

# Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

## Daniel / Danielbuch

Dominik Helms

erstellt: Januar 2018

Permanenter Link zum Artikel:  
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16161/>



DEUTSCHE  
BIBEL  
GESELLSCHAFT

# Daniel / Danielbuch

Dominik Helms

## 1. Das Daniel-Buch und seine Bedeutung

Das Daniel-Buch ist nach dem Weisen „Daniel“ (דָּאֲנִיֵּ'ֶל *Dānīʾēl*) benannt, der als Zentralfigur des Buches in elf der insgesamt zwölf Kapitel (mit Ausnahme von Dan 3) im Mittelpunkt steht. Obwohl große Teile der Schrift vermutlich erst im 2. Jh. v. Chr. entstanden sind und das Daniel-Buch als das jüngste Buch der Hebräischen Bibel zu gelten hat, wird das babylonische Exil (597-539 v. Chr. → [Exil / Exilszeit](#)) als geschichtlicher Hintergrund eingeführt (vgl. [Dan 1,1](#); vgl. aber u. 7.).

Das Buch erzählt, dass Daniel mit drei judäischen Gefährten von königlicher Abstammung im Zuge der Exilierungen an den babylonischen Königshof gelangt, wo er zunächst eine umfassende Ausbildung durchläuft und schließlich eine Spitzenposition der Reichsverwaltung unter der wechselnden Oberherrschaft der → [Babylonier](#), → [Meder](#) und → [Perser](#) ausübt. Am Beispiel Daniels, der unerschütterlich an seinem Glauben festhält und treu zum Gott der Väter Israels steht, werden typische Motive und Probleme des Lebens in der → [Diaspora](#) entfaltet. Im Zentrum der Aufmerksamkeit steht jedoch durchgängig das Bekenntnis zur machtvollen Überlegenheit des Gottes Israels über jede Form menschlicher oder vermeintlich göttlicher Mächte. Deren Hoheitsanspruch wird als Selbstüberschätzung und großenwahnsinnige Hybris entlarvt. Der Gott Israels ist – entgegen dem äußeren Anschein – der geschichtsmächtige Gott, der sein Gott-Sein auch und gerade in der Situation des Exils machtvoll erweist. Am Bekenntnis zu seiner Königsherrschaft hält Daniel fest (→ [Königtum Gottes](#)). In den → [Visionen](#) ([Dan 2](#); [Dan 7](#); [Dan 8](#); [Dan 10-12](#)) wird ein Perspektivenwechsel sichtbar: „Der Blickwinkel der abhängigen judäischen Gefangenen wird ersetzt



Abb. 1 Der Prophet Daniel (Glasmalerei; Augsburger Dom; 12. Jh.).

durch den Blickwinkel Gottes, des souveränen Herrn der Geschichte. In den Visionen der Könige bzw. Daniels wird die Frage nach dem Verhältnis von Israel und den Völkern auf dem Hintergrund politischer Machtkonstellationen und ihrer Entwicklung diskutiert.“ (Wildgruber 2007, 52). Das bekenntnistreue Verhalten der jüdischen Gefangenen wird durch die göttliche → [Offenbarung](#) in den Visionen beglaubigt: Der Gott Israels wird sein Königtum über die gesamte Welt wieder ausüben, sein Volk aus der Fremdherrschaft befreien und die Herrschaft dem „wie ein Menschensohn“ bzw. den „Heiligen des Höchsten“ (vgl. dazu u. 8.2.) anvertrauen.



Abb. 2 Der Prophet Daniel (Michelangelo in der Sixtinischen Kapelle; 1511).

Die für die Zukunft offenbarten Vorgänge werden in einer mitunter rätselhaften Bilderwelt entfaltet, die dem heutigen Leser nur schwer einen Zugang ermöglicht und eindeutige Identifizierungen oft nicht zulässt. Bei aller Offenheit der einzelnen Vorgänge zielen die Schilderungen erkennbar darauf, dass eine als gegenwärtig erfahrene Zeit der Bedrängnis, die wohl mit den religionspolitischen Maßnahmen → [Antiochus IV. Epiphanes](#) zu verbinden ist, ein von Gott herbeigeführtes Ende finden wird. Der Ausblick auf diese Zukunft und die Offenbarung des göttlichen Geschichtsplanes dienen der Vergewisserung der wirksamen Nähe Gottes in der eigenen Bedrängnis einer „undurchsichtig gewordenen Weltgeschichte“ (Haag 2003, 142).

