genauer Kongruenz mit den klassischen literarkritischen Indizien der »Aufstockungshypothese«, den sprachlichen, stilistischen und chronologischen Differenzen, stellt sich der Zusammenhang der beiden Leitthemen jeweils verschieden dar: in den Erzählungen Dan 1–6 (ohne 2,40-44) als ein harmonisches Miteinander von Gottesreich und Weltreich sowie großköniglichem und göttlichem Gesetz; in Dan 7 (und 2,28.44) als eschatologische Überwindung von Weltreich und Königsgesetz durch das Gottesreich; in Dan 8–12, bes. Dan 9, als Opposition von göttlichem Gesetz und Weltreich. Verteilung, Sprachgebrauch und Aussagekontur der beiden Schlüsselbegriffe bestätigen somit das literarkritische Modell von Meinhold und Hölscher⁴⁸.

Nun basiert dieses Ergebnis im wesentlichen auf den Unterschieden zwischen den Buchteilen. Es gibt aber auch Gemeinsamkeiten, sachliche und literarische Querbeziehungen, an denen sich das literarische Schichtenmodell im besonderen zu bewähren hat. Mit Recht wird in der heutigen Forschung, und zwar nicht nur des Danielbuchs, sondern ebenso in der Pentateuch- und Prophetendiskussion, solchen Bezügen wieder vermehrte Aufmerksamkeit geschenkt, da sie oft größere Kompositionsbögen in den einzelnen Büchern (und z.T. auch darüber hinaus) anzeigen und so einer nur an der Einzelperikope orientierten, mehr oder weniger mechanistischen Literarkritik (und/oder Formgeschichte) die nötigen, vom Text selbst geforderten Grenzen setzen⁴⁹.

47. Vgl. die einschlägige Arbeit von H. PREISWERK, *Der Sprachenwechsel im Buche Daniel*, Bern, 1902/03; dazu KOCH, *Daniel* (s.o. Anm. 45), p. 16-18. Die Unstimmigkeit der Daten in 1,1.5.18 mit 2,1 erklärt sich aus der sekundären Zufügung von 2,1aα (mit V. 28*.20-44*) im Zuge der Fortschreibung in Dan 7* (s. *Translatio*, p. 57).

48. Vgl. die Hinweise oben Anm. 32. Da einerseits die rein formgeschichtliche Aufteilung in Erzählungen und Visionen bei weitem nicht ausreicht, andererseits Dan 7 mit seinem ausgeprägten, an Dan 1–6 orientierten Interesse am Reichsbegriff keinesfalls ganz zu Dan 8–12 gehören kann, bestätigt sich so auch die Ausscheidung entsprechender, von Dan 8–12 inspirierter (»makkabäischer«) Zusätze in 2,41-43 und Dan 7, darunter 7,25. Vgl. dazu *Translatio*, p. 21 ff.32 ff.

49. Vgl. *Translatio*, p. 81 (für Dan 1–6); 32 Anm. 88 (für Dan 7); 41 Anm. 117 (für Dan 8–12).

Nur enthebt dies natürlich nicht jeder Differenzierung; den Ausschlag gibt in aller Regel die sachliche Tendenz, die darüber entscheidet, ob Querbeziehungen auf einer oder verschiedenen Ebenen liegen und wer von wem abhängig ist. So lassen die Querbezüge auch in unserem Fall darauf schließen, daß sowohl die (ihrerseits sukzessive) Anfügung von Dan 8–12 (samt Zusätzen in 2 und 7) an Dan 1–7 als auch die von Dan 7* (samt Zusätzen in 2) an Dan 1–6 nicht kontextunabhängig erfolgt ist. Mögen auch ältere Überlieferungen oder Wissensstoffe im Hintergrund stehen, die vorliegenden Texte sind folglich von vornherein für den Kontext und auf ihn hin verfaßt⁵⁰, bieten also im wesentlichen Fortschreibungen des jeweils überkommenen Texts, aus dem sprachlich und sachlich geschöpft, ausgelegt und im literarischen Buchzusammenhang von altem und neuem Text eine neue Konzeption entwickelt wird. Aus redaktionsgeschichtlicher Perspektive sind daher die einzelnen, literarkritisch differenzierten Teile nicht für sich, sondern immer auch im jeweils erreichten literarischen Gesamtzusammenhang zu lesen.

In Dan 8–12⁵¹, wo für das Reich Gottes direkte Anknüpfungspunkte fehlen, stiften diesen Zusammenhang besonders die Datierungen und erzählerischen Notizen (in 8,1f.15-18.27; 9,1f.; 10,1(ff. nach Dan 1); 11,1), die die hebräischen Visionen mit der Weltreiche-Geschichte von Dan 1–6 synchronisieren (7 + 8 = 1-5; 9 = 6; 10[-12 noch ohne 11,1?] = 1,21/6,29). Ansatzpunkt ist das vierte Reich von 2,40ff. und Dan 7 (V. 7f.19ff.), wo eigene Zusätze angebracht werden und von wo aus speziell der Übergang des medisch-persischen zum griechischen Reich sowie dessen eigene Fortentwicklung bis zum »Ende« im Konzept der Völkerengel neu geschrieben wird. Im Blick auf Dan 1–6 besteht der hermeneutische Grundgedanke darin, daß schon die geschichtliche Situation der Weltreiche, auf die in den Überschriften angespielt wird, über sich hinausweist, dabei aber nicht selbst das Heil bringt (so Dan 1–6*) noch aus sich heraus zum Heil führt (so Dan 1–7* für sich) und also – bezeichnenderweise immer am Ende eines Weltreichs in der Sorge um den erwarteten Wechsel (8,1 mit 7,1 entsprechend Dan 5; 9,1 kurz vor 1,21/6,29) oder nach enttäuschter Erwartung (10,1 nach 1,21/6,29) – zu der Frage nach dem »Wie« und »Wann« des von Anfang an fälligen Endes drängt. Dan 8–12 liefert sozusagen – in Ausführung von Dan 7 – das zweite, himmlische Stockwerk für die geschichtliche Situation von Dan 1–6 nach, auf dem entschieden wird, was auf der Erde fraglich bleibt und noch aussteht. Daß die Geschichte der Weltreiche und selbst

50. So schon HÖLSCHER (s.o. Anm. 32), p. 119 (für Dan 7*) und 127 (für Dan 8–12).

51. Auf dieser Ebene des vorliegenden Endtexts von Dan 1–12 haben manche der Argumente ihr Recht, die die Befürworter der Einheit des Buches geltend machen. Vgl. die Hinweise *Translatio*, p. 14 Anm. 10; neuerdings bes. D. W. GOODING, *The Literary Structure of the Book of Daniel and its Implications*, in *TynB* 32 (1981) 43-79 sowie S. ZDRAVKO, *Thematic Links between the Historical and Prophetic Sections of Daniel*, in *AUSS* 27 (1989) 121-128.

dessen Überwindung durch das Gottesreich in Dan 7 auf die Frage nach dem »Ende« keine Antwort wissen, daß beides diese Frage vielmehr selbst erst provoziert, dies begründen die Visionen in Dan 8–12 eben mit der Schuld Israels, wofür die Herrschaft der Völker und also die Situation von Dan 1–6, die in dieser Optik von vornherein vom gotteslästerlichen Übergriff der Herrscher gekennzeichnet ist und im Angriff auf alles Heilige unter Antiochus IV. gipfelt (7,8.20f.25; 8,9ff.23ff.; 9,27; 11,21ff.), die Strafe ist⁵². Im eschatologischen Reich von 2,44 (vgl. *b'ps yd* in 8,25 nach 2,34.45) und 7,9ff.22.26f. sehen Dan 8–12 gegenüber den Herrscheräußerungen in 3,31ff.; 4,31ff. und 6,26ff. so nicht unbedingt mehr dieses »Reich« als solches, sondern in erster Linie die Rettung des Frommen (»Weisen«) vor dem Tod (nach Dan 3 und 6; vgl. 11,35 und 12,1ff.); und gegenüber der Gesetzgebung des Königs in Dan 1–6, die gemäß 7,25 (sowie 2,20ff. und dem Konflikt in Dan 6) nur als Anmaßung wahrgenommen werden kann, macht im Schuldbekentnis von Dan 9 Israel selbst das eigene, gegen Israel selbst sprechende Gesetz geltend.

Sehr viel enger als Dan 8–12 ist aber die Vision Dan 7 durch literarische Querbezüge mit Dan 1–6 verbunden, weshalb ja auch viele einzig das aramäische Danielbuch Dan 2–7 für ursprünglich und eine selbständige Erzählungssammlung Dan 1–6 für unwahrscheinlich halten⁵³. Doch wie die Einzelbeobachtungen zu Reich Gottes und Gesetz gezeigt haben sollten und wie auch die genaue Analyse aller übrigen Berührungspunkte ergibt⁵⁴, sind diese Bezüge – obschon natürlich

52. Vgl. 8,19.23 (Zorn und Frevel); 9,2.24.25b sowie 9,7.11-14.16.18; 11,36 (Zorn) und dazu *Translatio*, p. 39.265ff. und die dort genannte Lit.

53. Vgl. die Hinweise oben Anm. 28. Zur Struktur vgl. außer dem immer wieder bemühten A. LENGLET, *La structure littéraire de Daniel 2-7*, in *Bib.* 53 (1977) 169-190 neuerdings auch W. H. SHEA, *Further Literary Structures in Daniel 2-7*, in *AUSS* 23 (1985) 193-202.277-295.

54. Vgl. ausführlich dazu *Translatio*, p. 43ff.51ff., zur eschatologischen Perspektive in 2,28.40-44 gleich im folgenden. ALBERTZ (s.o. Anm. 28), p. 171ff.185ff. zieht gerade aufgrund der Querbezüge und insbesondere der hymnischen Stücke in Dan 1–6 und ihrer Aufnahme in Dan 7 den umgekehrten Schluß. Er geht dabei von der richtigen, von ihm (*op. cit.*, p. 42ff.61ff., 94ff.107ff., 129ff.147ff. sowie 159ff.) im Vergleich mit LXX Dan 3–6 gewonnenen Voraussetzung aus, daß die politische, vom Reichs- und Gesetzesgedanken (Dan 6) getragene Akzentuierung der Erzählungen hier redaktionell und nicht zuletzt darum auch konzeptionell bestimmend ist; vgl. zur Frage *Translatio*, p. 84ff., bes. 91ff., sowie 99-134. Nur folgt daraus ja noch keineswegs ein ursprünglicher Zusammenhang von Dan 2–7 in M selbst und also auch nicht der eschatologisch-apokalyptische Sinn der redaktionellen Akzente in Dan 1–6! In ihnen jedenfalls dürfte die positive Tendenz der älteren (!) Überlieferung eigentlich nicht mehr nachwirken (zu Albertz, p. 179), und so muß sich denn auch Albertz (p. 174 u.ö.) mit der üblichen Verlegenheitsauskunft einer »partiellen Duchsetzungskraft« und Vorläufigkeit des Gottesreichs in Dan (1)2–6 behelfen, die die Interpretation der Erzählungen (auch im ganzen Buch und sogar für sich!) nicht selten leitet: Vgl. E. HAAG, *Die Errettung Daniels aus der Löwengrube. Untersuchungen zum Ursprung der biblischen Danieltradition* (SBS, 110), Stuttgart, 1983, p. 49ff.73ff. 103ff.126ff.; DERS., *Die drei Männer im Feuerofen nach Dan 3,1-30*, in *TThZ* 96 (1987), 21-

allesamt gewollt – sekundärer Natur, und zwar mit Dan 1–6 als gebendem, Dan 7 als nehmendem Teil: Die herrscherliche Hybris, die in Dan 1–6 fallweise und individuell überwunden wird – mit Hilfe und zugunsten der Judäer wie zugunsten der heidnischen Könige –, diese Hybris führt nach Dan 7 Daniel selbst in die visionäre, nur vom angelus interpres aufgefangene Hilflosigkeit und (so auch mit 2,40-44) die heidnischen Reiche allesamt ins eschatologische Gericht⁵⁵. Im

50; ferner etwa CAMPONOVO (s.o. Anm. 1), p. 117-126, bes. 120f.121f.125f.; LOHFINK (s.o. Anm. 1), p. 77ff.; auch KOCH, *Daniel* (s.o. Anm. 45), p. 24 («apokalyptischer Beigeschmack») und entsprechend p. 41.61ff. Gegen diese verharmlosende, durch scheinbare Aktualität (vgl. im Vorwort bei ALBERTZ, p. 7) nur umso fragwürdigere Einebnung der unterschiedlichen Aussagekonturen spricht gerade die »sprachliche und sachliche Evidenz« (ALBERTZ, p. 174f.), die der hymnischen Stücke (2,20-23.47; 3,28f.; 3,31-33/4,31-34 entsprechend 4,14.22f.29; und 6,26-28) und damit harmonisierender Aussagen über die Weltreiche (vgl. 2,37f.39; 4,17-19.23f.27.33f.; 5,18ff.) sowie von Ps 145 und ChrG einerseits, die der eschatologischen, auch sprachlich bewußt abweichenden Neufassung desselben Konzepts in Dan 7 andererseits (Aufnahme aller Gottesreich-Stellen aus Dan 2–6 in 7,14,27, vgl. *Translatio*, p. 46f. Anm. 138 nach Camponovo; aber fehlendes *hšn' wtaq'* aus 2,37; 4,27, *taq'* wohl wegen 2,40.42; 7,7, *hšn* haf. aber in 7,18.22).

55. Daß die positive Sicht der Weltreiche in Dan 1–6 von vornherein auf die Differenzierung zwischen den ersten drei Tieren/Reichen und dem vierten in 7,7.19 (entsprechend V. 11f.) hinzielt, ist ganz unwahrscheinlich. In 2,40ff. fehlt eine solche Bemerkung, obschon auch hier der Bruch deutlich spürbar ist, und für Dan 7* sind die Weltreiche allemal Bestien: 7,2ff.17f.; vgl. den pl. der Gesamtheit in 2,44! Und so, wie das differenzierte, geschichtliche Nacheinander der Reiche aus 2,37ff. (sowie Dan 1-6 im ganzen) und danach auch 7,2ff. erst im Gericht 2,44; 7,9ff.26f. zur Gleichzeitigkeit verschmilzt und zur globalen Vernichtung/Entmachtung aller Weltreiche führt (vgl. bes. 2,44; 7,17 und dazu *Translatio*, p. 26 Anm. 57 sowie 54 Anm. 159), so geht auch das »menschliche« Antlitz der Macht in den Weltreichen (7,4 nach Dan 4 und 5,21; positiv auch 7,6b nach 2,39b) aufgrund der Perversion dieser Macht (der »Menschlichkeit« in 7,8) im vierten Reich, die im Unterschied zur befristeten Strafe in Dan 4 nun alle Reiche (auch das »menschliche« von Dan 4 in 7,4!) zu Tieren degradiert, im eschatologischen Gericht allein auf den »Menschensohn« über (vgl. *Translatio*, p. 46 mit Anm. 132 sowie schon H. S. KVANVIG, *Struktur und Geschichte in Dan 7*, in *StTh* 32 (1978) 95-117; DERS., *Roots of Apocalyptic* (WMANT, 61), Neukirchen-Vluyn, 1988, p. 487.498ff.). Mithin dürfte auch die Symbolik in Dan 7 vor allem von Dan 1-6 inspiriert sein, doch ist der Sinn wiederum vollkommen verschieden: Dan 4 glaubt an die »Vermenschlichung« des Weltherrschers, Dan 7 hält sie für vergeblich. Vgl. zu den beiden Aspekten auch ALBERTZ (s.o. Anm. 28), p. 175f.190 (alle Weltreiche!) sowie 52f.59f.73f.173.194 (»menschliche« Macht), doch passen ihm die Unterschiede nicht. Aber auch die Parallele zu den vier Reichen (hier freilich Könige derselben Nation!) mit folgendem Gottesreich in der irischen Tradition (vgl. Denkart IX,8; Bahman Yašt I und II und dazu *Translatio*, p. 58ff.64ff.) besagt nicht allzuviel; dieselbe Tradition hat einmal bei drei durchaus positiv bewerteten Reichen (Assyrien - Medien - Persien, ohne Metalle) angefangen, von denen wenigstens das letzte der Reihe, das achaimenidische also, sowohl im Reichswesen als auch in der dafür so wesentlichen Reichsgesetzgebung als von Ahuramazda göttlich legitimiert, vielleicht sogar als Verwirklichung des zarathustrischen Gottesreichs, wofür der »Stein« stehen könnte, galt. Vgl. K. KOCH, *Weltordnung und Reichsidee im alten Iran*, in: DERS. / P. FREI, *Reichsidee und Reichorganisation im Perserreich* (OBO, 55), Freiburg (CH) / Göttingen, 1984, 45-119, p. 68ff.; zum »Stein« in Dan 2 DERS., *Weltgeschichte und Gottesreich im Danielbuch und die irischen Parallelen*, in *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit* (FS S. Herrmann, hg. von R. LIWAK und S. WAGNER), Berlin/Köln, 1991, 189-205; neuerdings

Lesezusammenhang des Buches werden die Erzählungen damit zur zukunftssträchtigen Einlösung dessen, was Daniel schon seit Anbeginn weiß und mit Dan 2, wie schon vorgegeben, prospektiv für Dan 3–6 recht bald an den Anfang des Buches, mit Dan 7* als Bestätigung des bereits Erfüllten (7,4–6 entsprechend 1,1.21/6,29) und vor allem des nach Dan 6 noch Ausstehenden (7,7ff.19ff.) von Dan 2 (hier V. 40ff.) an den Schluß des Buches gestellt ist, von wo aus der Leser mit Daniels Vision und ihrer (jetzt eschatologisch gedachten) Teilerfüllung im Sinn (vgl. 7,28) zuversichtlich in die bedrohliche Gegenwart der Fremdherrschaft im vierten Reich und die darüber hinausgehende Zukunft blicken kann.