## 2. Daniel und die drei jüdischen Männer

### 2.1. Namen und Benennung des „Daniel“

#### 2.1.1. Daniel

Eigennamen im Alten Testament sind in der Regel bedeutungsvoll. Sie enthalten häufig theologische Aussagen (vgl. den Propheten → [Elia](#) „(mein) Gott ist Jahwe“ [1Kön 18,21.39](#)). Dem bereits in vorisraelitischer Zeit (vgl. u. 2.2.) nachweisbaren Namen Daniel (דַּנְיֵאל *Dānīʾel*) liegt – neben dem Wort לַיְהוָה *el* „Gott“ – ursprünglich die Wurzel דָּן *dnn* bzw. דָּוַן *dūn* „mächtig sein“ zu Grunde. Das führt auf die Bedeutung: „Gott ist mächtig“. Im Kontext des hebräischen und aramäischen Sprachgebrauchs ist er jedoch von der Wurzel דָּן *dīn* „richten“ abzuleiten und als „Gott richtet“, „Gott ist Richter“, „Gott hat Recht verschafft“ (Rechenmacher, 146) zu deuten. In dieser Deutung spiegelt sich eine wesentliche Dimension der theologischen Botschaft des Buches wider: In der Konfrontation des Gottesvolkes

mit fremden Großmächten und deren Herrschern erweist sich Gott als mächtiger Richter über alle Völker.

### 2.1.2. Beltschazar / Baltasar

Im Zuge seiner Integration in den Königshof → [Nebukadnezars](#) in → [Babylon](#) erhält Daniel den Namen „Beltschazar“ (בִּלְשַׁצְשָׁר *belšaššar*, vgl. [Dan 1,7](#); [Dan 5,12](#)). Die im altorientalischen Hoheitsrecht verankerte Praxis der Umbenennung von Königen und Beamten erscheint einerseits als Form der Machtausübung und Identitätsfestlegung andererseits als zeichenhafter Aspekt der Indienstnahme durch den neuen Herrn (zur gleichzeitigen Umbenennung der Gefährten vgl. u. 2.3.; außerdem [Gen 41,45](#); [2Kön 23,34](#), [2Kön 24,17](#); [Est 2,7](#); [Gen 32,29](#)). Daniel erscheint nicht mehr primär als Mitglied der jüdischen Gola (→ [Exil / Exilszeit](#)), sondern als Beamter am babylonischen Königshof. Der aramäische Name „Beltschazar“ stellt die Transkription eines akkadischen Eigennamens dar, der nicht eindeutig zu identifizieren ist. Neben *balāt-šarri-ušur* („er schütze das Leben des Königs“) ist auch eine Ableitung von *balāt-šu-ušur* („er schütze sein Leben!“) möglich. Zwar erinnert die Lautfolge „Belt-“ an den Gott Baal bzw. Bel und auch Nebukadnezar stellt nach [Dan 4,5](#) diese Verbindung her, doch trotz der oberflächlichen lautlichen Ähnlichkeit steht hier nicht der Name der Gottheit, sondern das akkadische Nomen *balat* (*balat*) „Leben“ im Hintergrund. Der Name ist somit als eine hypokoristische Bildung, eine Kurzform, unter Auslassung des Gottesnamens zu verstehen. Auf diese Weise wird der in der babylonischen Tradition vermutlich mit dem Gott → [Marduk](#) verbundene Name anschlussfähig für den Gott Israels (vgl. [Dan 3,17.32](#); [Dan 4,34](#)). Der Text lässt zunächst bewusst offen, wer die angerufene Gottheit ist – und doch ist für den Leser offensichtlich, dass es um den einen Gott Israels geht.

Der ähnlich lautende Name des babylonischen Königs → [Belsazar](#) (בִּלְשַׁצְשָׁר *Belšaššar* „Bel, bewahre den König!“) in Dan 5 enthält demgegenüber den Namen des Gottes Bel. Diese feine Differenzierung ist in den griechischen und lateinischen Übersetzungen, die Beltschazar und Belsazar gleichermaßen mit *βαλτασαρ* *Baltasar* wiedergeben, nicht mehr zu erkennen. Der neue Name Daniels ist hier identisch mit dem des Königs.

## 2.2. Person Daniels

Die Analyse des Daniel-Buches zeigt, dass sein Protagonist nicht als historische Gestalt zu verstehen ist. „Es kann kein Zweifel bestehen: Der Daniel des Danielbuches ist eine Idealgestalt, die Geschichten um ihn tragen deutlich legendäre Züge.“ (Albani, 18).

Innerhalb des Alten Testaments begegnet der Personennamen Daniel an weiteren Stellen; dabei ist er jedoch nicht mit der hier in den Blick

genommenen Figur identisch. Nach [1Chr 3,1](#) trägt ein Sohn von → [David](#) und → [Abigajil](#) den Namen Daniel; dem widerspricht allerdings die Angabe in [2Sam 3,3](#), die den Sohn Kileab nennt. Und auch der in einer auf das Jahr 458 v. Chr. bezogenen → [Rückwandererliste](#) erwähnte Daniel ([Esr 8,2](#); [Neh 10,7](#)) ist von der Hauptfigur des Daniel-Buches wohl zu unterscheiden.

Weiterführend scheinen dagegen die Belege bei dem Exilspropheten → [Ezechiel](#) zu sein. Daniel (Ketiv: דַּנְיֵל *Dan'el*) erscheint hier an drei Belegstellen ([Ez 14,14.20](#); [Ez 28,3](#)) neben → [Noah](#) und → [Hiob](#) als beispielhafte Gestalt eines Weisen der Vorzeit, wie er auch außerhalb Israels bekannt und präsent war.

Im Aqhat Epos aus → [Ugarit](#) (TUAT III 1254-1305) erscheint ein gewisser Danil / Danilu als Gerechter und Weiser, der sich für die Belange von Witwen und Waisen einsetzt. Möglicherweise knüpft neben Ezechiel auch das – wie das Daniel-Buch im 2. Jh. v. Chr. entstandene – (apokryphe / pseudepigraphische) Buch der → [Jubiläen](#) an diese alte Tradition an, wenn es Danil als Schwiegervater des → [Henoah](#) einführt ([Jub 4,20](#)), der in der Henoah-Literatur als der Prototyp des Weisen gilt. Nach biblischer Überzeugung stirbt Henoah nicht, sondern wird in den Himmel entrückt ([Gen 5,24](#)) und dort – so führen das Buch der Jubiläen und die Henoah-Literatur diese Tradition fort – erhält er Einblick in die Geheimnisse von Schöpfung und Geschichte.

Daniel ist nicht mit dem Danil / Danel der Vorzeit gleichzusetzen. Mit dem Namen Daniel greift die biblische Überlieferung des Daniel-Buches – einer in der → [apokalyptischen](#) Literatur verbreiteten Vorliebe für idealtypische Gestalten der Frühzeit folgend – die mit dieser Figur verknüpfte und zur Zeit des Zweiten Tempels als lebendiges Paradigma des Weisen auch in anderen Überlieferungen präsente Tradition auf.

### 2.3. Hananja, Mischael und Asarja

Im Zuge der Eroberung werden nach Dan 1 neben Daniel weitere junge Israeliten vornehmer Abstammung nach Babylon deportiert, die dort eine umfassende weisheitliche Ausbildung für den Dienst am Königshof erhalten sollen. Zu dieser Gruppe zählen → [Hananja](#), Mischael und → [Asarja](#), die als Zeichen ihrer Indienstnahme ebenfalls mit anderen Namen benannt werden (vgl. dazu [Dan 1,7](#)). Wie Daniel werden sie mit einer überragenden Weisheit und Verständigkeit begabt und erweisen sich den andern Weisen am Königshof überlegen. Dies ist auch bei der Deutung des Traums König Nebukadnezars zu beobachten (Dan 2). Nach der erfolgreichen Deutung durch Daniel erhalten seine drei Gefährten einflussreiche Positionen in der Verwaltung des Reiches. In Dan 3 stehen sie unabhängig von Daniel im Zentrum der Handlung. Aufgrund ihrer Weigerung, ein Standbild zu verehren, werden sie in einen brennenden Feuerofen geworfen, aus

dem Gott sie errettet. Innerhalb des Daniel-Buches spielen sie in den auf Dan 3 folgenden Kapiteln keine weitere Rolle. In [1Makk 2,59](#) begegnen sie in einem Text, der zur Treue gegenüber Gott ermahnt, als beispielhafte Glaubenszeugen.