Aber es sind nicht nur die Querbezüge, sondern es ist vor allem die Erzählungssammlung selbst, die erkennen läßt, daß der eschatologischen Fortschreibung in Dan 7 nicht frei herumlaufende oder auch lose verbundene Einzelerzählungen zur Verfügung standen, sondern daß dem eine geschlossene, wohldisponierte Komposition mit eigenem Aussageprofil vorausgegangen ist (und zwar in M, nicht nur in der Sonderüberlieferung LXX 3–6). Von dieser Komposition Dan 1–6 muß nun noch etwas die Rede sein, legt sie doch auch und gerade hinsichtlich der Themen Reich Gottes und Gesetz den literarischen und sachlichen Grund für alle folgenden Fortschreibungsschübe. Nach meiner Auffassung sind es genau diese beiden Themen und nicht so sehr die oft behauptete didaktisch-paränetische Abzweckung, die Gehalt und Anlage der einzelnen Erzählungen für sich wie im Zusammenhang von Dan 1–6 prägen.

Drei redaktionelle Anlageprinzipien möchte ich in dieser Hinsicht besonders hervorheben⁵⁶. Zwei davon gibt bereits Dan 1 vor, die eigentliche Einleitung der ganzen Sammlung, die in Dan 6 ihren Höhepunkt und Abschluß erreicht: zum einen die Chronologie von Nebukadnezar bis zum ersten Jahr des Kyros; zum anderen die Themenschwerpunkte. Die Chronologie in Dan 1 weist evidente Bezüge zu 2 Chr 36 / Esr 1 (vgl. auch Esr 5,11ff.) auf und steckt damit – auch ohne Dan 9! – den Rahmen der jeremianischen 70 Jahre Exilszeit ab. Diese 70 Jahre werden ihrerseits in der Abfolge der Erzählungen nach dem Schema der Drei-Reiche-Lehre ausgefüllt (Babylon in 1–5, Medien in 6, Persien in 1,21; 6,29); das Schema erscheint als solches am Anfang (2,31–39.45) und am Ende (5,25–28) der babylonischen Zeit. Einzig in

G. AHN, *Religiöse Herrscherlegitimation im achämenidischen Iran. Die Voraussetzungen und die Struktur ihrer Argumentation* (Diss. Masch.), Bonn, 1990; zum iranischen Hintergrund der Reichsidee in Daniel (und ChrG) außerdem KOCH, *BK* (s.o. Anm. 45), p. 36ff. sowie meine eigenen Ausführungen *Translatio*, p. 197ff.

56. Zum Folgenden vgl. *Translatio*, p. 148–160; für die wesentlichen redaktionellen Verbindungen auch p. 84ff. (Chronologie, Freunde und Umbenennung, jüdische Abstammung, Laufbahn und Konkurrenz, hymnische Stücke).

2,40-44 findet sich die schon mehrfach angesprochene Ausnahme des vierten Reichs mit eschatologischem Ausblick auf das Gottesreich, das sprachlich und sachlich auf der Linie von Dan 7 liegt⁵⁷. Nimmt man die Verse (zusammen mit V. 1* und V. 28*) heraus, wozu (überlieferungsgeschichtliche und literarische) Spannungen innerhalb von Dan 2 berechtigen, ja nötigen, ergibt sich freilich ein stimmiger Zusammenhang von Traum und Deutung in zwei Szenen: die »Statue« für das babylonische Reich mit den Metallen für die Dynastie und Nebukadnezar an der goldenen Spitze (V. 31-33.37-38); der gottgesandte »Stein« für das Reich der Meder und Perser (V. 34-35.39, bes. V. 39b/35) - ein Zusammenhang also, der mit der Deutung der Rätselschrift in Dan 5 harmoniert und exakt die chronologische Ordnung der Erzählungssammlung im Drei-Reiche-Schema (entsprechend 1,1f.21; 5,30/6,1.29) abbildet. Mir ist klar, daß sich hier der heikelste Punkt befindet, doch ist die literarkritische Rekonstruktion so gewaltsam nicht, wie sie zunächst vielleicht erscheint. Sie erklärt wenigstens, was ohne sie entweder heruntergespielt oder gewaltsam mit Dan 1-6 im ganzen harmonisiert werden muß.

In thematischer Hinsicht gibt Dan 1 mit Daniel und seinen Freunden in der Gola, dem heidnischen König und der jüdischen Bekenntnistreue und Intelligenz im Dienst des heidnischen Hofes das personelle Bezugs- und Problemfeld vor, in dem sich alle folgenden Erzählungen bewegen, und zwar in sinnvoller Reihenfolge: Dan 2 auf der grundsätzlichen Ebene des Verhältnisses von Weltreich und Gottesreich, entsprechend der chronologischen Anlage nach Weltreichen; Dan 3 auf der Ebene des individuellen Geschicks der Judäer (ausschließlich in der Gola); Dan 4-5 auf der Ebene des individuellen Geschicks der heidnischen Könige - alles innerhalb der babylonischen Exilszeit (mit Rahmen Dan 2 und 5); schließlich auf der staatsrechtlichen Ebene in medisch-persischer Zeit Dan 6, wo die Konfrontation des Judäers mit dem heidnischen Hof in der Übereinkunft von Gottesreich und Weltreich und von Gottesgesetz und Königsgesetz gipfelt.

Außer dem chronologischen und dem thematischen sind als drittes herausragendes redaktionelles Prinzip die hymnischen Stücke zu nennen, die den gedanklichen Zusammenhang der Erzählungen eigens artikulieren. Sie bilden jeweils den Höhepunkt und Schluß einer Erzählung, sind aber auch unter sich verbunden und bilden so eine fortlaufende, auf Steigerung hin angelegte Linie. Nach dem anfänglichen, programmatischen Dankhymnus Daniels in Dan 2,20-23 (zielend auf 2,31ff.) spiegeln sie die sukzessiv gewonnene Erkenntnis des Königs wider, und zwar jedesmal mit Reflex auf die jeweils vorhergehende, in

57. Vgl. jüngst wieder ALBERTZ (s.o. Anm. 28), p. 176ff. Zur Frage und den in der Forschung gegebenen Antworten *Translatio*, p. 48ff., bes. 50f., der eigene Vorschlag im einzelnen p. 55ff.62ff.

der Ordnung der Themen stehende Handlung: Zuerst das Bekenntnis zur Überlegenheit (zum »Können«) des jüdischen Gottes in Sachen Weisheit (2,47) und Rettung (3,28f. mit vorläufigem Abschluß in 3,30); dann folgt sachgerecht erst ab Dan 4 (mit Gegenstück in 5) im Blick auf das Königsschicksal das erste Bekenntnis zum Gottesreich (3,31-33/4,31-34, vgl. 5,18ff.), das in Dan 6,26-28 mit Abschluß 6,29 ins Edikt des Königs eingeht. So verbinden sich die Bestätigung des jüdischen Bekenntnisses im Königserlaß (*šym ʾm, šyzb* Dan 3) und die Wahrnehmung des Gottesreichs im Weltreich (ediktartige Epistel, *mlkw*) im Gesetz des Königs, das auch das Gesetz Gottes (6,6.11) in Kraft setzt, zu einer Einheit, die hier für die Gola (mit Tempelgeräten!) schon während der 70 Jahre Exil im Rahmen der drei Reiche bis zum Beginn der persischen Zeit gefunden wird.

Soviel zu den redaktionsgeschichtlichen Folgerungen, die sich aus den Beobachtungen zu Reich Gottes und Gesetz im Danielbuch ergeben. Die beiden Begriffe führen also auf eine bestimmte literarische Schichtung und zeigen zudem den redaktionellen Sinn sowie die Anlage der Komposition in den einzelnen Schichten an. Kehren wir nun zurück zu der weiteren theologiegeschichtlichen Fragestellung, von der wir ausgingen.

III

1. Daß das Danielbuch als ganzes weder nur in den breiten, damit nicht wenig diffusen Strom der Wellhausenschen »Theokratie« noch allein in den Bereich der Plögerschen »Eschatologie« hineingehört, dürfte nach allem hinreichend deutlich geworden sein. Die Analyse des Danielbuchs verbietet derart globale Zuweisungen und leitet vielmehr dazu an, das Bild der nachexilischen Theologiegeschichte selbst zu differenzieren. Dabei kommt es schon auf die gewählte Terminologie an. Insbesondere bedarf der schillernde, vom einen mehr wertend, vom anderen vielleicht zu wenig reflektiert gebrauchte Begriff der »Theokratie« der Präzisierung. Wenn wir im folgenden dennoch an ihm festhalten, so ganz einfach darum, weil er zunächst nichts anderes als das hier untersuchte Wortfeld der Gottesherrschaft bezeichnet. Alle übrigen, von Wellhausen und/oder Plöger u.a. damit verbundenen Konnotationen sind an dem Befund ebendieser Wortfelduntersuchung zu messen.

Danach aber bestätigt die Analyse des Danielbuchs fürs erste die von Plöger angeregte und insbesondere von Steck⁵⁸ weiterentwickelte

58. S. die Hinweise oben Anm. 21.33 sowie DERS., *Das Problem theologischer Strömungen in nachexilischer Zeit*, in *EvTh* 28 (1968) 445-458; DERS., *Strömungen theologischer Tradition im Alten Israel* (1978), wiederabgedruckt in DERS., *Wahrnehmungen* (s.o. Anm. 33), 291-317, p. 311ff.

Unterscheidung, die sich freilich – anders als Plöger sich das dachte – im Danielbuch selbst und hier in unterschiedlicher Spielart und mit anders gelagerten thematischen Akzenten findet. So entspricht die theologische Konzeption der Erzählungssammlung Dan 1–6*, die ja als einzige auf beiden Themen, Reich Gottes und Gesetz, gemeinsam aufbaut, ziemlich genau dem eigentlich theokratischen Konzept, nach dem im chronistischen Geschichtswerk die nachexilische Geschichte Judas neu geschrieben und aus dieser Optik die vorexilische Königszeit rekapituliert wird. Dan 1–6* füllt gewissermaßen für die babylonische Gola die exilische Lücke der 70 Jahre von 2 Chr 36,21 konzeptionsgetreu aus. Die Übereinstimmung zeigt sich sowohl an der speziellen Vorstellung des Königtums, wonach Davididen und nach ihnen nicht-israelitische, hier persische Könige (vgl. Nebukadnezar in Jer 27–29, Kyros in Jes 40–55) als deren legitime Rechtsnachfolger im »Reich Gottes« (*mlkwt yhwh*) regieren und dieses eine, von Jhwh vergebene judäische »Reich« (*mlkwt*) verwalten⁵⁹; und sie zeigt sich an der nicht minder speziellen Vorstellung vom Gesetz (*twrh, dt*), das in einem Gesetz Gottes und des judäischen oder persischen Königs sein soll⁶⁰. Beides geht im übrigen sowohl in ChrG wie auch in Dan 1–6* auf die persische Reichsidee seit Dareios I. zurück, wonach die von Ahuramazda geschaffene Welt und die vielen unterworfenen Völker/Länder auf ihr in dem einen Reich des einen von Gott eingesetzten Großkönigs sowie in seinem Gesetz, das die Gesetze der Völker zu persischem Reichsrecht erklärt, ihre Einheit und ihren Bestand haben⁶¹.

Auf der anderen Seite greift – im Danielbuch anschließend, sonst eher parallel zur »Theokratie« – nach Plögers Unterscheidung in der Tat die Kehre ins Eschatologische Platz. Hier allerdings gilt es noch einmal zu differenzieren, und zwar zunächst wieder im Danielbuch selbst zwischen der Eschatologisierung des theokratischen Konzepts von Dan 1–6* im vormakkabäischen Bestand von Dan 7* (und 2,28.40–44*) und dem – weniger am »Reich« als vielmehr an Israel und seinem Gesetz (Bund) orientierten – eschatologischen Konzept von Dan 8–12 (samt Zusätzen in Dan 2 und 7), das wenigstens gemäß dem Gebet in Dan 9 eindeutig deuteronomistisch geprägt ist⁶². Demgegenüber trägt die von Plöger⁶³ ins Spiel gebrachte Eschatologie später Propheten-

59. Vgl. *Translatio*, p. 161ff.179ff. und im folgenden.

60. Vgl. *Translatio*, p. 225ff. und im folgenden.

61. Vgl. *Translatio*, p. 197ff., bes. 205f.; 225f.246ff. sowie die Hinweise oben Anm. 55 (KOCH, AHN). Für entsprechende Redaktionsschichten im Jeremiabuch: *Translatio*, p. 190ff.; in Dtjes: R. G. KRATZ, *Kyros im Deuterotelesaja-Buch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40-55* (FAT, 1), Tübingen, 1991, p. 175ff.

62. Vgl. STECK, *Israel* (s.o. Anm. 21), p. 113ff. u.ö.; DERS., *Weltgeschehen* (s.o. Anm. 33), p. 284ff.

63. *Theokratie und Eschatologie* (s.o. Anm. 14), p. 69ff.; vgl. zur weiterführenden Differenzierung die Hinweise oben Anm. 21 und 58 und zu den entsprechenden Texten

fortschreibungen wiederum ganz anderes Gepräge, das zwar Berührungen mit den anderen aufweist, damit aber nicht identisch ist⁶⁴. Achtet man jedoch auf die unterschiedliche Prägung, so zeigt sich auch im Danielbuch, was vom chronistischen Werk her ohnehin selbstverständlich ist, daß nämlich das entscheidende Gegenüber zur »Theokratie« nicht eigentlich die Eschatologie als solche, sondern – ob eschatologisch oder nicht – die deuteronomistische Geschichtskonzeption ist. Natürlich läßt sich auch diese Polarität nicht einfach generalisieren. Aufgrund des Befunds im Danielbuch erscheint es mir jedoch der Prüfung wert, ob und inwieweit sie den Gang der nachexilischen Theologiegeschichte auch sonst bestimmt hat, neben oder vielleicht sogar in anderen Bereichen wie dem der eben genannten Prophetenschriften, aber auch denen von Psalmen und Weisheit⁶⁵ bis über das Alte Testament hinaus.

(bes. Sach 9–14 im Verhältnis zu späten Jesaja-Schichten, darunter auch Jes 24–27!) neuerdings O. H. STECK, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons* (BThSt, 17), Neukirchen-Vluyn, 1991.

64. Die Königsprädikation (*mlk*) für Jhwh bei den Propheten (vgl. dazu CAMPONOVO (s.o. Anm. 1), p. 102ff.) entspricht in etwa Dan 2,40-44* und 7*, begegnet aber selten und nie in dem für Dan 1-6.7 konstitutiven Zusammenhang mit den Weltreichen (so am ehesten noch Mal 1,11-14). Als ältester Beleg (aus vorexilischer Zeit) gilt allgemein Jes 6,5; ansonsten handelt es sich immer um eschatologische Reaktivierungen der Jerusalemer Tradition aus später und allerspätster Zeit: Vgl. Ez 20,33 sowie das Vorkommen in der Dtjes-Grundschrift Jes 41,21; 43,15; 44,6; 52,7 für die Befreiung aus dem Exil, den neuen Exodus und die Inthronisation Jhwhs auf dem Zion nach dem Modell von Ex 15 (dazu *Kyros* (s.o. Anm. 61), p. 148ff. 171ff.), danach auch Mi 2,13; 4,6f.(9?) (vgl. ferner Jes 40,10 sowie 63,19 *mšf*); für Jhwh in Zion-Jerusalem Jer 8,19a; Jes 33,22; 24,23(!); Ob (16)-21; Zeph 3,14f.; Sach 14,9.16f.(!); im Fremdvölkerorakel Jer 46,18 = 48,15 = 51,57; gegenüber Götzen, die schon in Dtjes Einzug gehalten haben, Jer (8,19) 10,7.10. Zum Gesetz (*twrh*) vgl. W. ZIMMERLI, *Das Gesetz und die Propheten* (Kleine Vandenhoeck-Reihe 166-168), Göttingen, 1963; R. SMEND in DERS. / U. LUZ, *Gesetz* (Biblische Konfrontationen), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1981, p. 11ff.; K. KOCH, *Art. Gesetz I. Altes Testament*, in *TRE* 13 (1984) 40-52, p. 45f. sowie den Artikel von G. LIEDKE und C. PETERSEN, in *THAT* II, München/Zürich, 1979, Sp. 1035ff. Wo es vorkommt, meint es ursprünglich die »priesterliche(n) Weisung(en)« (vgl. Hos 4,6; 8,12 text.em.; Jer 2,8; 18,18; Ez 7,26; 22,26; 43,11f.; 44,5.24; Zeph 3,4; Hg 2,11; Mal 2,6-9; davon abgeleitet auch Jes 1,10; in spez. prophetischer Bedeutung, aber wohl ebenfalls älter Jes 8,16(.20), darauf bezogen 5,24; 30,9?); ansonsten ist entweder an eine universale Weltordnung (in Par. *mšp?* Hab 1,4 sowie für alle Völker Jes 2,3 = Mi 4,2; Jes 42,4; 51,4; vgl. auch 24,5 nach Gen 9) oder wahrscheinlich schon an das geschriebene Gesetz gedacht (Jes (5,24; 30,9?) 42,21.24; Jer 6,19; 8,8; 9,12; 16,11; 26,4; 31,33; 32,23; 44,10.23; Hos 8,1(.12); Am 2,4; Sach 7,12, ganz sicher Mal 3,22). Letzteres erinnert somit an die dtr. geprägte »Eschatologie« von Dan 9 (im Kontext 8–12), wobei allerdings auffällt, daß in den Prophetenbüchern mit Ausnahme von Mal 3,22 (nach Jos 1) nie (wie in Dan 9,1.13; Neh 9,14 und mit dem dtr. Sprachgebrauch) von der »Tora des Mose«, sondern immer (wie in Dan 9,10f. sg./pl.; Neh 9,3.26.29.34 und mit dem chr. Sprachgebrauch) von der »Tora Jhwhs« die Rede ist; s. im folgenden. Im ganzen aber spielt das Gesetz (außer in Jer) eine untergeordnete Rolle, es sei denn als autoritative Textgrundlage, auf die sich die produktive Prophetenauslegung im Prophetenbuch bezieht, ohne sie ausdrücklich zu benennen.

65. Zum Königtum in den Psalmen vgl. CAMPONOVO (s.o. Anm. 1), p. 91ff.; neuerdings bes. J. JEREMIAS, *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem*

2. Die Frage ist zunächst an die traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen des Danielbuchs zu richten, die sich am Nach- und Nebeneinander von deuteronomistischem und chronistischem Geschichtswerk dingfest machen lassen. Wie ein Vergleich der beiden Werke erkennen läßt, spielen auch in ihnen die Leitthemen Reich Gottes (Königtum) und Gesetz eine nicht unmaßgebliche Rolle, die eine genauere Verhältnisbestimmung erlaubt.

Augenfällig ist die Differenz in der *Beurteilung des Königtums*. Die wenigen Stellen in DtrG, die von Gottes Königsherrschaft reden (Ri 8,23; 1Sam 8,7; 12,12)⁶⁶, begründen die praktische oder grundsätzliche Verwerfung des israelitischen und irdischen Königtums (wie bei den Völkern!) überhaupt. Sie gehören vermutlich einer jüngeren Redaktionsstufe (DtrN für den »Nomisten«) an und formulieren gleich für den Anfang aus, was sich in der ältesten Gestalt des Werkes (DtrH für den »Historiker«) allein aus dem Gang der Ereignisse am Ende ergab, nämlich daß die Einrichtung des Königtums Israel in die Katastrophe und mithin unter die (»nachexilisch« anhaltende) Herrschaft der Völker gebracht hat. Ganz im Gegensatz dazu bewegt sich der Sprachgebrauch in ChrG in Aufnahme und Abänderung der Vorlage gerade darauf zu, das irdische, jüdische und persische, Königtum als Stellvertretung

kanaanäischen Mythos in den Jhwh-König-Psalmen (FRLANT, 141), Göttingen, 1987 mit wichtigen Beobachtungen zur theologie- und zeitgeschichtlichen Einordnung; H. SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen* (FRLANT, 148), Göttingen, 1989, p. 165ff.; zum Gesetz in der späten Weisheit SMEND (s.o. Anm. 64), p. 34ff.37ff. sowie unten Anm.73. In der Fragestellung berührt sich der folgende Durchgang durch das einschlägige Material mit der Studie von KELLERMANN, *Messias und Gesetz* (s.o. Anm. 1), der aufgrund der Orientierung an der Messiasvorstellung freilich anders auswählt und die Positionen insgesamt anders bestimmt.

66. Zur Diskussion der Stellen vgl. H. J. BOECKER, *Die Beurteilung der Anfänge des Königtums in den deuteronomistischen Abschnitten des 1. Samuelbuchs. Ein Beitrag zum Problem des »deuteronomistischen Geschichtswerks«* (WMANT, 31), Neukirchen-Vluyn, 1969, p. 19ff.75f.; F. CRÜSEMANN, *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat* (WMANT, 49), Neukirchen-Vluyn, 1978, p. 42ff.73ff.; zur literarhistorischen Einordnung T. VEIJOLA, *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (AASF, B/198), Helsinki, 1977, p. 83ff.100ff.; danach auch R. SMEND, *Die Entstehung des Alten Testaments* (ThW, 1), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1978, p. 118f.; DERS., *Der Ort des Staates im Alten Testament* (1983), wiederabgedruckt in DERS., *Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien I*, München, 1986, 186-199, p. 191f.197f.; W. DIETRICH, *David, Saul und die Propheten. Das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel* (BWANT, 122), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1987, p. 101 Anm. 257; 133f.; kritisch dazu neuerdings U. BECKER, *Der innere Widerspruch der deuteronomistischen Beurteilung des Königtums (am Beispiel von 1 Sam 8)*, in *Altes Testament und christliche Verkündigung* (FS A. H. J. Gunneweg, hg. von M. OEMING und A. GRAUPNER), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1987, 246-270, bes. p. 269, und zuletzt P. MOMMER, *Samuel. Geschichte und Überlieferung* (WMANT, 65), Neukirchen-Vluyn, 1991, p. 56.61f.67.127ff., die grundsätzliche Kritik p. 52ff.200ff.

Gottes auf Erden zu etablieren. Terminologisch manifestiert sich dies, wie schon erwähnt, vor allem in der Verwendung des Begriffs *mlkw*⁶⁷, der mit 1Sam 20,31 und 1Kön 2,12 zwei gewichtige Stellen aus der Aufstiegs- und der Thronnachfolgegeschichte und damit die positive Sicht des davidischen Königtums von DtrH und seinen Quellen reaktiviert; sachlich am profiliertesten erscheint es in der berühmten Umformulierung der Natanverheißung 1Chr 17,11-15 gegen 2Sam 7,12-17, die aus der David-Dynastie die Herrschaft der jüdischen Könige im Reich Gottes und aus dem »Haus Davids« das »Haus Gottes«, den Tempel, werden läßt und mit beidem den Weg für die heidnischen Könige und Tempelbauer in persischer Zeit vorzeichnet. Im Licht des zweiten Tempels unter persischer Herrschaft gewinnt für ChrG das jüdische Königtum seine göttliche Qualität zurück, wird die vorexilische, deuteronomistische Unheilsgeschichte der israelitischen Könige zur chronistisch-theokratischen Heilsgeschichte des göttlich-jüdischen »Reichs«, die sich mit nur kurzem Unterbruch im Land (2Chr 36,21) in »nachexilischer« Zeit fast nahtlos fortsetzt.

Die Natanverheißung ist aber auch im Blick auf das *Gesetz* und das *Verhältnis von Gesetz und Königtum* aufschlußreich. Schon die Strafandrohung in 2Sam 7,14, die 1Chr 17 ausläßt und die auch in 1Chr 22,10 nicht nachgeholt wird (vgl. hier V. 12f.), und erst recht die Reminiscenzen in 1Kön 2,2ff.; 2Kön 21,7f. bzw. 1Chr 28,5ff.; 2Chr 9,8 (letzterem ähnlich und parallel zu 1Kön 2,12 auch 1Chr 29,23) setzen die unterschiedlichen Maßstäbe in der Beurteilung des Königtums fest: hier allein das Gesetz, dort dafür oder darüber hinaus eben die Herrschaft in Gottes Reich⁶⁸. Die der Tendenz nach gegenläufige Überschneidung an einer derart prominenten, für beide fundamentalen Stelle

67. Vgl. *mlkw* von Jhwh 1Chr 17,14; 28,5 neben *mmlkh* (sg.) 1Chr 29,11; 2Chr 13,8; *mšl* 1Chr 29,12; 2Chr 20,6; *ks' yhw* (außer *yšb* in 1Chr 13,6; 2Chr 6 und 18,18) ohne Parallele in DtrG noch 1Chr 28,5; 29,23; 2Chr 9,8. Auch *mlkw* für das irdische Königtum begegnet im Rahmen eines überaus differenzierten Sprachgebrauchs mit anderen, teils übernommenen, teils ergänzten Ausdrücken; Einzelnachweise in *Translatio*, p. 174 Anm. 74-76; 175f. mit Anm. 81 und zum Ganzen p. 169ff.183ff. Zur Diskussion vgl. G. WILDA, *Das Königsbild des christlichen Geschichtswerkes* (Diss. Masch.), Bonn, 1959, TAE-SOO IM, *Das Davidbild in den Chronikbüchern. David als Idealbild des theokratischen Messianismus für den Chronisten* (EHS.T, 263), Bern / Frankfurt a.M. / New York, 1985 sowie schon H. R. HÖLZEL, *Die Rolle des Stammes »mlk« und seiner Ableitungen für die Herrschaftsvorstellungen der vorexilischen Zeit* (Diss. Masch.), Hamburg, 1972, p. 188-191; CAMPONOVO (s.o. Anm. 1), p. 90f.; ZENGER (s.o. Anm. 1), p. 185f.; LOHFINK (s.o. Anm. 1), p. 75.

68. Das Gesetz bleibt natürlich auch in ChrG verpflichtend und ist – außer bei der vorausgehenden, bedingungslosen göttlichen Setzung in 1Chr 17 und im Reflex 2Chr 9,8 – fast überall präsent, wo von der Gottesherrschaft die Rede ist: 1Chr 28,7 (wie noch 2Chr 6,16 in Abänderung von 1Kön 8,25; 2Chr 7,17f. nach 1Kön 9,4f.); 1Chr 28,9f. und 29,18f. mit V. 11f. und vor V. 23 (entsprechend 1Chr 22,12f.); ferner 2Chr 13,5,8 mit V. 10ff.; 2Chr 20,6 im Mund des Gesetzgebers Josaphat.

ist kaum zufällig. Weitere Sachverhalte weisen in dieselbe Richtung. Zunächst wieder die Terminologie. Die Zusammenfassung der göttlichen Gebote des Deuteronomiums (und bald einmal des ganzen Pentateuch) unter dem Einheitsbegriff der »Tora« in DtrG⁶⁹ stammt in der Hauptsache wohl ebenfalls von der jüngeren Redaktion DtrN und zeichnet sich durch einen weitgehend einheitlichen, sinnvoll und stimmig differenzierten Sprachgebrauch aus⁷⁰. Es handelt sich durchweg und nach der Niederschrift Dtn 31,9ff. (V. 19.22.24) auch ausdrücklich um das »Gesetz des Mose«, womit die geschichtliche Verankerung und der damit gegebene, ausschließliche Bezug zum Volk Israel betont ist. Diese Terminologie wird vom Chronisten (für den ganzen Pentateuch) aufgenommen, aber wiederum ergänzt⁷¹. Bevorzugt erscheint hier die

69. Im Dtn begegnet der Begriff – außer 17,11 und der sicher späten Stelle 17,18f. – ausschließlich in den dtr. Rahmenkapiteln: 1,5; 4,8.44; 27,3.8.26; 28,58.61; 29,20.28; 30,10; 31,9.11.12.24.26; 32,46; 33,4.10; vgl. dazu G. BRAULIK, *Die Ausdrücke für »Gesetz« im Buch Deuteronomium* (1970), wiederabgedruckt in DERS., *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 2), Stuttgart, 1988, 11-38, p. 36-38. In der Fortsetzung: Jos 1,7.8; 8,31.32.34; 22,5; 23,6; 24,26; (2Sam 7,19 text. ?); 1Kön 2,3; 2Kön 10,31; 14,6; 17,13.34.37; 21,8; 22,8.11; 23,24.25; vgl. dazu R. SMEND, *Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte* (1971), wiederabgedruckt in DERS., *Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien I*, München, 1986, 124-137, und zur literarhistorischen Einordnung zusammenfassend H. SPIECKERMANN, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (FRLANT, 129), Göttingen, 1982, p. 43f. mit Anm. 25; 50ff., bes. 56 Anm. 57; 78 Anm. 100; 137f.; 167f. mit Anm. 19; ferner F. L. HOSSFELD/E. REUTER, *Art. sepær in ThWAT V 7/8* (1986) 929-944, Sp. 937ff.

70. Auf Unterschiede macht L. PERLITT, *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT, 36), Neukirchen-Vluyn, 1969, p. 270; DERS., *Deuteronomium* (BK, V/1), Neukirchen-Vluyn, 1990, p. 23f. aufmerksam, doch lassen sich manche von ihnen im Zusammenhang erklären und müssen nicht unbedingt auf verschiedene literarische Schichten zurückgehen: So verkündet Mose das Gesetz zunächst mündlich (Dtn 1,5; 4,8.44, in der rückblickenden Zusammenfassung auch 32,46), befiehlt in weiter Voraussicht auf Jos 8,30ff. (hier dann das »Buch«!) dessen Abschrift auf Steine im gelobten Land (Dtn 27,3.8.26) und schreibt es danach – zum Zwecke der sicheren Überlieferung und Überführung ins Land durch Josua – selbst auf in ein Buch (31,9ff.); vgl. dasselbe für das Lied Dtn 32 in 31,30; 32,44 gegenüber 31,19.22, das nach 31,22.24ff., 32,45f. (mit Josua in V. 44 wie 31,22.23ff. entsprechend 31,1-8.9ff.) Teil des Gesetzes ist. Nur Dtn 28,58.61; 29,19f. (anders. V. 28) und 30,10 passen nicht und sind darum entweder älter als die darüber gelegte, in sich stimmige Rahmenhandlung 1,5 (4,8.44) / 27 und 31 (mit Mose-Redenotizen für 28-30 in 27,1ff.1.1ff.; 28,69; 29,1 wie 31,1ff.) oder gleichzeitig bzw. jünger als diese und leben bereits von der Kodifizierung in 31,9ff. (so auch 17,18f.). Auch in Jos-2Kön findet sich nach Dtn 31,9ff. fast ausschließlich das »geschriebene« Gesetz und »Buch«, das – nach der deuteronomischen Selbstbezeichnung (z.T. im Munde Moses selbst) mit dem Demonstrativum als »diese (dieses Buch der) Tora« – natürlich erst von da an den Namen seines Verfassers trägt und auch in Jos 1,8 durch 1,7 und in 8,34 durch 8,31f.35 entsprechend identifiziert ist. Wirkliche Ausnahmen sind nur das »Buch der Tora« in 2Kön 22,8.11 (»Buch des Bundes« 23,2.21), das älter ist, und das »Gesetz(buch) Gottes/Jhwhs« in Jos 24,26; 2Kön 10,31 und 17,13.34.37, das jedenfalls in 2Kön sachlich durch »die Propheten« motiviert ist, s. dazu im folgenden.

71. Vgl. dazu (mit Stellennachweisen) *Translatio*, p. 229f.233ff.; ferner U. KELLERMANN, *Anmerkungen zum Verständnis der Tora in den chronistischen Schriften*, in *BN 42* (1988) 49-92. Das »Gesetz Jhwhs/Gottes«: 1Chr 16,40; 22,12; 2Chr 12,1; 17,9; 31,3f.;

Bezeichnung »(Buch der) Tora Jhwhs/Gottes«, die die »priesterliche Weisung« (aus eigener Tradition wie aus den Prophetenbüchern⁷²) mit der Schriftlichkeit der Mose-Tora zusammenbringt und so den Priester nach Art von Esr 7 und Neh 8 zum Schriftgelehrten werden läßt, im übrigen nicht geschichtlich festgelegt ist, was den Ausdruck gerade auch für die späte Weisheit anziehend gemacht haben dürfte⁷³.

Vor allem aber hängt die unterschiedliche Terminologie mit dem unterschiedlichen *Gesetzesbegriff* zusammen. Er definiert sich kaum über das Material, die Umgrenzung des Korpus, auf das er sich bezieht, und schon gar nicht über die Alternative von Einzelgesetz und Einheitsbegriff⁷⁴, sondern ganz offenbar über die Funktion. In DtrG dient das

34,14; 35,26 in Abänderung von 2Kön 22,28 wie noch (mit sf.) 2Chr 6,16 / 1Kön 8,25; Esr 7,10.12.14.21; Neh 8,8.18; 9,3 (mit sf. V. 26.29.34); 10,29f.; ferner Esr 6,14; 7,23.