Wie an der Figur Daniels gezeigt, zielt die Umbenennung auf Integration in den kulturellen und religiösen Kontext des babylonischen Hofes sowie auf die Indienstnahme durch den König bzw. die von ihm vertretene religiöse Autorität. Während sich die ursprünglichen Namen in der Tradition Israels ohne Schwierigkeiten als theophore Namen deuten lassen (Asarja: [עֲזַרְיָה](#) *‘āzarjāh* „geholfen hat Jahwe“; Hananja: [חַנַּנְיָה](#) *ḥānanjāh* „begnadet hat Jahwe“; Mischael: [מִישַׁאֵל](#) *mîšā’el* „Wer ist, was Gott ist?“ bzw. „Wer ist der, der zu Gott gehört?“), erscheint die Deutung der babylonischen Namen – mit Ausnahme von Abed Nego – als schwierig. Bei diesem handelt es sich vermutlich um eine absichtsvolle Entstellung des Namens Abed Nebo, d.h. „Diener (des Gottes) Nabu“. Ob auch die Namen Schadrach und Meschach in ähnlicher Weise als Entstellungen der babylonischen Gottheit Marduk oder der Stadt Babylon ([Šešak](#), vgl. [Jer 25,26](#)) zu erklären sind oder ob sie aus dem Persischen abzuleiten sind (vgl. Koch 2005, 6), muss offen bleiben. Die häufig in Betracht gezogene Ableitung von der babylonischen Mondgottheit Aku (Schadrach: *Šudur-Aku* „Befehl des Aku“, Meschach: *Miša-Aku* „Wer ist, was Aku ist?“) ist ebenfalls nicht unwidersprochen geblieben. Die Fragen der zu Grunde zu legenden Etymologie sind noch nicht ausreichend geklärt, so dass die Deutung der Namen unsicher bleibt.

### 3. Stellung im Kanon

Die Hebräische Bibel ordnet das Daniel-Buch nach dem Buch → [Ester](#) und vor Esra / Nehemia und den Chronik-Büchern in die Gruppe der Ketubim ([כתובים](#), „Schriften“; → [Kanon](#), → [Prophetenbücher](#) / [Kanonteil Nebiim](#)) ein. In der christlichen Tradition steht das Daniel-Buch im Gefolge der → [Septuaginta](#) und → [Vulgata](#) im Anschluss an den Exilspropheten Ezechiel und vor dem Zwölfprophetenbuch; mit → [Jesaja](#), → [Jeremia](#) und → [Ezechiel](#) bildet Daniel die Gruppe der vier Großen Propheten, die in der christlichen Tradition oft mit den vier Evangelisten parallelisiert werden. Trotz prophetischer Aspekte der Figur Daniels, die sich auch in der Bezeichnung Daniels in → [Qumran](#) als Prophet ([נביא](#) *nbi’* [4QFlor 1,II,3 vgl. außerdem

[Mt 24,15](#); Josephus, Antiquitates 10,249.266-269]) niederschlagen, nimmt er eine Sonderstellung ein: Er erscheint nicht in erster Linie als Prophet, sondern als Weiser, Traumdeuter und Visionär.

Für die Zuordnung zu den Ketubim werden unterschiedliche Erklärungen angeführt:

(1) Das Daniel-Buch ist vermutlich im 2. Jh. v. Chr. – und damit in einer Zeit, als der zweiteilige Kanon der Hebräischen Bibel aus Tora und Nebiim „Propheten“ bereits abgeschlossen, die Gruppe der Ketubim „Schriften“ jedoch noch im Fluss war – entstanden (vgl. u. 6.). Eine Aufnahme in den Prophetenkanon war daher nicht mehr möglich.

(2) Demgegenüber geht Klaus Koch davon aus, dass das Daniel-Buch auch im Judentum – wie die Belege aus dem 1. Jh. n. Chr. (s.o. Qumran, Neues Testament, Josephus) deutlich machen – als prophetische Schrift verstanden wurde (vgl. aber Tilly 2007, 36f). Als sich jedoch zeigte, dass eine bestimmte Interpretation prophetischer Ankündigungen wie [Dan 7,23f](#); [Dan 9,26](#) eine wesentliche Triebkraft für den Jüdisch-Römischen Krieg (66-70 n. Chr.) gewesen war, ohne dass sich deren → [Verheißungen](#) realisierten, sei das Buch sekundär zu den „Schriften“ verschoben worden. Im Rahmen der Ketubim wurde Daniel als Beispiel für gottgemäßes Leben in der Diaspora verstanden.