72. S.o. Anm. 64. Von hier aus erklärt sich auch die Ausnahme in 2Kön 10,31 und 17,13.34.37 (s.o. Anm. 70), mit der (älteren = DtrH?) Grundstelle 17,13, wo »die Propheten« regelrecht »zitiert« werden und von wo 10,31 (im Bogen der »Sünde Jerobeams«, vgl. 17,21ff.) als auch 17,34.37 als unmittelbare Fortschreibung abhängig sind. Natürlich ist hier sowenig wie in ChrG noch eigentlich an den priesterlichen Kultbescheid gedacht. Jeder rezipiert die Dinge in seinem Sinn: DtrG die Propheten als Gesetzesmahner, ChrG den Priester als Schriftgelehrten, der seine »Weisung« aus dem Studium von Tora und Propheten bezieht. Unerklärlich ist mir in DtrG bisher einzig Jos 24,26: In welches Buch schreibt Josua eigentlich, wenn doch das Gesetzbuch schon geschrieben ist (Dtn 31,9ff.)? Melden sich hier die Überlieferer von DtrG zu Wort (vgl. *ThWAT* V, Sp. 942)?

73. Vgl. Ps 1,2; 19,8; 37,31; 119,1; mit sf. überaus gehäuft in Ps 119, ferner 40,9; 78,10; 89,31; 94,12; 105,45. Im Sirachbuch steht dafür das »Gesetz des Höchsten«, hebr.: 41,4.8; 42,2; 49,4; mit sf. 33(36),3, in der gr. Übersetzung (Göttinger Ausgabe): 9,15; 19,17; 23,23; 24,23; 38,34; 41,8; 42,2; 44,20; 49,4; das »Gesetz des Herrn« 39,8 und 46,14; mit pronomem 45,17 (sonst immer absolut: Prolog 1.8.24; 15,1 (+ hebr.); 19,20.24; 21,11; 36(33),2f.; 31(34),8; 32(35),1; 35,15.24 (hebr. 32,15.17f.24); vgl. auch ἐντολή/*miswh* in 1,26; 6,37; 10,19; 15,15; 23,27; 28,6.7; 29,1.9.11; 35,23f. (32,27f.); 32(35),2.7; 37,12; 39,31; 40,30; 45,5.17). Besonders interessant ist 24,23 (das »Buch des Bundes des höchsten Gottes, das Gesetz, das uns Mose auferlegt hat«), wo die dtn.-dtr. Terminologie (vgl. 2Kön 23,2.21; Ex 24,7) und Vorstellung (Gesetz durch Mose) in das eigene (theokratische) Konzept integriert wird (vgl. auch 45,5 sowie 17,11f. im Kontext): Dieses Gesetz der Weisheit stammt eben nicht erst von Mose, sondern ist präexistent und von Anfang an – im Horizont der ganzen Schöpfung einschließlich Völkerwelt – speziell in Israel (Jerusalem und Tempel) beheimatet, wie gerade Sir 24 lehrt. Zur Verbindung vgl. übrigens schon die sonderbare Formulierung in Esr 7,25 (*khkmt...* wie V. 14 vom Gesetz). Anders als SMEND (s.o. Anm. 65), p. 37 sehe ich diese Entwicklung also gerade nicht in »Verlängerung der deuteronomisch-deuteronomistischen Linie«, auch wenn es zweifellos zur gegenseitigen Beeinflussung gekommen ist, in umgekehrter Richtung und sicher noch vor Sir etwa in Dtn 4,6 im Blick auf V. 7f., oder vielleicht auch in Dtn 17,18f. und Jos 1,8 (Mal 3,22ff.) / Ps 1; auch das Tobitbuch (s.u. Anm. 121) und Baruch wären in dieser Frage näher zu betrachten. Zur Entwicklung selbst vgl. HENGEL (s.o. Anm. 1), p. 252ff.284ff.; J. MARBÖCK, *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira* (BBB, 37), Bonn, 1971, p. 81ff.; DERS. *Gesetz und Weisheit. Zum Verständnis des Gesetzes bei Jesus Ben Sira*, in *BZ NF* 20 (1976) 1-21.

74. Gegen RÖSSLER (s.o. Anm. 14), p. 38ff. und passim. Zur Kritik vgl. schon A. NIESSEN, *Tora und Geschichte im Spätjudentum*, in *NT* 9 (1967) 241-277, p. 250ff.260ff. sowie LIMBECK, *op. cit.* (s.o. Anm. 6) für die spätere Zeit.

Mosegesetz im wesentlichen als Maßstab für das persönliche Verhalten der einzelnen Führer (Mose, Josua) und Könige, vermittelnd oder stellvertretend für das ganze Volk. Eine eigentlich politische Rolle spielt es nicht, auch und gerade nicht nach Dtn 17,14-20⁷⁵. Die einzige Stelle, wo die Tora einmal fast zum Staatsgesetz wird, nämlich unter Josia in 2Kön 22f. mit den auffälligen Bezeichnungen in 22,8.11 und 23,2.21, wird es in 2Kön 23,24f. entsprechend Dtn 17,18f. korrigiert. Der förmliche Staatsakt (vgl. *qwm* hi. vom »Bundesbuch« in 23,2f.; ähnlich Ex 24,7f.) paßt vorzüglich in das Konzept von DtrH und seinen Vorlagen, so daß hier der Ausgangspunkt für die »nomistische« Redaktion zu greifen sein dürfte⁷⁶, die den älteren Bericht in 23,21-23.24 (bes. V. 21b.24b aus 23,3; 22,8) ihren spezifischen Bedürfnissen angepaßt hat und so als fallweise Anwendung der Tora (wie auch 2Kön 14,6) erscheinen läßt, in 23,25 sodann gänzlich in ihrem Sinne auf den persönlichen Gesetzesgehorsam hin uminterpretiert hat. Das ältere Konzept kommt hingegen wieder in ChrG zu neuen Ehren. Der Chronist denkt auch das Gesetz und die von DtrG übernommene persönliche Observanz im staatspolitischen Horizont von Reich Gottes und Weltreich und läßt darum schon den König Josaphat das »Gesetz Jhwhs/Gottes« so handhaben, wie es nachher in Esr 7 die juristische Gleichsetzung von Gottes- und Königsgesetz unter den Persern verlangt⁷⁷. Sowohl die terminologische Weite als auch die politische Akzentuierung des Gesetzesbegriffs leben demzufolge von dem chronistisch-theokratischen Konzept der jüdischen »Reichs«-Geschichte, die von der Perserzeit her entworfen ist und in sie einmünden soll. Allein in diesem Konzept, allein mit der irdischen Repräsentanz von Reich Gottes und Gesetz, wird die jüdische, mosaische Tora erst eigentlich zum »Gesetz«, zum *dat*, zum *nomos* im Sinne des Worts⁷⁸. Ist es hier

75. Um altes Königsrecht handelt es sich – wenigstens in V. 18f. – kaum; vgl. dafür allenfalls die – ältere, freilich ihrerseits redaktionelle – Notiz 1Sam 10,25 (DtrH), mit kritischer Ergänzung 1Sam 10,19 entsprechend 1Sam 8,5 / Dtn 17,14 (DtrN).

76. So mit SPIECKERMANN, *Juda* (s.o. Anm. 69), p. 51f.73ff., auf einen Blick p. 423.425 für die älteren Stellen; ob auch in 23,(21-23.)24.25 noch einmal geschichtet werden muß, sei hier dahingestellt. Anders natürlich E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige. 1. Kön 17 – 2. Kön. 25* (ATD, 11/2), Göttingen, 1984, z.St. sowie CHR. LEVIN, *Joschija im deuteronomistischen Geschichtswerk*, in *ZAW* 96 (1984) 351-371, p. 369ff., die überall die unzähligen Hände von DtrN am Werk sehen, aber viel zu wenig (oder gar nicht) danach fragen, welches Gesetzesverständnis hinter den verschiedenen Formulierungen steht, sondern – trotz der übermäßigen literarkritischen Differenzierung innerhalb von DtrN – alles, was mit »Tora« zu tun hat, in ein und denselben Topf der (Wellhausenschen) nachexilischen »Theokratie« werfen.

77. Vgl. dazu *Translatio*, p. 230 Anm. 341; 233ff., bes. 237f.

78. Damit und nur damit ist der entscheidende Schritt zum Judentum als »Gesetzesreligion« getan, der sich in exzeptioneller Weise und – ob historisch oder nicht – jedenfalls auf der konzeptionellen Ebene (von ChrG) mit Reich und Herrschaftspraxis der Perser als Erfahrungshintergrund verbindet. Nach wie vor grundlegend dazu E. MEYER, *Die Entstehung des Judentums. Eine historische Untersuchung*, Halle, 1896 (Nachdruck Hildesheim / Zürich / New York, 1987); vgl. *Translatio*, p. 230-233 (sowie 228 Anm. 331).

also der universale Reichsgedanke, der den Gesetzesbegriff für Israel in der Völkerwelt, mithin auch den persönlichen Gesetzesgehorsam neu prägt und festigt, so ist es im anderen Fall das Gesetz allein, das bar jeglicher politischer und lebenspraktischer Konnotationen eine unmittelbare, vornehmlich religiöse und ausschließlich vom Volks- und Erwählungsgedanken geprägte Gottesbeziehung stiftet⁷⁹.

Dasselbe Verhältnis zeigt sich schließlich an der Verteilung der Belege in den beiden Werken. Danach gibt es bestimmte kompositionelle Bögen, die in DtrG durch das herausragende Vorkommen des Torabegriffs markiert sind und in ChrG offensichtlich vorausgesetzt und durch den Reichsbegriff neu akzentuiert oder von anderen Bögen überlagert werden. In DtrG sind auf diese Weise zunächst Dtn und Jos, die mündliche Promulgation, dann schriftliche Niederlegung des Gesetzes durch Mose und seine Überführung ins Land durch Josua, aufs engste verzahnt⁸⁰. Darauf folgt eine längere Beleglücke in Ri und 1-2Sam, d.h. für die Zeit der Entstehung des Königtums, die – auf derselben literarischen Ebene (DtrN) – mit den Aussagen zur Gottesherrschaft und für David mit 2Sam 7 abgedeckt ist. Sodann sind durch den Begriff der – meistens mißachteten – Tora mit 1Kön 2,3⁸¹ die Zeit Salomos (1Kön 2–11), mit 2Kön 10,31 und in der Folge 2Kön 17,13(34.37)⁸² die Generationen im Zeichen der »Sünde Jerobeams« seit der Reichsspaltung bis und mit Jehu und dem Untergang des Nordreichs (1Kön 12–2Kön 10, 2Kön 17) und schließlich mit 2Kön 21,8 und trotz 2Kön 22f. (bes. 23,24f.)⁸³ die verbleibende Zeit des Südreichs im Zeichen der

79. In dieser Hinsicht ist auch von Bedeutung, daß DtrG in Dtn mit Mose am Sinai, ChrG hingegen (im Sinne von P) mit Adam beginnt, Israel hier also im Rahmen der ganzen Welt, ihrer Länder und Völker (vgl. Gen 10), gesehen ist. Dazu vgl. jüngst M. OEMING, *Das wahre Israel. Die »genealogische Vorhalle« 1Chr 1–9* (BWANT, 128), Stuttgart/Berlin/Köln, 1990 und Th. WILLI, *Chronik* (BK XXIV/1), Neukirchen-Vluyn, 1991; zur entsprechenden Sicht eines Ergänzers in Dtjes *Kyros* (s.o. Anm. 61), p. 175ff., im einzelnen 112f. sowie 131ff.141ff. Auch dieser, mit der Reichs- und Gesetzesvorstellung organisch verbundene, gut »theokratische« Gedanke ist nur auf dem Hintergrund der achaimenidischen Reichsidee verständlich; vgl. *Translatio*, p. 204ff. So gesehen bekommen vielleicht auch die von SMEND, *Das Gesetz und die Völker* (s.o. Anm. 69) erhobenen, dazu gänzlich konträren Aussagekonturen von DtrN deutlicheres Profil, vorausgesetzt, die Redaktionsschicht stammt aus persischer Zeit.

80. Vgl. oben Anm. 70 und die Inklusionen: Jos 1,7f. / Dtn 31,9ff. (geschriebenes Gesetz); Jos 8,31ff. / Dtn 27,1ff.; Jos 22,5 und 23,6 (mit Inklusion zu 1,7f.) / Dtn 1,4 (4,8.44); 32,46 (mündliche Gesetzesvermahnung vor ganz Israel); ferner Jos 24,26 / Dtn 31,9ff.

81. Als erste Stelle nach Dtn/Jos in Aufnahme des Rahmens Jos 1,7f./23,6 und in Erinnerung an 2Sam 7. Die damit angedeutete Kritik an Salomo entspricht Dtn 17,16f.

82. Dazwischen 2Kön 14,6 für die jüdische Ausnahme, die die Regel bestätigt. Zur Verbindung der beiden Stellen im Ausdruck s.o. Anm. 70; die »Sünde Jerobeams« im Rückblick auf 1Kön 12 als Einschnitt 2Kön 10,29.31; 17,21ff.

83. Zu beachten ist die Ausnahmeformulierung 2Kön 23,22, ferner die Fortsetzung von 23,25 mit dem Verweis auf Manasse V. 26f. für Juda wie 24,3, mit den Propheten als Knechten V. 2 entsprechend 2Kön 17.

»Sünde Manasses« als Epochen markiert. Wie wichtig demgegenüber in ChrG die Verteilung des Begriffs *mlkw* ist, geht schon daraus hervor, daß sich bei den damit ausgezeichneten Königen auch das Sondergut findet⁸⁴. Die sachlich markanten Stellen führen auf bevorzugte Könige und dementsprechende Epochen der jüdischen Reichsgeschichte, die den deuteronomistischen Helden und Epochen der Tora geradewegs entgegengesetzt sind: Statt David, Hiskia und Josia in DtrG sind das in ChrG zunächst David (1Chr 11-29) und – mit der aufwertenden Einsetzung ins göttliche »Reich« nach 1Chr 17 (vgl. 17,11; 22,9f.) – Salomo (1Chr 28f.; 2Chr 1-9) für den Tempel; es folgen Rehabeam (2Chr 11,17; 12,1) als Gegengewicht zur Reichsteilung (2Chr 10, die Trennung 2Chr 13, vgl. V.5.8!) und Josaphat (2Chr 20,30) als Gesetzgeber zu einer Zeit, die in DtrG noch von der »Sünde Jerobeams«, d.h. von Gesetzlosigkeit bestimmt ist⁸⁵; darauf folgt – besonders überraschend – Manasse (2Chr 33,13), dessen »Demütigung« nicht nur die lange Regierungszeit erklären soll, sondern – in einer Reihe mit Hiskia und Josia (Passa!; vgl. 2Chr 30,1ff. gegen 2Kön 23,22/2Chr 35,18) – vor allem die »Sünde Manasses« als Grund für den Untergang des Südreichs aufhebt und die Schuld dafür allein der letzten Generation (2Chr 36) zuschreibt; und schließlich kommen die Perserkönige Kyros und Dareios (ab 2Chr 36,22f. / Esr 1ff.), die dem Paar David und Salomo entsprechen, im übrigen wie Josaphat das Gesetz staatlich autorisieren (Esr 7 / Neh 8) und damit – wie 2Chr 19,10, aber auch wie die »Demütigungen« Rehabeams (2Chr 12,6f.12) und Manasses (2Chr 33,12.19.23; vgl. 32,24-26) – den »Zorn« Jhwhs abwenden (vgl. Esr 7,23; 6,12). In allem bestätigt sich der erste, aufgrund der Natanverheißung gewonnene Eindruck, daß in DtrG das (nicht gehaltene) mosaische Gesetz, in ChrG dagegen das (Autorisation und Einhaltung des Gesetzes garantierende) göttlich-jüdische »Reich« die Wahrnehmung der Geschichte Israels dominiert.

Der Vergleich der beiden großen israelitischen Geschichtswerke, die uns im hebräischen Kanon des Alten Testaments überliefert sind, führt damit zu einem eindeutigen Ergebnis: Dieselben Alternativen im Verhältnis von Reich Gottes und Gesetz, die das Werden des Danielbuchs bestimmt haben, prägen auch schon die Polarität von deuteronomistischem und chronistischem Geschichtsbild in den beiden Werken. Es drängt sich danach die Vermutung auf, daß es sich um einen fundamen-

84. Die Könige: David, Salomo, Asa, Josaphat, Ahas (im Rückblick unter Hiskia), Manasse und Josia. Vgl. dazu P. WELTEN, *Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern* (WMANT, 42), Neukirchen-Vluyn, 1973, p. 187f.; zur Verteilung *Translatio*, p. 173f. (mit Anm. 76); 186f.

85. Vgl. im Blick darauf und auf die Zäsur in 2Kön 10 (Jehu) die Fortsetzung unter Joram und Ahasja von Juda 2Chr 21f. gegenüber 2Kön 8,16ff.25ff., bes. 2Chr 21,1-3.12ff. sowie 22,9.

talien Gegensatz handelt, der sich vom einen zum anderen durchgehalten hat, nur daß die Entwicklung jeweils in umgekehrter Richtung verlaufen ist, zunächst vom deuteronomistischen zum chronistischen Werk, dann innerhalb desselben Buches von der chronistisch geprägten Theokratie in Dan 1–6* über die Eschatologisierung des (theokratischen) Reichsgedankens in Dan 7* (und 2,28.40–44*) zur deuteronomistisch geprägten Eschatologie in Dan 8–12. Wie aber ist diese Entwicklung zu erklären?