Abb. 3 Die vier Großen Propheten Jesaja, Jeremia, Ezechiel und Daniel erscheinen als Zeugen, die Christus angekündigt haben. Parallel zu ihnen werden im Nebenfenster die vier Evangelisten dargestellt, die von Christus berichten (eines der sog. Bayern-Fenster des Kölner Doms; 19. Jh.).

## 4. Aufbau, Inhalt und Komposition

Biblischer Überblick über das Buch Daniel			
Dan 1	Daniel und seine Freunde am babylonischen Könighof	Babylon	Hebräisch
Dan 2	Nebukadnezars Traum von den vier Weltreichen	Babylon	Hebräisch
Dan 3	Die Männer im Feuerofen	Babylon	Hebräisch
Dan 4	Nebukadnezars Traum: der abgeworfene Baum	Babylon	Hebräisch
Dan 5	Besinnung des Belsazzar	Babylon	Belsazzar
Dan 6	Daniel in der Löwengrube	Medien	Darius
Dan 7	Daniels Vision von vier Tieren und dem Menschenkind	Babylon	Belsazzar
Dan 8	Daniels Vision vom Widder und Ziegenbock	Babylon	Belsazzar
Dan 9	Daniels Bittgebet und die 70 Jahre	Medien	Darius
Dan 10-12	Offenbarungen an Daniel	Perse	Babylon

Der Aufbau des (hebräisch-aramäischen) Daniel-Buches lässt sich anhand der Gattungen beschreiben: Während Dan 1-6 eine Sammlung eigenständiger Erzählungen über Daniel (und seine Gefährten) bilden, handelt es sich bei Dan 7-12 um → [Visionsschilderungen](#). Aber auch die Verwendung verschiedener Sprachen ist ein wesentliches Gliederungsmerkmal: Während [Dan 1,1-2,4a](#) in hebräischer Sprache (→ [Hebräisch](#)) überliefert sind, wechselt der Text in [Dan 2,4b-7,28](#) ins Aramäische (→ [Aramäisch](#)). Mit dem Beginn von Dan 8 kehrt der Text zum



Hebräisch zurück und behält diese Sprache bis zum Ende des Buches bei. Der Übergang in der Gattung fällt nicht mit dem Wechsel in der Sprache zusammen: Während Dan 7 als Visionsschilderung Dan 7-12 zuzuordnen ist, verbindet die Sprache das Kapitel mit den Erzählungen in Dan 2-6. Ihm kommt eine Scharnier- wie Schlüsselstellung zu: Dan 7 eröffnet die Visionsschilderungen in Dan 7-12 und führt in eine „ganz andere Welt als die Erzählungen“ (Collins 1999, 558) hinein. Zwar begegnen auch in Dan 1-6 Träume und Visionen (vgl. [Dan 2](#); [Dan 4](#); [Dan 5](#)), doch unterscheiden sich diese in ihren Adressaten, in ihren Inhalten und vor allem in ihrer erzählerischen Einbettung. Ab Dan 7 wird das erzählerische Moment auf ein Minimum reduziert und die Visionen, Träume und ihre Deutungen stehen im Zentrum, während sie zuvor der Erzählung zu- und untergeordnet sind.

#### 4.1. Dan 1

Auftakt des Daniel-Buches ist die Belagerung und → [Eroberung Jerusalems](#) durch → [Nebukadnezar](#) (vgl. [2Kön 24-25](#); [2Chr 36,5-8](#)). Die beiden Auftaktverse [Dan 1,1-2](#) dienen nicht nur als Eröffnung von [Dan 1](#), sondern als Einführung in das gesamte Daniel-Buch und nehmen zentrale theologische Aussagen vorweg.