Zunächst wird man feststellen müssen, daß die von Wellhausen⁸⁶ begründete, von Noth und anderen⁸⁷ wenigstens für die nachexilische Zeit noch übernommene Sicht der Dinge sie nicht erklärt. Denn auch abgesehen von der damit verbundenen, das Wesen des Judentums gründlich verzeichnenden pejorativen Wertung des Gesetzes⁸⁸, wird das Hin und Her der theologiegeschichtlichen Bewegung in den Texten selbst nicht verständlich, wenn man von nur einer einzigen, kontinuierlichen (und abfallenden) Linie hinein in die immer enger werdende Gesetzlichkeit ausgeht. Verschiedene Ausprägungen des Gesetzesverständnisses werden damit ebenso nivelliert wie gegenseitige Beeinflussung bei gleichbleibenden Differenzen in der Grundposition. Daher ist nach anderen Modellen zu suchen. Von unserem Ergebnis her legt es sich nahe, statt des Nacheinanders an ein konkurrierendes Nebeneinander zu denken. Soll die Polarität von deuteronomistischem und chronistischem Geschichtsbild nicht nur – in der Reihenfolge der Entstehung der Werke – ein Nacheinander auf derselben Linie sein, sondern weiterreichende Bedeutung haben, so setzt dies voraus, daß beide Konzeptionen – von einem gewissen Zeitpunkt ab – schon während und danach auch unabhängig von ihrer Literaturwerdung nebeneinander tradiert, weitergedacht und fortgeschrieben wurden.

Damit sind nun allerdings außerordentlich schwierige Fragen aufgeworfen, Fragen, die hier gerade noch gestellt, aber kaum mehr hinreichend beantwortet werden können. Die Literargeschichte der beiden Werke wäre ebenso eingehend zu behandeln wie die Datierung und

86. S.o. Abschnitt I; zur Entwicklung Dtn, DtrG, P, ChrG vgl. *Prolegomena* (s.o. Anm. 9), p. 292f. Seinem Bild entspricht R. SMEND (sen.), *Ueber die Genesis des Judenthums*, in *ZAW* 2 (1882) 94–151.

87. Vgl. M. NOTH, *Die Gesetze im Pentateuch. Ihre Voraussetzungen und ihr Sinn* (1940), wiederabgedruckt in DERS., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TB, 6), München, ³1966, 9–154, hier bes. p. 81ff.112ff.; ihm und Wellhausen folgt wieder R. SMEND (jun.) in DERS. / U. LUZ, *Gesetz* (s.o. Anm. 64), p. 9–44.

88. Vgl. KOCH, *Gesetz* (s.o. Anm. 64), p. 42f. Für ein (auch theologisch) differenziertes Verständnis der jüdischen Gesetzesauffassung vgl. die wegweisende Arbeit von LIMBECK (s.o. Anm. 6) sowie die einschlägigen Beiträge in den Sammelbänden: *Gesetz und Gnade im Alten und Neuen Testament*, hg. von K. KERTELGE (QD, 108), Freiburg/Basel/Wien, 1986; »Gesetz« als Thema Biblischer Theologie (JBTh, 4), Neukirchen-Vluyn, 1989 (überall weitere Lit.)

historische Veranlassung der Konzepte und ihrer Veränderung, nicht zu reden von dem Problem der dabei supponierten, verschiedenen Trägerkreise. Wenigstens einige begründete Erwägungen, die in die nämliche Richtung weisen, seien jedoch genannt. Für das deuteronomistische Geschichtsbild, seine sukzessive Ausbildung und Überlieferung (in verschiedenen Bereichen, bes. in Bußgebeten) hat vor Jahren O. H. Steck⁸⁹ den Nachweis erbracht. Für den Anfang in DtrG selbst ließe dieser sich aufgrund der neueren literarkritischen Differenzierungen⁹⁰ vermutlich noch präzisieren, wobei insbesondere solche Schichten Aufmerksamkeit verdienen, die wie Jepsens »levitische Redaktion« oder Smends DtrN ins persische Zeitalter hineinreichen dürften und sich (gerade auch mit den Themen Gottesherrschaft und Tora) bereits der Chronik nähern bzw. von deren (theokratischem) Geschichtsbild beeinflusst zeigen, ohne doch damit einfach identisch und also gänzlich undeuteronomistisch zu sein. Im Blick auf die weitere Tradierung wäre die Rezeption in den Prophetenbüchern (bes. Jeremia) wie auch in den Volksklageliedern des Psalters und manchen Jhwh-Königs-Psalmen (Ps 95 und 99) noch einmal des näheren zu untersuchen. Umgekehrt ist aber auch das chronistisch-theokratische Geschichtsbild nicht vom Himmel gefallen, sondern allmählich gewachsen. Dafür spricht zum einen die literarhistorische Entwicklung von ChrG selbst, die im – von DtrG abhängigen – Grundbestand m.E. unter Artaxerxes III. (2. Hälfte 4. Jh. v. Chr.) abgeschlossen war, deren Anfang jedoch mit der »aramäischen Chronik« Esr 4-6, der Dokumentensammlung Esr 5f. und dem Geschichtsabriß Esr 5,11ff. (als Vorbild für 2Chr 36 / Esr 1) im ausgehenden 6., beginnenden 5. Jh. v. Chr. liegt⁹¹. Daneben kommen ebenso gewisse protochronistische Prophetenfortschreibungen in Haggai-Sacharja (1-8 und Mal) sowie im Jeremia- und Deuterocesaja-Buch in Betracht⁹², die ihren Schwerpunkt ebenfalls in der Zeit Dareios' I. (zwischen Tempelbau und Mauer in Esr 4 bzw. unter Nehemia) haben und denen bald danach – wie in ChrG Esr 9, noch später und vielleicht zusammen mit dem Einbau der Nehemia-Denkschrift Neh 9 – ihrerseits wieder deuteronomistisch beeinflusste, aber nicht unbedingt genuin deuteronomistische Schichten gefolgt sind⁹³. Dies alles sind Indizien einer Entwick-

89. *Israel und das Geschick der Propheten* (s.o. Anm. 21); zu dem für die Entwicklung besonders wichtigen Umkehrgedanken *ibid.*, p. 123f. und SPIECKERMANN, *Juda* (s.o. Anm. 69), p. 44 Anm. 26.

90. S. die Hinweise oben Anm. 66.69; zusammenfassend SMEND, *Entstehung*, p. 111-125; O. KAISER, *Einleitung in das Alte Testament*, Gütersloh, 1984, p. 166ff.172ff. und bes. H. WEIPPERT, *Das deuteronomistische Geschichtswerk. Sein Ziel und Ende in der neueren Forschung*, in *ThR* 50 (1985) 213-249.

91. Vgl. *Translatio*, p. 270ff.

92. S. die Hinweise oben Anm. 61 und *Translatio*, p. 271f.

93. Vgl. *Kyros*, p. 208ff., bes. 212ff. für Dtjes; in denselben Zusammenhang gehört vermutlich die Erweiterung von Hg / Sach 1-8 um die Grundschrift von Mal, dazu E. BOSSHARD / R. G. KRATZ, *Maleachi im Zwölfprophetenbuch*, in *BN* 52 (1990) 27-46. Auch

lung, die sich spätestens seit dem ausgehenden 6. Jh. parallel und in wechselseitiger Abhängigkeit vollzogen hat und von dem Bemühen auf beiden Seiten zeugt, die jeweils andere Seite in die eigene, sich im Lauf der Zeit wandelnde Deutung der Geschichte zu integrieren.

3. Sind damit in etwa die Hintergründe und historischen Möglichkeiten umrissen, aus denen sich die Rezeption des deuteronomistischen Konzepts in der späten (»makkabäischen«) Schicht Dan 8-12 und vorher schon die Ausbildung des chronistisch-theokratischen Konzepts in der (perserzeitlichen) Schrift Dan 1-6* sowie dessen (nachpersische, frühhellenistische) Eschatologisierung in Dan 7* und 2,28.40-44* erklären, so zeigt schließlich auch der Blick über die Grenzen des alttestamentlichen Kanons hinaus, wie sehr diese Polarität noch immer auf die jüdische Theologiegeschichte einwirkt, auch wenn Annäherung und gegenseitige Beeinflussung – unter dem wachsenden Druck der zeitgeschichtlichen Verhältnisse des 3. und 2. Jh.s – mehr und mehr zunehmen. Auch dazu können im Rahmen dieser Studie keine vollständigen Analysen geboten, sondern nur einige Hinweise gegeben werden, wofür wir uns weiterhin an das Vorkommen des Begriffs der Gottes Herrschaft (Stamm *mlk*, βασιλ)⁹⁴ halten.

Auffallend und höchst bezeichnend ist zunächst einmal die niedrige Belegdichte des Begriffs in den Schriften der hellenistisch-römischen Zeit überhaupt⁹⁵, was aber nicht heißt, daß er kein prominentes Thema gewesen sei; es kommt sehr darauf an, wo er – mehr oder weniger gehäuft – begegnet. Insbesondere in der apokalyptischen Literatur ist er selten, womit sich aufs Ganze bestätigt, was wir oben bei der

Werden und/oder Rezeption von Jeremia und Ezechiel wären zu berücksichtigen; zu ersterem neuerdings Ch. R. SEITZ, *Theology in Conflict. Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah* (BZAW, 176), Berlin / New York, 1989; zu letzterem TH. KRÜGER, *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch* (BZAW, 180), Berlin / New York, 1989, sowie K. F. POHLMANN, *Ezechielstudien* (BZAW, 202), Berlin/New York, 1992.

94. Die Auswahl richtet sich im wesentlichen nach der Zusammenstellung des Materials bei CAMPONOVO (s.o. Anm. 1), auf einen Blick p. 450-452 (mit kleineren Versehen bei den Stellenangaben), ohne doch dessen lückenhafter und in der Interpretation eher schwacher Gesamtsicht zu folgen; ergänzend kommt neuerdings hinzu: *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt*, hg. von M. HENGEL und A. M. SCHWEMER (WUNT, 55), Tübingen, 1991. Eine erste (grobe) Einordnung der Belege im theologiegeschichtlichen Zusammenhang *Translatio*, p. 243-246; vgl. zum Folgenden auch KELLERMANN, *Messias und Gesetz* (s.o. Anm. 1 und 65). Für die Einleitungsfragen der hier behandelten Schriften sei summarisch auf folgende Sammelwerke verwiesen: M. E. STONE (Hg.), *Jewish Writings of the Second Temple Period* (CRI, II/2), Assen/Philadelphia, 1984 sowie die engl. Neubearbeitung des alten E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (rev. and ed. by G. VERMES / F. MILLAR), vol. I-III, Edinburgh, 1973-1987; vgl. neuerdings auch J. MAIER, *Zwischen den Testamenten* (Die Neue Echter Bibel, Erg. AT 3), Würzburg, 1990.

95. Vgl. CAMPONOVO, p. 437. Ausnahmen sind – neben dem Danielbuch – insbesondere die Sabbatlieder aus Qumran und die jüdischen Gebete innerhalb und außerhalb (einschließlich der rabb. Bezeugung) des »apokryphen und pseudepigraphen« Schrifttums.

Verteilung der Belege im Danielbuch beobachtet haben. Wo wie in Dan 8–12 (mit Dan 9 für Dan 1–12 im ganzen) zudem das dtr. Geschichtsbild begegnet⁹⁶, stehen der Begriff und damit verbundene Vorstellungen (bes. Tempel, Jerusalem und Völkerheil) immer in gewisser Spannung dazu. Noch vormakkabäisch, zur Zeit des frühen 2. Jh.s, ist das vor allem in Tob 1–12* (vgl. hier 1,18; 10,13 G II) wie auch in Tob 13f. der Fall. Weder die weisheitlich-gesetzliche und dafür reichlich belohnte Lebensführung einzelner unter dem Schutz des Himmelskönigs, noch die eschatologische Erwartung des neuen Jerusalem im Völkerhorizont, die sich auf positive (!) Gegenwartserfahrungen auch in der Diaspora gründet, will so recht zu dem in Tob 13f. und 3,2-5 abgelegten Schuldbekenntnis Israels, dem Eingeständnis der Gesetzesübertretung, zur aktuellen Notlage und Gefangenschaft unter den Völkern oder zur Reserve gegenüber Golaheimführung und zweitem Tempel passen. Ähnlich verhält es sich mit TestDan 5,13 (das Gesetz 5,1-3) im Kontext 5,4ff. Etwas später, während und nach der Krise unter Antiochus IV., gilt dasselbe für den ersten, an sich für die Ewigkeit bestimmten Tempel äthHen 93,7f. im Kontext der Unheilsgeschichte der Zehnwochenapokalypse (ohne zweiten Tempel!) gegenüber 91,13; ebenso für das hymnisch-weisheitliche Gebet äthHen 84 (V. 2.5)⁹⁷ unmittelbar vor der Unheilsgeschichte (nach Reichen und 70 Jahren!) der Tierapokalypse Kap. 85ff. (der negativ besetzte zweite Tempel hier 89,72f., das neue Jerusalem 90,28ff.); ebenso für Jub 1,27f. an entscheidender Stelle nach 1,5-26 und vor der Engelbelehrung, die die göttlichen, die Geschichte positiv durchwirkenden Setzungen Gottes (Sabbatordnung) offenbart; ebenso für die Heilstat des Kyros in AssMos 4,5f. (vgl. aber auch Esr 9,8f.), der im Auftrag des göttlichen Königs handelt (4,2), im Kontext der ganzen Schrift wie noch Sib III, 286ff. im Zusammenhang 265-294; schließlich auch für den Gedanken der Gottserkenntnis des heidnischen Königs und Stellvertretung in Gottes Reich PsSal 2,28ff. (messianisch 17,1-3.4ff.34.46) oder ZusEst C 14.23 gegenüber den Sündenaussagen des Volkes im jeweiligen Kontext, die die Völkerherrschaft als Gericht qualifizieren. Die Spannung ist allenthalben Zeichen dafür, daß sich eigene (theokratische) Traditionen gegenüber der rezipierten dtr. Rahmenperspektive behauptet haben bzw. umgekehrt solche in das die apokalyptische Literatur vielfach bestimmende dtr. Geschichtsbild integriert wurden⁹⁸. Die Vorstellung vom »Reich Gottes« steht mithin

96. Vgl. zu den Belegen im einzelnen STECK, *Israel* (s.o. Anm. 21), p. 147ff. sowie 121 Anm. 3; 184f. Anm. 2.

97. Mit deutlichen Anklängen an äthHen 9,4-11 (und 63,2-4), aber auch an Dan 2,21-23 und die Bekenntnisse 3,33; 4,31f.; 6,27b bzw. 7,14.27.

98. Zur Traditions Mischung und der wichtigen Unterscheidung von Vorstellungsbestand (= Vorstellungen verschiedener – priesterlicher, kultisch-hymnischer, weisheitlicher oder prophetischer – Provenienz) und dtr. Vorstellungszusammenhang im engeren Sinne vgl. STECK, *Israel* (s.o. Anm. 21), p. 107 Anm. 4 sowie 187ff., bes. 191 (Anm. 1-3); danach auch *Translatio*, p. 245 Anm. 412.

weder für eine genuin deuteronomistische noch für eine genuin apokalyptisch-eschatologische Erwartung, was für die Frage der Renaissance des Begriffs im Neuen Testament nicht ohne Belang ist.

Seinen ursprünglichen Ort hat der Begriff hingegen in solchen Schriften, in denen eine (chronistisch-)theokratische Rahmenkonzeption priesterlicher, kultisch-hymnischer und/oder weisheitlicher Provenienz (oft auch unter Einschluß heilsprophetischer Adaptionen) die führende geblieben ist. Sie bewegen sich damit also nach wie vor auf der Linie der Erzählungssammlung Dan 1–6* oder des aramäischen Danielbuchs Dan 1–7*. So hat das ursprüngliche Modell von ChrG und Dan 1–6* zunächst im hellenisierten Reformjudentum Schule gemacht. Für die vormakkabäische Zeit belegt dies etwa die Pagenerzählung des (1. bzw.) 3. Esra 3Esr 3,1–5,6⁹⁹ (vgl. hier 4,43–46 sowie 4,58ff.; das Gesetz 4,52), wo nun allerdings – durch das hellenistische Milieu motiviert – der »Wahrheit« die entscheidende Überzeugungskraft zukommt (vgl. 3Esr 4,33–41,59f. nach Art von 1Chr 29,10ff.; Dan 2,37f./5,18 sowie 3,32f.; 4,31f.; 6,27f.). Die rhetorische Szene erinnert kaum zufällig an Arist 187ff., einen in hellenistischem Stil abgefaßten Traktat *περὶ βασιλείας*¹⁰⁰. In ihm wird auch die Rolle des Gesetzes im Königtum von Gottes Gnaden genauer bestimmt (vgl. 240.279 und zum Gottesgnadentum bes. 196.219.224.245.247.267), wozu vorher schon die jüdische Tora, um die es der Schrift geht, in Beziehung gesetzt ist (programmatisch für den Zusammenhang Arist 15f. mit dem entsprechenden Erlaß 22ff. sowie 128ff.). Es dürfte sich um dieselbe Art von Reformjudentum handeln, das, wie E. Bickermann¹⁰¹ gezeigt hat, im 2. Jh. aktiv hinter der Religionspolitik Antiochus' IV. gestanden und dabei nur in letzter Konsequenz zu Ende gebracht hat, was in der theokratischen Position von jeher angelegt war: die Identität von heidnischem Weltreich und Gottesreich (Kult für den *b'l šmym*, vgl. Dan 8,13; 9,27; 11,31; 12,11; 1Makk 1,54) und die Aufhebung der Tora im großköniglichen Edikt nach Art von Esr 7 und Josephus Ant. XII 138ff. Nur daß anstelle des

99. Vgl. zur neueren Diskussion K. F. POHLMANN, *Studien zum dritten Esra. Ein Beitrag zur Frage nach dem ursprünglichen Schluß des chronistischen Geschichtswerkes* (FRLANT, 104), Göttingen, 1970, p. 35ff.; DERS., 3. *Esra-Buch* (JSHRZ I/5), Gütersloh, 1980, p. 380ff. Terminus ad quem der jüdischen Bearbeitung ist Josephus, der den vollständigen 3. Esra voraussetzt, alles weitere reine Vermutung. Auch wenn ein semitisches Original zugrunde liegt, spricht manches für alexandrinische Herkunft aus der Ptolemäerzeit. Auch 3Esr selbst, nach meiner Auffassung doch eher eine Epitome von ChrG als dessen ursprünglicher Schluß, gehört natürlich in denselben Traditionszusammenhang.

100. Vgl. dazu N. MEISNER, *Aristeasbrief* (JSHRZ II/1), Gütersloh, 1977, p. 40f.; M. KÜCHLER, *Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens* (OBO, 26), Freiburg (CH) / Göttingen, 1979, p. 152ff., zur Szene des sympotischen Wettkampfs p. 140–156.

101. E. BICKERMANN, *Der Gott der Makkabäer. Untersuchungen über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung*, Berlin, 1937; danach auch HENGEL, *Judentum und Hellenismus* (s.o. Anm. 1), bes. Kap IV und hier p. 503ff.

national differenzierten Nebeneinanders verschiedener Landesgesetze im gemeinsamen Status des Reichsrechts nun die nivellierende Forderung zur völligen Assimilation stand: εἶναι πάντας εἰς λαὸν ἓνα (1Makk 1,41ff.)¹⁰².

Damit war der theokratische Ausgleichsgedanke praktisch ad absurdum geführt und lebt, geläutert durch die Krise, erst nach der Wiedererweihung des Tempels im Jahr 164/3 v. Chr., vornehmlich in priesterlichen Kreisen, wieder auf. Beredtes Zeugnis davon geben ZusEst¹⁰³, 2Makk¹⁰⁴ und das sogenannte 3. Makkabäerbuch¹⁰⁵. Überall scheinen die leidvollen Erfahrungen und entsprechenden Hoffnungen der asidäischen Sammelbewegung in der Makkabäerzeit hindurch. Sie spiegeln sich in den Gebeten ZusEst C 1-11.12-30 (mit eschatologischem Ausblick in den beiden Rahmenstücken A 1-11 und F 1-10), aber auch in 2Makk 6-7; 14,37-46, wonach das unschuldige Leiden des Frommen am selbstverschuldeten Unheil des Volkes partizipiert (ZusEst C 17ff.¹⁰⁶; 2Makk 1,7f.; 5,17ff.!, 6,12-16!; 7,18.30ff.; 10,4; vgl. auch 1,27-29; 2,18); ebenso in den Gebeten 3Makk 2,1-20 und 6,1-15¹⁰⁷. Vor allem in diesem Zusammenhang begegnet hier auch die Königsprädikation für Gott: ZusEst C 2.8.14.23; 2Makk 7,9 (ferner 1,7.24; 13,4; 15,3.23); 3Makk 2,2.9.13; 6,2 (ferner 5,35; 6,39); dazu die Berufung auf das im Leiden bewährte Gesetz: ZusEst C 26-29 (parallel C 5-7);

102. Vgl. dazu *Translatio*, p. 259f.

103. Zur Datierung nach dem Kolophon F 11, vgl. H. BARDTKE, *Zusätze zu Esther* (JSRZ I/1), Gütersloh 1973, p. 24ff.57ff.; C. A. MOORE, *Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions* (AnCB, 44), New York 1977, p. 165f.250ff.; zu grEst im ganzen D. J. A. CLINES, *The Esther Scroll. The Story of the Story* (JSOT Suppl., 30), Sheffield, 1984.

104. Zur Orientierung vgl. J. G. BUNGE, *Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch* (Diss. Masch.), Bonn, 1971; CHR. HABICHT, *2. Makkabäerbuch* (JSRZ I/3), Gütersloh, 1979, p. 167ff.; R. DORAN, *Temple Propaganda: The Purpose and Character of 2 Maccabees* (CBQ, MS, 12), Washington DC, 1981. Zur Front gegen 1Makk HENGEL (s.o. Anm. 1), p. 179f.; HABICHT, p. 188f.; 191 mit Anm. 131; »asidäisch« ist es – trotz mancher Berührungspunkte – darum freilich keineswegs. Dagegen spricht das vollkommen ungestörte Verhältnis zum zweiten Tempel (vgl. demgegenüber Dan 9,25f.; Tob 14,5; äthHen 89,73 und das Schweigen in der 10-Wochenapokalypse) und nicht zuletzt eben die differenzierte Haltung zur seleukidischen Fremdmacht (vgl. im folgenden).

105. Zur Orientierung vgl. die Hinweise bei CAMPONOVO (s.o. Anm. 1), p. 194f. sowie G. W. E. NICKELSBURG in STONE (Hg.), *Jewish Writings* (s.o. Anm. 94), p. 80ff.87. Für die weitere Entwicklung im alexandrinischen Judentum und den im folgenden genannten Sachakzenten vgl. auch den Beitrag von N. UMEMOTO, *Die Königsherrschaft Gottes bei Philon*, in *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult* (s.o. Anm. 94), 207-256, hier bes. p. 249f.

106. Wie in C ist bezeichnenderweise auch in A 8 und F 8f. von Israel, Gottes gerechtem Volk und Erbe, die Rede.

107. Bes. in 3Makk, aber auch an den anderen Stellen (im Kontext) wird deutlich, daß die auf den Einzelfall beschränkten Leidensvorstellungen andere sind als die des dtr. Geschichtsbildes, von dem sie sich (bes. hinsichtlich des Volksganzen und der kollektiven Schuld) teilweise beeinflußt zeigen. Zur Differenzierung vgl. STECK, *Israel* (s.o. Anm. 21), p. 252ff., bes. 260f.

2Makk 6,1.28; 7,2.9.11.23.24.30.37; 3Makk 1,12.23¹⁰⁸. In alledem macht sich ganz offenbar der Abstand der jüngeren zur älteren Ausprägung der Theokratie bemerkbar. Und dennoch wird wieder das Einvernehmen mit der (seleukidischen bzw. ptolemäischen) Fremdmacht angestrebt und ganz in den alten Bahnen auf der Ebene der Gesetzesloyalität auch gefunden. ZusEst B 1-7 (angeschlossen an Est 3,13) und E 1-24 (an Est 8,12) setzen damit die Tendenz des masoretischen Esterbuches¹⁰⁹ fort und machen den hier allenfalls implizierten Gottesbezug explizit, programmatisch für die Legitimation des Weltreichs in E 15f. (vgl. B 2 / E 8), für das Loyalitätsverhalten und die Autorisation des jüdischen Gesetzes zur Stabilisierung des Reichs in E 15.19 gegenüber B 4f. bzw. für den Staatsverräter in E 10ff. (bes. 14) gegenüber B 3ff. Dasselbe Ziel verfolgen die Dekrete in 2Makk 9,19ff.; 11,16ff.22ff.27ff.34ff.¹¹⁰, die nicht einfach den erkämpften status quo des selbständigen Staates anerkennen (so 1Makk 15,1ff.), sondern Schutzgarantien für die in den Seleukidenstaat eingegliederte Tempelgemeinde darstellen und in 11,24.31 eigens das jüdische Gesetz anerkennen (vgl. auch 3,1-3). Die kriegerischen Auseinandersetzungen halten nur solange an, bis die rechtlichen Vereinbarungen, die von Heiden (vgl. 12,2; 13,9ff.) auf Betreiben von Menelaos und Alkimos (13,3; 14,3ff.26)¹¹¹ unterlaufen werden, in Geltung sind. Danach ist das Programm der Epitome (2,19-22) erfüllt (15,37¹¹²; nur vorläufig 1Makk 7,50) und das Ordnungsgefüge der Theokratie wiederhergestellt (1,7¹¹³ für den akuten Vorgang; 1,24 im Kontext 1,19-36 für das historische Vorbild). 3Makk schließlich ähnelt schon in der Anlage dem Esterbuch¹¹⁴ und kreist um dasselbe Thema. Das jüdische Gesetz steht

108. Vgl. im übrigen 2Makk 1,4; 2,2.3.18.22(!); 3,1(!).15(!); 4,2(!).11(!).17; 5,8.10.15; 6,5; 8,21(!).36; 10,26; 11,24(!).31(!); 12,40; 13,10(!).14(!); 15,9; ferner πρόσταγμα 1,4; 2,3 (sowie 10,8) und bes. 7,30 (das Gebot des Königs gegen das Gebot des Mosegesetzes!); 3Makk 3,4; 7,10-12(!) und 1,3; 3,2 bzw. 5,36; 7,5; ferner 4,1 bzw. 7,(2.)11.

109. Vgl. *Translatio*, p. 241-243.

110. Zur Frage der Echtheit, Reihenfolge und Zuordnung vgl. bei HABICHT (s.o. Anm. 104), p. 178ff. sowie die Anmm. z.St. Jedenfalls im jetzigen Kontext gelten alle Erlasse auch für Judas Makkabäus und seine Leute (*ibid.*, p. 258 Anm. 27a).

111. Mit dem aus ZusEst B 5 bekanten Vorwurf οὐκ ἔωντες τὴν βασιλείαν εὐσταθείας τυχεῖν in 14,6.

112. Die Herrschaft der Hebräer in der Stadt bedeutet hier (im Unterschied zu 1Makk) nicht die staatliche, sondern die kultische Autonomie; vgl. das Kriegsziel nach 2,22 in 8,21; 13,10-14 und 15,17f. gegen 1Makk 13,6 (dazu auch HABICHT, p. 186f. mit Anm. 99); ferner 5,20; 9,16 für den politischen Rahmen.

113. Zum Verständnis vgl. HABICHT, z.St.; CAMPONOVO (s.o. Anm. 1), p. 187f. Zur Einsicht der Könige ferner 3,1-3; 7,37; 9,11ff.; 13,3ff.23f. und 15,2-5.23 gegenüber 11,24.31.

114. Ringförmig angelegt sind 3Makk 2,1-20/6,1-15 (Gebet), 3,1f./6,41; 7,1f. (Briefe des Königs), 4,1f./6,30ff.; 7,18 (Festgelage) entsprechend Est 3,9ff./8,3f. bzw. 1,1f./5,4f./8,17; 9,17f. mit weiteren Parallelen in Est 8,3-9,19 und 3Makk 7. Den Gang der Dinge beschließt hier in 3Makk 6,36 (und 7,19) wie in Est 9,20ff. und - auf Est ausdrücklich Bezug nehmend - 2Makk 15,36 die Stiftung eines Fests.

nicht gegen den Willen und die Gesetze des Königs (1,12.23; 3,1-10), sondern ist in Wahrheit staatstragend, wie eingangs schon in 1,8f entsprechend 3,3-5 angedeutet und am Ende mit der Aufhebung des Edikts 3,11-30 durch 6,41-7,9 sowie in 7,10-16 (gegen 1,3; 3,31) festgestellt wird. Was zur Ordnung fehlt, ist auch hier allein die Einsicht des heidnischen Herrschers in die Macht des jüdischen Gottes (2,21-24; 3,11; 5,27-35 mit Königsprädikation V. 35!; 6,20.22ff.; bes. 7,9).

Daß der theokratische Ausgleichsgedanke auch nach Antiochus IV. in dieser Weise wiederaufgenommen wird, ist nun keineswegs selbstverständlich. In krassem Widerspruch dazu hat sich daneben die nach völliger staatlicher Souveränität strebende Position der makkabäischen Kämpfer und späteren Hasmonäer herausgebildet, wie sie 1Makk (und wohl auch Judit¹¹⁵) vertritt; auch sie bewegt sich durchaus im Rahmen der Theokratie. Doch schon im Laufe des 3. Jh.s hat sich noch ein anderer Ableger der Theokratie entwickelt, der eher auf der Linie von Dan 7* und dem aramäischen Danielbuch liegt und zu großer Bedeutung gelangen sollte. Er zeichnet sich dadurch aus, daß der theokratische Reichsgedanke angesichts geschichtlicher Defizienzerfahrungen entweder – wie in Dan 7* und 2,28.40-44* – ganz in die Eschatologie hinein verlängert bzw. verlegt oder – gewissermaßen als Kehrseite dessen und mit Anhalt in Dan 1-6¹¹⁶ – auf den individuellen Erfahrungsbereich der persönlichen Lebenspraxis reduziert wird. Beides ist uns in indirekter Bezeugung bereits bei den apokalyptisch-deuteronomistischen Zusammenhängen sowie in ZusEst, 2 und 3Makk begegnet, und zwar nicht von ungefähr in Gebeten. In der hymnischen Prädikation des Gebets bewahrt der theokratische Königstitel nämlich stets seine ihm wesenseigene, präsentische Qualifikation, auch dann, wenn er im Kontext mehr oder minder konsequent auf eine umfassende, die Völkerwelt mit einschließende Heilswende eschatologischer Art zielt. Von daher empfiehlt es sich auch, die weitere Verzweigung der Konzeption anhand eben dieser Prädikation (in direkter Gottesanrede) zu entfalten.

Nur vorübergehend weichen, wie vorhin ausgeführt, ZusEst (mit C 2.8.14.23 sowie A und F), 2Makk (mit 1,24 und 7,9) und 3Makk (mit 2,2.9.13; 6,2) (ähnlich Jdt 9,12) von dem ursprünglichen Modell ab, für das in Dan 1-6*; ChrG; 3Esr 4,58 (und 4,46 sowie 2Makk 13,4; 15,3.23; 3Makk 5,35) die hymnische Prädikation steht. Ebenfalls vorausgesetzt, aber eschatologisch überwunden wird dieses Modell

115. Vgl. hier 9,12 und dazu CAMPONOVO (s.o. Anm. 1), p. 177f. Zur Schrift als ganzer E. HAAG, *Studien zum Buche Judith. Seine theologische Bedeutung und literarische Eigenart* (TThSt, 16), Trier 1963; E. ZENGER, *Das Buch Judith* (JSHRZ I/6), Gütersloh, 1981, p. 429-448.

116. Rezipiert im Blick auf die bekenntnishafte Lebensführung und Rettung der Judäer in Dan 3 und 6; vgl. 1Makk 2,59f.; 3Makk 6,6f.!

hingegen in Tob 13f. und PsSal 2 und 17. Die Verwurzelung in der theokratischen Konzeption verrät hier außer der Prädikation (bes. Tob 13,1-8 sowie PsSal 2,30.32; 17,1.3.34.46) vor allem der Zusammenhang von göttlicher und irdischer Herrschaft, der hier wie an anderen Stellen nachwirkt, an denen das Königtum Gottes nicht nur durch den Kontext suggeriert, sondern nun auch unmittelbar zum Gegenstand der eschatologischen Erwartung geworden ist¹¹⁷. Besonders markant tritt der – nun freilich gestörte – Zusammenhang mit der Weltreichfolge in Tob 14,4ff.¹¹⁸ sowie Sib III,97ff.¹¹⁹ hervor, ebenso mit dem Gedanken der Statthalterschaft in TestBenj 9,1¹²⁰; PsSal 2,28ff. und SapSal 6,3f.