Das Szenario der Belagerung verweist auf die mit dem Tempel, der Stadt Jerusalem und damit dem politischen wie religiösen Zentrum Israels verbundene Konfrontation zwischen dem Volk Israel, seinem König → [Jojakim](#) und seinem Gott einerseits und → [Nebukadnezar](#), dem König von Babel, andererseits. König und Königsherrschaft sind Leitworte des Daniel-Buches. Vordergründig erscheint diese Konfrontation als politische Auseinandersetzung zwischen den Königen von Juda und Babel. Doch Nebukadnezar lässt die kultischen Geräte aus „dem Haus des Gottes“ in „das Land Schinar, in das Haus seines Gottes“ ([Dan 1,2](#)) bringen. Das Land Schinar ist äußerst negativ konnotiert und wird mit menschlicher Überheblichkeit (vgl. [Gen 11,2](#)) und Ruchlosigkeit ([Sach 5,11](#)) assoziiert; seine Verbindung mit Nebukadnezar dient dessen Diskreditierung als „Inbegriff imperialer Übermacht und gottloser Fremdherrschaft“ (Albani, 55; vgl. [2Kön 24-25](#)). Es ist diese Rolle, dieser Herrscher-Typus, der durch Nebukadnezar repräsentiert wird. Im weiteren Verlauf des Daniel-Buches werden verschiedene Königsgestalten diese Rolle mit je spezifischer Zeichnung ausfüllen. Trotz der politischen Überlegenheit Babylons (und der nachfolgenden Großmächte) hält das Daniel-Buch an seinem Bekenntnis zum Gott Israels fest: Er ist der Herr über die Geschichte („der Herr [יְיָ] *’ădonā*] hat ... in die Hand gegeben“ [Dan 1,2](#)) – auch und gerade in der Situation des Exils und der Bedrängnis.

Im Zuge der Eroberung werden auch junge Israeliten vornehmer Abstammung nach Babylon deportiert, die dann eine umfassende, weisheitliche Ausbildung für den Dienst am Königshof erhalten sollen. Zu dieser Gruppe zählen auch Daniel sowie Hananja, Mischael und Asarja. Um sich nicht an der vom König zugewiesenen Nahrung zu verunreinigen, bittet Daniel um die Zuweisung von



Wasser und pflanzlicher Nahrung. Ihre körperliche Entwicklung ist ausgezeichnet und auch ihre Ausbildung in den weisheitlichen Traditionen Mesopotamiens verläuft äußerst erfolgreich: Wissen, Verständnis jeder Art von Schrifttum und Weisheit zeichnen Daniel und seine Gefährten aus; dieser verfügt darüber hinaus über die Fähigkeit, Träume zu deuten ([Dan 1,17](#)). Ihre Weisheit ist – anders als die der Zeichendeuter und Wahrsager Babylons – von Gott gegeben und erweist sich als überlegen.

Die beiden Leitmotive, des Angriffs auf das Jerusalemer Heiligtum und die individuelle Treue zum Gott Israels in Diaspora-Kontexten, die das Daniel-Buch als Ganzes prägen, werden bereits hier eingeführt und im Laufe des Buches und der im Aufstieg und Niedergang der Großmächte voranschreitenden Weltgeschichte bis „zur Zeit des Endes“ immer wieder aufgenommen. „Der frevlerische König der Endzeit, der die Züge des Seleukiden Antiochus IV. Epiphanes [vgl. Dan 7; Dan 11; D.H.] trägt, bringt das Exil und seine Probleme nach Jerusalem, in das Zentrum der jüdischen Welt.“ (Wildgruber 2007, 53). Das Daniel-Buch deutet die Herausforderungen und Auseinandersetzungen seiner Gegenwart im Lichte der in den Erzählungen von Dan 1-6 entfalteten Erfahrungen des babylonischen Exils, das auf diese Weise zum Paradigma des Lebens in Jerusalem in seleukidischer Zeit wird.

#### 4.2. Dan 2-6

Die Kapitel Dan 2-6 entfalten in legendarischen Hofgeschichten Episoden aus dem Leben Daniels und seiner Gefährten am fremden Königshof. Dabei steht einerseits ihre göttliche Begabung mit Weisheit und besonderen Fähigkeiten im Zentrum, die sie über die Beamten des Königs heraushebt, so dass sie zu geschätzten Ratgebern des Königs ([Dan 2](#); [Dan 4](#); [Dan 5](#)) werden und im Reich bedeutende Entscheidungspositionen erhalten. Andererseits entstehen immer wieder Konflikte mit dem höfischen Machtapparat, in denen ihre treue Religionsausübung zu einer tödlichen Gefahr wird, aus der Gott allein zu retten vermag ([Dan 3](#); [Dan 6](#)). Und dennoch wird das Verhältnis Daniels und seiner Gefährten zum königlichen Hof und dem König grundlegend positiv bestimmt. Das Handeln Gottes wird auch im Exil sichtbar und zwar sowohl für Daniel als auch für die heidnischen Könige. Auf diese Weise wird das Leben in der Diaspora zum Lernort für die fremden Herrscher, die mit den Zeichen und Wundern Gottes konfrontiert werden, und macht deren Anerkennung und Hinwendung zum Gott Israels möglich. In den Rundschreiben gehen die Könige schrittweise



Abb. 5 In Dan 4 wird König Nebukadnezar zu einem Tier, bis er Gott anerkennt (William Blake, um 1800).