117. Außer Tob 13f. (hier V. 11) vgl. noch TestDan 5,13; TestBenj 9,1f.; 10,2ff. (V. 7) (christlich interpoliert TestJos 19,11f.); äthHen 25,3-6; 41,1; 91,13 sowie das zukünftige Lob 27,3; 63,1-4; Jub 1,28 (in der Zeitperspektive von 1,29); AssMos 10,1(ff.), in der Szene zukünftig auch 4,2; Sib III (499.560.616.715.767.808 und 46ff.56); stärker individualisiert SapSal (1,14) 3,8; 5,16 (vielleicht auch 6,20). Auf derselben Linie liegen die Targume, insbesondere die Redeweise vom sich offenbarenden Reich (*mlkw't' + glh* itp.) in TgJon: mit Anhalt am M Jes 24,23; 52,7; Ob 21; Mi 4,7f.; Sach 14,9, ohne einen solchen Jes 31,4; 40,9; Ez 7,7.10 (nur das Abstraktum Jer 10,7; 49,38). Aber auch andernorts ist das Abstraktum durchaus signifikant: Ex 15,18 anstelle des vb.; ohne Anhalt Gen 49,2; Ex 15,3 und bes. im Tg zur Chronik mit dem Text 1Chr 17,14; 28,5, darüber hinaus 1Chr 29,11(wie Ps 22,29); 2Chr 7,18; 13,8 und 1Chr 29,23; 2Chr 9,8. Vgl. die Übersicht der Stellen bei CAMPONOVO (s.o. Anm. 1), p. 401-436; zur Interpretation K. KOCH, *Offenbaren wird sich das Reich Gottes. Die Malkuta Jahwäs im Profeten-Targum*, in *NTS* 25 (1979) 158-165. Ebenfalls zu nennen sind an dieser Stelle die jüdischen Gebete (Benediktionen zum Schema, Schemone Esre XI und XII, Qaddisch, Abinu Malkenu, Alenu und Malkijot (richtiger Malkujot) in der Neujahrsliturgie, Vaterunser mit Mt 6,13), die den Lobpreis der Gottesherrschaft aus späten Psalmen (bes. Ps 103 und 145) und der schon hier greifbaren, als liturgische Formel des Tempel- und Synagogengottesdienstes gebräuchlichen Eulogie von »Name« und »Reich« entwickelt haben; neben der gegenwärtigen Partizipation am Reich Gottes (im hymnischen Lob, im Bekenntnis des Schema sowie im Lesen und Halten der Torä) findet sich in ihnen zugleich die Bitte um die endgültige Aufrichtung und Durchsetzung des Reichs in aller Welt. Vgl. dazu G. DALMAN, *Die Worte Jesu I*, Leipzig, 1898, p. 79ff.; I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt a.M., ³1931 (Nachdr. Hildesheim, ⁴1962), p. 5.22.26.93.495ff. sowie 140-149; J. HEINEMANN, *Prayer in the Talmud. Forms and Patterns* (SJ, 9), Berlin / New York, 1977, p. 32f.93ff.135ff.157(ff.). 178:191.256f.264f.270ff.284 (in Auswahl nach Index, p. 308); L. JACOBS, *Art. Herrschaft Gottes / Reich Gottes III. Judentum*, in *TRE* 15 (1986) 190-196; TH. LEHNARDT, *Der Gott der Welt ist unser König. Zur Vorstellung von der Königsherrschaft Gottes im Shema und seinen Benediktionen*, in *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult* (s.o. Anm. 94), 285-307; zum Vorstellungshorizont auch B. EGO, *Gottes Herrschaft und die Einzigkeit seines Namens. Eine Untersuchung zur Rezeption der Königsmetapher in der Mekhilta de R. Yishma'el*, *ibid.*, 257-283; zur alttestamentlichen Verwurzelung R. G. KRATZ, *Die Gnade des täglichen Brots. Späte Psalmen auf dem Weg zum Vaterunser*, in *ZThK* 89 (1992) 1-40.

118. Vgl. J. C. H. LEBRAM, *Die Weltreiche in der jüdischen Apokalyptik. Bemerkungen zu Tobit 14, 4-7*, in *ZAW* 76 (1964) 328-331; dazu *Translatio*, p. 217f., die übrigen Belege 220f.245 Anm. 412.

119. Mit den Weltreichen bes. in 158-161.162ff. (vgl. Sib IV,47ff.), der Heilstat des Kyros in 286ff. wie AssMos 4,2.5f. und dem Zusammenhang von Königtum (über alle Menschen) und Gesetz 767f. und vorher 755ff. Zur durchgehenden Thematik des Königtums treffend CAMPONOVO (s.o. Anm. 1), p. 332ff.

120. Sofern hier das Königtum Gottes im Königtum Sauls gemeint ist; vgl. CAMPONOVO (s.o. Anm. 1), p. 325.

Doch in dem Maße, wie sich die irdischen Herrscher der Gotteserkenntnis verschließen und die Weltreiche ihr grausames Eigenleben entfalten, entfernt sich auch das Gottesreich immer mehr von der irdischen Repräsentanz und wird zu einer Größe, die allein für die Endzeit jetzt schon bereitgehalten oder dann neu zu errichten sein wird, während die Weltreiche und Könige erst im Völkergericht unterworfen und zur Gotteserkenntnis gebracht werden. So blickt schließlich auch die hymnische Prädikation in äthHen 25,7 und 84,2.5 auf dieses Endgeschehen (25,3-6 bzw. die Weltreiche in Kap. 89f.; in der Zukunft liegen auch 27,3; 63,2-4) und bezieht folglich ihre präsentische Qualifikation wie äthHen 9,4; 12,3 und 4Q Giants^a 9f. aus der gegenwärtigen Einsicht in die zukünftigen, im Himmel verborgenen Ereignisse.

Letzteres führt uns geradewegs hinüber zu dem anderen Aspekt dieser theokratischen Seitenlinie, die Reduktion auf den individuellen Erfahrungsbereich. Was nämlich in äthHen allein auf die Zukunft bezogen ist, gilt in SapSal 10,10 (nach Gen 28) und dementsprechend in 6,20; 9,4.10 für die Zwischenzeit der Gegenwart, für die bis zur eschatologischen Wende für den Gerechten (3,8; 5,16) schon jetzt Weisheit und Gesetz (6,18; 9,5.9) vom Himmel geoffenbart werden, um an Gottes Reich praktisch partizipieren zu können. Weisheit und Gesetz aber sind auch in Tob 1–12*¹²¹ das Unterpfand des Reiches Gottes (Tob 1,18; 10,13 beide G II sowie 13f.), nicht minder in Sirach,

121. Außer der durchgängig prägenden Weisheit vgl. bes. Tob 4 (mit Hss. B, A und La sowie 4Q) und 12,6-10 bzw. 14,9ff. (Achiqar-Reminiszenz wie auch 1,21f.; 2,10; 11,18!) und dazu KÜCHLER (s.o. Anm. 100), p. 364ff.425ff.; speziell zu 4,8f. K. KOCH, *Der Schatz im Himmel*, in *Leben angesichts des Todes* (FS H. Thielicke), Tübingen, 1968, 47-60, p. 53f. Das »Gesetz« wird zunächst in verschiedenen Lebenspraktiken zur Geltung gebracht: durch kultische Orientierung nach Jerusalem (1,6-8; 2,1), Endogamie (1,9 bzw. 4,12f.; 6,13ff.; 7,11-13; 8,5ff.), Speisevorschriften (1,10-12), Almosen (1,3.16f.; 2,2), Bestattung von Toten (1,17f.; 2,4 mit Sorge um Reinheit 2,5.9) von Tobit; durch Elternliebe (3,10; vgl. 6,14f. von Tobias), Jerusalem zugewandtes Gebet (3,11) und geschlechtliche Reinheit (3,14f.) von Sara. Ausdrücklich ist es dann in 1,8 G II; 6,13; 7,11 G II.12.13 G II (Göttinger Ausgabe); 14, 9 G I (νόμος), in 3,4f.; 4,5 (ferner 4,19; 6,16 G II) (ἐντολή) und in 1,6(,8 G II); 14,9 G I (πρόσταγμα) erwähnt; vgl. zu dem ganzen Komplex J. GAMBERONI, *Das »Gesetz des Mose« im Buch Tobias*, in *Studien zum Pentateuch* (FS W. Kornfeld, hg. von G. BRAULIK), Wien, 1977, 227-242. Chronistisch-theokratischer (1,6-8; 6,13; 7,11ff. und allgemein 4,5 im Kontext; 14,9) und deuteronomistischer Gesetzesbegriff (3,4f. und die dominierende Bezeichnung als »Gesetz des Mose«) sind hier zusammengefloßen, vermutlich in zwei, höchstens drei Wachstumsphasen, die denen von Dan nicht unähnlich sind: I Grunderzählung Tob 1-12* (vgl. hierfür bes. 3,1.6 und 3,10ff.) aus dem 3. Jh. oder noch älter (der Erklärung bedarf vor allem die geographische Ansiedlung des Stoffs!), II eschatologische Akzente in Tob 13f.* oder 4,8f. gegen Ende des 3., Anfang des 2. Jh.s, III Rezeption des dtr. Geschichtsbildes in 3,2-5 und 13f. in der ersten Hälfte des 2. Jh.s, wobei II und III auch identisch sein könnten. Anders, m.E. aber nicht überzeugend jüngst P. DESELAERS, *Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie* (OBO, 43), Freiburg (CH) / Göttingen, 1982; zur Datierungsfrage vgl. die Diskussion *ibid.*, p. 320ff.

sofern sich die Identität der beiden hier (nach Sir 24,10f.) auch im Kult des Hohenpriesters Simon manifestiert (das Königsprädikat hebr. 50,2.7; gr. 50,15). Im übrigen sind für die Weisheit schon aram. Achiqar Z. 95, für das Gesetz – außer den Sir unmittelbar vorausgehenden Gesetzespsalmen 1.19.119 (vgl. auch Ps 99; 147,19f.) – speziell noch Jub 12,19; 50,9 und 2Makk 1,7 (im Effekt auch Jub 16,18; 33,20 und 2Makk 2,17 nach Ex 19,6) zu beachten, wo sich schon die rabbinische Redeweise vom »Aufsichnehmen des Jochs des Himmereichs« Bahn bricht. Und schließlich läßt die himmlische Offenbarung von SapSal, die sich vorher in Sir 39,6f.; 42,18f. findet und an beiden Orten bewußt nicht in den eschatologischen Raum von äthHen geöffnet wird¹²², fragen, ob nicht auch die Sabbatliturgie (4 bzw. 11Q und Masada) ShirShabb mit ihrer auffallend reichen Verwendung des Königstitels und des Abstraktums *mlkwt*¹²³ im selben Zusammenhang gesehen werden muß. Sie könnte nachgerade das himmlische Gegenstück zu dem in Sirach mit (Gottesfurcht) Weisheit und Gesetz in eins gesetzten Kults für den himmlischen König oder der im Jubiläenbuch der Geschichte eingepprägten, in der Identität von Sabbat und Reich (50,9)¹²⁴ gipfelnden Sabbatordnung sein. Himmlische und irdische Welt, die in äthHen und Dan 8-12 in der Erfahrung auseinanderliegen, bilden hier (noch immer oder wieder) eine Einheit. Einen weiteren Bereich der individuellen Lebensführung neben Weisheit, Gesetz und Kult zeigt zuletzt wieder die hymnische Prädikation an, die vorher nur gerade in Jub 12,19 und indirekt in Tob 10,13 (G II); SapSal 9,4.10; Sir 50 (öfters im Himmel von ShirShabb) anzutreffen war, in ZusDan 3,54f.; Sir 51,1(gr.).12ⁿ und PsSal 5,18f. hingegen wieder in direkter Anrede erscheint. Hier wie schon in den (späten) kanonischen Psalmen 103,19-

122. Signifikant ist auch hierzu der Königstempel Sir 50,2.7.15 gegenüber äthHen 91,13 (und 93,7f.).

123. Vgl. in der Ausgabe von C. NEWSOM, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (HSS, 27), Atlanta, Georgia, 1985 die Konkordanz p. 426f. und dazu A. S. VAN DER WOUDE, *Fünfzehn Jahre Qumranforschung (1974-1988)*, in *ThR* 55 (1990), 245-307, p. 245ff. (Lit.) und bes. – noch vor der vollständigen Publikation – CAMPONOVO (s.o. Anm. 1), p. 273ff.; neuerdings J. CARMIGNAC, *Roi, royauté et royume dans la liturgie angélique*, in *RdQ* 12 (1986) 177-186; A. M. SCHWEMER, *Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran*, in *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult* (s.o. Anm. 94), 45-118. Die Bedeutung der Beleglage für das NT kann m.E. kaum hoch genug eingeschätzt werden; vgl. im Sammelband von HENGEL/SCHWEMER das Vorwort, p. 15f.18; SCHWEMER, p. 117f. sowie den Beitrag zum Hebräerbrief von H. LÖHR, *ibid.*, p. 185-205. Zum übrigen Befund in Qumran, auf den hier nicht eigens eingegangen werden kann, vgl. CAMPONOVO, p. 259-307; SCHWEMER, p. 64ff. im freilich nicht unproblematischen Zusammenhang mit den – vielleicht doch schon vorqumranischen? – Sabbatliedern (vgl. auch im Vorwort p. 2.8).

124. Vgl. die Hinweise von K. BERGER, *Das Buch der Jubiläen* (JSHRZ II/3), Gütersloh, 1981, p. 554 Note 9f. sowie SCHWEMER (s.o. Anm. 123), p. 49ff., zum weiteren Traditionshintergrund der Sabbatlieder auch *ibid.*, p. 58ff.

22 und 145, mit denen – wiederum in Einklang mit anderen jüdischen Gebeten – insbesondere PsSal 5 enge Beziehungen aufweist¹²⁵, ist es die Erfahrung der persönlichen Lebensbewahrung, der rettenden Gebetserhörnung einzelner (wie schon in ZusEst C, 2Makk 6f., 3Makk 2 und 6, bes. 6,6f. wie ZusDan 3,88) und – so nach Ps 145 und PsSal 5 – zudem die schöpfungserhaltende Versorgung mit dem Nötigsten für die ganze Welt, die den einzelnen Frommen in seinem Leben, aber auch stellvertretend für ganz Israel (vgl. ZusDan 3,83ff.; Sir 51,12^{eff.}; PsSal 5,18) an Gottes Herrschaft und Reich teilhaben läßt.

Wie aber verhalten sich die beiden gefundenen Aspekte, der eschatologische und der individuelle, zueinander? Sind es, wie wir annehmen, zwei Seiten derselben Medaille, oder sind es doch eher zwei verschiedene Richtungen innerhalb der theokratischen Konzeption? Zweifellos können, wie die Belege zeigen, beide Aspekte für sich stehen, decken die individuelle Lebens- und globale Welterfahrung jeweils vollständig ab und sind daher nicht notwendig aufeinander angewiesen. Allerdings kommt es an einigen, nicht gerade unprominenten Stellen zu Überschneidungen, die nun doch sehr für eine engere konzeptionelle Verbindung sprechen. Das gilt für das Tobitbuch im ganzen (1-12 mit 13f.) wie für SapSal 3,8; 5,16 neben 6,20; 9,4.10; 10,10 und Jub 1,27-28 neben 12,19; 50,9. Vor allem aber ist in diesem Zusammenhang das Sirachbuch zu nennen. In ihm sind sämtliche, sonst einzeln traktierte individuelle Erfahrungsbereiche (Weisheit, Gesetz, Kult, Gebetserhörnung und Schöpfung) vereint und sollen auf einen Nenner gebracht werden, womit Sirach im frühen 2. Jh. die Entwicklung des 3. Jh.s, die sich neben dem allmählichen Abschluß des Prophetenkanons für die theokratischen Kreise in späten (weisheitlich-kultischen) Psalmen und dem Werden des Psalmenbuchs abspielt¹²⁶, zusammenfaßt und für die folgende Zeit den Boden bereitet, mithin das klassische Dokument individualisierter Theokratie darstellt¹²⁷. Und gerade in ihm findet sich

125. Dazu mehr in *Die Gnade des täglichen Brots* (s.o. Anm. 117), p. 25ff.

126. Zu ersterem vgl. O. H. STECK, *Der Abschluß der Prophetie* (s.o. Anm. 63); zum zweiten – vorläufig – die Hinweise in *Die Gnade des täglichen Brots* (s.o. Anm. 117), p. 36-38. Für die theokratischen Kreise war natürlich auch die (dtr. gedachte?) Klammer von »Nebim«, Jos 1 / Mal 3,22-24, über die (gewollte, auch literarische?) Brücke von Ps 1 gut in ihrem Sinne zu rezipieren: Jetzt erst einmal die Tora (in der schriftlichen Form von Tora und Nebim, fürs praktische Leben und den liturgischen Gebrauch in den Pss) – in weiter Ferne dann auch einmal das prophetische Ende mit Elia (vgl. Sir 48,1-11).