über die persönliche Anerkennung hinaus und fordern eine universale Unterwerfung unter den Gott Israels ([Dan 2,46-48](#); [Dan 3,28-29.31-33](#); [Dan 4,31-34](#); [Dan 6,26-28](#)).



Abb. 6 In Dan 5 gibt König Belsazar ein Gastmahl und sieht die wundersame Schrift „Mene, Tekel, Uparsin“ (Rembrandt van Rijn, 1635).

Die engsten Bezüge innerhalb von Dan 2-6 finden sich zwischen den Erzählungen Dan 4 und Dan 5, die die beiden Herrschergestalten → Nebukadnezar und → [Belsazar](#) kontrastieren. Anders als der reumütige Nebukadnezar – so klagt Daniel an – habe Belsazar sich über Gott erhoben und trotz der Begegnung mit Gottes Wirksamkeit nicht den Weg der Demut beschritten. Daher werde ihn das göttliche Gericht treffen. Die beiden Könige werden einander als zwei Herrschertypen gegenübergestellt, die mit dem Gott Israels konfrontiert, unterschiedliche Wege gehen. Doch nur der Weg der Anerkennung des

höchsten Gottes führt nicht ins Verderben.

Diese „Doppelerzählung“ Dan 4; 5 wird gerahmt von den beiden Erzählungen Dan 3 und Dan 6, die von staatlicher Hybris einerseits und von der Treue der drei Männer bzw. Daniels zum Gott Israels, ihrer Verurteilung und Bestrafung und der göttlichen Rettung aus dem Feuerofen bzw. der Löwengrube andererseits berichten. Und auch zwischen Dan 2 und Dan 7 sind, insbesondere was die Vision der durch göttliche Intervention abgelösten vier aufeinanderfolgenden → [Weltreiche](#) betrifft, deutliche Entsprechungen zu erkennen (vgl. u. 8.1.). Lenglet hat Dan 2-7 daher als eine konzentrisch strukturierte Kompositionseinheit (vgl. auch Bauer, 46) beschrieben:



Abb. 7 In Dan 6 überlebt Daniel in einer Löwengrube (Peter Paul Rubens, 1620).

A Dan 2: Aufrichtung der Königsherrschaft Gottes (Nebukadnezar)

B Dan 3: Totalitärer Anspruch staatlicher Macht (Nebukadnezar)

C Dan 4: Hybris staatlicher Macht und Bekehrung (Nebukadnezar)

C' Dan 5: Hybris staatlicher Macht und Gericht (Belsazar)

B' Dan 6: Gebet zu Gott, Löwengrube (Darius)

A' Dan 7: Aufrichtung der Königsherrschaft Gottes (Belsazar)

Diese Struktur überschreitet den Zusammenhang der Erzählungen von Dan 1; Dan 2-6 und leitet in den zweiten Teil des Daniel-Buches (Dan 7-12) über.

#### 4.3. Dan 7-12

[Dan 7](#) bildet, wie insbesondere der Neueinsatz der Datierungen im Abschnitt Dan 7-12 zeigt, dessen Eröffnung. In ihm finden sich vier Textpassagen (Dan 7; Dan 8; Dan 9; Dan 10-12), die in unterschiedlicher Weise – teils nur implizit – auf die Noterfahrung unter der Herrschaft → [Antiochus IV. Epiphanes](#) und die religionspolitischen Auseinandersetzungen in dieser Zeit verweisen. Dan 7 entfaltet in einer Vision von vier zunehmend schrecklicheren und grausameren Bestien den Verfall der Großmächte. Auf dessen Höhepunkt zur Zeit der Herrschaft eines „kleineren“ → [Horns](#) schaut Daniel in einer zweiten Vision das Gericht eines „Hochbetagten“, der über die Tiere zu Gericht sitzt und ihnen die Herrschaft entzieht und sie „einem wie einem“ → [Menschensohn](#)“ bzw. den „Heiligen des Höchsten“ überträgt (vgl. u. 8.2.).

In [Dan 8](#) schaut Daniel eine weitere Vision von der Auseinandersetzung zwischen einem Widder mit zwei Hörnern (Medien und Persien) und einem Ziegenbock (Griechenland). Dieser besiegt zunächst den Widder und wendet sich dann sogar gegen das Heer des Himmels und verwüstet – für eine begrenzte Zeit – das Heiligtum Gottes und entzieht das tägliche Opfer.