127. Dies gilt sogar für den – die Geschichte ganz Israels – überblickenden Väterhymnus Sir 44-50, der den geschichtlichen Zusammenhang weitgehend auf Einzelgestalten reduziert. Er steht unter dem Vorspann 44,1-15 der in seinem ersten Abschnitt 44,1-7 (Inklusion V.1f./7) mit den hier genannten, im folgenden Väterlob entfalteten Eigenschaften der »Gnadenmänner« in ungefähr dieselben Dinge benennt, mit denen sich gemäß 38,34-39,8 der Weisheitslehrer beschäftigt oder die auch er darstellt, mit Ausnahme natürlich vom Gesetz in der Inklusion 38,34/39,8, das die »Gnadenmänner« in der kanonischen Reihenfolge von Kap 44ff. ja selbst verkörpern. Sinn und Ziel der Eigenschaften ist gemäß 44,8-14.15 und 39,9-11 (beidemale Inklusion »Name«; 44,15 = 39,10)

mit dem Gebet Sir 36, wenn auch vereinzelt, so doch nur aus Verlegenheit literarkritisch ausgrenzbar, eine eschatologische Perspektive für das Volk, die mit dem wenig jüngeren Text Tob 13f. ziemlich genau übereinkommt¹²⁸. Die gemeinsame Erfahrungsgrundlage von individueller Reduktion und eschatologischer Perspektive beschreibt – auf einer Linie mit Dan 2,40-44*; 7,7f.19ff. und 2,20-23 – Sir 10,1-17 (vgl. bes. V. 4f.8.14ff.; ferner Hi 12,7ff., bes. V. 17f.22ff.). Wie sehr diese Verbindung der Aspekte auch in der Folgezeit weitergewirkt hat, ist nicht zuletzt an jüdischen Synagogengebeten um die Zeitenwende zu beobachten, die mit ihrer eschatologischen Ausrichtung vermutlich den Hintergrund für die frührabbinische Gebets- und Gesetzespraxis (das »Joch des Himmelreichs«) bilden und im Schemone Esre wie im Vaterunser ihrerseits nach Bitten für das eine und das andere zweigeteilt sind. Aufs Ganze gesehen scheint es so, daß für die dem theokratischen Denken wesenseigene Präsenz des Gottesreichs die individuellen Lebensbezüge geltend gemacht werden, während die politischen Konnotationen des Reichsbegriffs (Völkerfrage) zunehmend in der Eschatologie aufgehen, die natürlich ihrerseits auch individuelle Bedürfnisse aufnehmen kann¹²⁹. Sowohl für sich genommen als auch in ihrer Verbindung unterscheiden sich die beiden Aspekte damit in charakteristischer Weise von dem ursprünglichen Modell der (chronistisch-) theokratischen Ausgleichskonzeption, von der sie ausgehen. Beide Richtungen unterscheiden sich wiederum von solchen Texten der Spätzeit, die vom deuteronomistischen Geschichtsbild und der ihm eigenen, die gegenwärtige Lage von Volk, einzelner und Völkern negativ qualifizierenden Sicht geprägt sind und in denen der Reichsbegriff mit seinen auch schon gegenwärtig positiven Perspektiven für den einzelnen From-

das Ansehen über den Tod hinaus, wovon auch 40,1–42,14 handelt (vgl. das Motto 40,11 und 41,10f. (entsprechend gut/böse in 39,12ff.4) mit den Alternativen 40,17ff., bes. V. 19, und 41,11-13.14ff.). So ergibt sich im übrigen eine wohlgedachte Anlage mit 38,(24)34–39,11 / 44,1-15 + Lob der Väter als äußerem Rahmen, 39,12-35/42,15-43,33 als innerem Rahmen und 40,1-42,14 in der Mitte. Kaum zufällig steht unmittelbar vor diesem Komplex allerdings das Gebet Sir 36, das in den parallelen, ihrerseits wieder strukturprägenden Bemerkungen 46,11f.; 49,10 einen Widerhall findet. Zum Sirachbuch vgl. die Hinweise oben Anm. 73; G. SAUER, *Jesus Sirach* (JSHRZ III/5), Gütersloh, 1981, p. 483-504 sowie den Kommentar von P. W. SKEHAN / A. A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira* (AncB, 39), New York, 1987.

128. Vgl. eigens dazu J. MARBÖCK, *Das Gebet um die Rettung Zions Sir 36,1-22* (G: 33,1-13a; 36,16b-22) im Zusammenhang der Geschichtsschau Ben Siras, in *Memoria Jerusalem* (FS F. Sauer), Graz, 1977, 93-115; neuerdings O. H. STECK, *Zukunft des einzelnen – Zukunft des Gottesvolkes Beobachtungen zur Annäherung von weisheitlichen und eschatologischen Lebensperspektiven im Israel der hellenistischen Zeit*, in *Text, Methode und Grammatik* (FS W. Richter, hg. von W. GROSS u.a.), St. Ottilien, 1991, 471-482.

129. Vgl. nur SapSal oder die Ausbildung der täglichen Lebensversorgung mit Nahrung zur Vorstellung von der eschatologischen Mahlgemeinschaft im Reich Gottes in Ps 22,27ff.; Jes (24,23) 25,6; äthHen 62,14 und natürlich im Neuen Testament (dazu *Die Gnade des täglichen Brots* [s.o. Anm. 117], p. 33f. Anm. 105).

men und die Völker keine oder allenfalls eine untergeordnete Rolle spielt.

Nach allem, was wir beim Durchgang durch das außeraltestamentliche Material gesehen haben, setzt sich also auch in der jüngeren Theologiegeschichte des 3.-1. Jh.s der alte, im 6.-4. Jh. ausgebildete Gegensatz von – im weitesten Sinne – deuteronomistischer und (chronistisch-)theokratischer Geschichtsanschauung fort. Einen neuen, ganz entscheidenden Schritt in der theologiegeschichtlichen Entwicklung bedeutet jedoch die im ausgehenden 4. und während des 3. Jh.s einsetzende Öffnung der Theokratie hin zur Eschatologie, mit der auf der anderen Seite eine Individualisierung des theokratischen Reichsgedankens (in Weisheit, Gesetz, Kult, Gebetserhörung und Schöpfung) einhergeht. Von diesem Moment an sind die Grenzen fließend geworden. Die Öffnung ermöglichte den theokratischen Kreisen die Rezeption prophetischer und deuteronomistischer Traditionselemente jetzt auch in ihrem ursprünglichen Sinn¹³⁰, wie auch umgekehrt das (in Bußgebeten und im 2. Jh. vor allem in Apokalypsen überlieferte) deuteronomistische Geschichtsbild für die Schilderung der eschatologischen Wende und der ihr folgenden Heilszeit aus prophetischen und theokratischen Quellen schöpfen konnte bzw. von entsprechenden Trägerkreisen, die sich ihm öffneten, aus den ihnen eigenen (weisheitlichen, priesterlichen, prophetischen) Traditionen gespeist wurde. So nähern sich also die Positionen im 3. und 2. Jh. und insbesondere in der Zeit der Religionsverfolgung unter Antiochus IV. immer mehr an, sind aber vorher wie nachher dennoch klar geschieden, wie die Kontinuität der theokratischen Ausgleichskonzeption, die nicht überall deuteronomistisch beeinflusste eschatologisch-individuelle Seitenlinie der Theokratie und ebenso die hasmonäische Sonderentwicklung belegen. Beherrschend bleibt der fundamentale Unterschied von durchweg negativer und (wenigstens teilweise) positiver Qualifikation der Gegenwart hinsichtlich »Reich« (Gottes und der Welt) und Gesetz. Sollte dieses Bild einigermaßen zutreffen, folgt also in den einzelnen Schichten des Danielbuchs zeitlich nacheinander, was sich im nachexilischen Judentum nebeneinander entwickelt hat.

4. Rückblickend werden manchem die hier durchschrittenen zeitlichen und literaturgeschichtlichen Bereiche vielleicht als zu weit auseinanderliegend erscheinen. Und in der Tat kann es sich bei der präsentier-

130. Vorher und daneben gibt es natürlich auch eine Rezeption gegen den ursprünglichen Sinn, so wenn etwa in Ps 107 Anleihen aus den Propheten zur Darstellung von mehr oder minder typischen Situationen einzelner gemacht werden (zu den Stationen vgl. die Parallele im großen Schamasch-Hymnus Z. 65ff.: Wanderer – Seefahrer (und Jäger) – 'Kranker' – Gefangener), oder wenn in Ps 147,14 die dtr. geprägte Unheilsgeschichte von Ps 81 (hier V. 17) zur Heilsgeschichte wird.

ten Zusammenschau natürlich nur um einen Versuch der Annäherung handeln, der nicht alles umfaßt und weiterer Differenzierungen bedarf, vor allem auch nach einer präziseren zeitgeschichtlichen Profilierung der verschiedenen traditionsgeschichtlichen Verzweigungen verlangt. Was diesen Versuch der Synthese gleichwohl rechtfertigt und auch hervorgerufen hat, ist die terminologische Konstanz der beiden Leitbegriffe Reich Gottes und Gesetz in ihrer verschiedenen Verwendung und Zuordnung innerhalb und außerhalb des Danielbuchs. Sie bietet einen durch die Zeiten und Überlieferungen hindurch nachvollziehbaren Anhaltspunkt, der eben zu dem erreichten Ergebnis führt und damit vielleicht gewisse Perspektiven für die Weiterarbeit zu eröffnen vermag.

Für die eingangs thematisierte theologiegeschichtliche Debatte ergibt sich daraus folgendes: Daß der von Plöger konstruierte Gegensatz von »Theokratie und Eschatologie« in dieser einfachen Weise nicht stimmen kann, haben wir bereits aufgrund der Schichtung des Danielbuchs festgestellt, und das wird von dem übrigen Befund, namentlich von der eschatologischen Richtung der Theokratie bestätigt. Unser Ergebnis trifft sich viel eher mit den Distinktionen, die Hengel und Steck in die Diskussion gebracht haben¹³¹. In gewisser Hinsicht trifft es sich aber auch wieder mit dem Modell von Wellhausen, dessen »eine«, seiner Auffassung nach die ganze nachexilische Theologiegeschichte bestimmende »Theokratie« mit dem oben definierten eschatologisch-individuellen Ableger identisch ist, nur daß der eben nur eine neben anderen Richtungen (der Theokratie, der prophetischen und der deuteronomistischen Eschatologie) darstellt. Inwieweit diese Differenzierung der Strömungen mit den theologischen Parteien korreliert werden kann, von denen wir aus Josephus und anderen antiken Nachrichten wissen, ist aufgrund der Lückenhaftigkeit der Quellen¹³² schwer zu sagen. Weit in die Zeit vor der makkabäischen Erhebung wird man mit ihnen ohnehin nicht gelangen. Für die Zeit unmittelbar vor und während der Erhebung läßt sich versuchsweise bei den aus 1Makk 2,(29ff.)42; 7,12ff.; 2Makk 14,6 bekannten »Asidäern« vielleicht doch¹³³ an einen zeitweisen Zusammenschluß verschiedenster Gruppen weitgehend unter eschatologisch-deuteronomistischem Bekenntnis denken, aus dem danach aufgrund der alten Differenzen die neuerlichen Parteiungen hervorgegangen sind. Neben denen, die an der asidäischen Position festhalten, neben den Essenern, die, sofern mit den Qumranleuten identisch, von Anfang an eine Sonderrolle spielen und ihrerseits eine eigene Sammelbewegung aus verschiedenen Richtungen bilden, und neben den aus der makkabäischen Kampfbewegung neu hervorgegangenen Hasmonäern wird man

131. S. die Hinweise oben Anm. 21.

132. Vgl. zuletzt ausführlich G. STEMBERGER, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener* (SBS, 144), Stuttgart, 1991.

sodann die Position des hellenisierten Reformjudentums und der theokratischen Ausgleichskonzeption am ehesten mit den (Proto-)Sadduzäern, die eschatologisch-individuelle Richtung der Theokratie vielleicht mit den (Proto-)Pharisäern und Schriftgelehrten (weisheitlich – kultisch – priesterlicher Herkunft) in Verbindung bringen können. Doch sei noch einmal eigens betont, daß in dieser Frage wohl kaum über begründete Vermutungen hinauszukommen ist.

Von allen Strömungen scheint – so wieder mit Wellhausen – die theokratische, und zwar vor allem in ihrer komplexen, eschatologisch-individualisierten Gestalt, die größte Ausstrahlung besessen zu haben. Sie dürfte sozusagen die orthodoxe Durchschnittstheologie gewesen sein, die das Judentum um die Zeitenwende bestimmt hat und den Mutterboden auch für das Neue Testament darstellt. Auf die entsprechende Prägung der jüdischen Gebete (im Anschluß an die Entwicklung in späten Psalmen), in die sich auch das Vaterunser mit der prominenten Reichsbite einreicht, wurde bereits oben verschiedentlich hingewiesen. Hinsichtlich des Neuen Testaments ist natürlich auch über das Vaterunser hinaus zuvörderst an die dominierende Rolle des Reichsbegriffs in den Evangelien zu denken, dessen vieldiskutierte Spannung zwischen präsentischer und eschatologischer Bedeutung und weitgehende Entpolitisierung sich mit der Herleitung aus besagter Form der Theokratie von selbst erklären¹³⁴. An den ursprünglichen Zusammenhang mit den Weltreichen erinnern nur wenige Stellen: das Reich von Satans Gnaden Mt 4,8-10 / Lk 4,5-8, Satans und Gottes Reich Mt 12,25ff. / Lk 11,17ff. (anders Mk 3,24ff.), der Krieg zwischen Weltreichen und das Reich Gottes Mt 24,6f.14; positiv rezipiert scheint er hingegen in der Frage der Steuer, die ganz im Sinne des theokratischen Ausgleichsdenkens beantwortet wird (Mk 12,13-17 par. wie auch Röm 13,1-7 mit »christlicher« Gesetzeserfüllung V.8-10); eigens ausgeführt scheint er mir - in der klassischen Verbindung von Reich und Gesetz Gottes (der Juden) und des Kaisers - in der johanneischen Pilatuszene Joh 18,28-19,16¹³⁵. Ansonsten aber ist der Reichsbegriff hier sowohl in der ihm von Hause aus eigenen, neu mit der Person und Offenbarungsautorität¹³⁶ Jesu verbundenen präsentischen als auch in der theo-

133. Mit HENGEL (s.o. Anm. 1), p. 319ff. und STECK, *Israel* (s.o. Anm. 21), p. 205ff.; zur neueren Diskussion vgl. J. KAMPEN, *The Hasideans and the Origin of Pharisaism. A Study in 1 and 2 Maccabees* (SCSt, 24), Atlanta, Georgia, 1988; STEMBERGER, *op. cit.*, p. 91-98.

134. Zum Stand der Diskussion (mit der einschlägigen Lit.) und zu den wichtigsten Stellen und Sachakzenten vgl. jüngst H. MERKEL, *Die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu*, in *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult* (s.o. Anm. 94), 119-161.

135. Vgl. dazu M. HENGEL, *Reich Christi, Reich Gottes und Weltreich im 4. Evangelium*, in *ThBeitr* 14 (1983) 201-216; erweiterte Fassung in *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult* (s.o. Anm. 94), 163-184.

136. Ähnlich dem apokalyptischen Seher von äthHen, aber auch dem Weisheitslehrer in Sir und natürlich dem »Lehrer der Gerechtigkeit« in Qumran.

kratisch-eschatologischen Dimension auf den einzelnen Menschen (aus Israel und den Völkern), seine Lebensversorgung und Rettung in den Speisungs-, Heilungs- und Rettungswundern, seine Lebensführung coram deo im Blick auf die – hier neu interpretierten – Regeln von Weisheit, Gesetz und Tempelkult/Synagogengebet in den Gleichnissen, Logien und Streitgesprächen sowie seine in alledem sich schon in der Gegenwart ereignende eschatologische Zukunft, konzentriert. Damit ist eine Möglichkeit zur traditionsgeschichtlichen Erklärung der frühen Jesusverkündigung und der synoptischen Tradition (wieder) eröffnet, die den anderen Modellen der Herleitung aus dem (späteren) rabbinischen Judentum oder aus der vorchristlichen, jüdischen Apokalypik bei weitem überlegen ist.

Daneben haben natürlich auch verschiedene andere, nicht spezifisch theokratische Traditionen nachgewirkt, nicht zuletzt deuteronomistisch geprägte Vorstellungen wie der Bußruf des Täufers etwa oder die »Schuld der Väter« an den Propheten in Lk 11,47ff. / Mt 23,29ff. und die entsprechende Unheilsgeschichte im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mk 12 par.)¹³⁷, die nun in der Polemik gegen den israelorientierten Volks- und Erwählungsgedanken zur Unterstützung des jesuanisch-synoptischen Reichsgedankens aufgenommen wird. So spiegelt sich denn auch im Neuen Testament die innerjüdische Polarität wider, die sich uns anhand der Begriffe Reich Gottes und Gesetz ergeben hat, die die Theologiegeschichte demnach schon seit langem prägt und – mutatis mutandis – wohl auch die Geistesströmungen des (orthodox-chasidischen, liberal-assimilierten und national-zionistischen) Judentums bis heute mit bestimmt hat¹³⁸.

Kirchgasse 9
CH-8001 Zürich

Reinhard Gregor Kratz

137. Dazu ausführlich STECK, *Israel* (s.o. Anm. 21), p. 20-58 sowie 218ff.222ff.265-316.

138. Vgl. in dieser Hinsicht die Erweiterung der letzten Auflage von A. H. J. GUNNEWEG, *Geschichte Israels. Von den Anfängen bis Bar Kochba und von Theodor Herzl* (ThW, 2), Stuttgart/Berlin/Köln, 61989, p. 193ff.