[Dan 9](#) zeigt Daniel als Beter und Ausleger der Schrift in der Auseinandersetzung mit einer Verheißung des Propheten → [Jeremia \(Jer 25,11f; Jer 29,10\)](#) über die Dauer der Zerstörung Jerusalems. Wie schon in Dan 7 und Dan 8 eröffnet ein Engel das Verständnis: nicht 70 Jahre, sondern 70 Jahrwochen, d.h. 490 Jahre. Mit der Verwüstung des Heiligtums und der Errichtung des unheilvollen Gräuels unter Antiochus IV. Epiphanes kommt diese Frist an ihr Ende. Dann kommt das beschlossene Verderben über den Verwüster.

[Dan 10-12](#) entfalten einen Abriss der Geschichte Judäas von → [Alexander dem Großen](#) bis zur Entweihung des Tempels unter Antiochus IV. Epiphanes. Mit seiner Herrschaft gelangt die Geschichte an ihr Ende und mit dem himmlischen Auftreten des Engelfürsten → [Michael](#), der sich siegreich durchsetzt, wird das irdische Ende des Antiochus besiegelt. Alle aber, die „im Buch“ verzeichnet sind, werden gerettet. Und „viele, die im Land des Staubes schlafen, werden erwachen“ (vgl. u. 8.4.). In der Ausübung seiner Königsherrschaft wird sich Gott als treu

erweisen – auch über den Tod hinaus.

Die Rückbezüge von Dan 10-12 zu Dan 7 einerseits und Dan 1 andererseits erweisen die doppelte Funktion als Abschluss sowohl für den zweiten Teil des Daniel-Buches als auch für das Buch als Ganzes (vgl. Wildgruber 2012, 33). Das Daniel-Buch ist als ein Buch aus zwei Teilen zu verstehen, die über das Scharnier von Dan 7 und zahlreiche inhaltlich-thematische Verbindungslinien verknüpft sind.

## 5. Textüberlieferung

Das Daniel-Buch weist eine komplexe Textüberlieferung auf. Neben dem masoretischen Text sind zwei griechische Traditionen, die Septuaginta-Fassung und die „Theodotion“-Fassung, erhalten, die sich teils markant unterscheiden und in ihrem Textbestand gemeinsam über den der masoretischen Fassung hinausgehen. Zudem hat die Entdeckung und Edition der Texte vom Toten Meer für die Erforschung des Daniel-Buches zahlreiche interessante Erkenntnisse ermöglicht. Gerade die zeitliche Nähe der Manuskripte zum Abschluss des Daniel-Buches (vgl. u. 6.) von teils weniger als einem Jahrhundert ist bemerkenswert.

### 5.1. Zweisprachigkeit

Eines der auffälligsten Merkmale des masoretischen Daniel-Buches ist seine Zweisprachigkeit, die nur im Buch Esra eine gewisse Parallele hat (vgl. allenfalls noch [Gen 31,47](#) sowie [Jer 11,10](#)). Während [Dan 1,1-2,4a](#) und Dan 8-12 in hebräischer Sprache verfasst sind, liegen [Dan 2,4b-7,28](#) in aramäischer Sprache vor. Mit der Einführung einer wörtlichen Rede der babylonischen Weisen wechselt der Text in [Dan 2,4b](#) ins Aramäische, behält diese Sprache jedoch auch über das Ende dieser wörtlichen Rede hinaus bei. Erst mit dem Beginn von Dan 8 kehrt der Text zum Hebräischen zurück. Die Beobachtung der Zweisprachigkeit ist für die Frage nach der Entstehung des Daniel-Buches (vgl. u. 6.) wesentlich.

### 5.2. Texte vom Toten Meer

Unter den Schriftfunden vom Toten Meer (→ [Qumran-Handschriften](#)) finden sich acht fragmentarische Handschriften, die Texte aus dem Daniel-Buch enthalten (1QDan<sup>a</sup>; 1QDan<sup>b</sup>; 4QDan<sup>a</sup>; 4QDan<sup>b</sup>; 4QDan<sup>c</sup>; 4QDan<sup>d</sup>; 4QDan<sup>e</sup>; 6QpapDan) und einige wichtige Beobachtungen erlauben: (1) In den Manuskripten sind alle 12 Kapitel und auch die Zweisprachigkeit – in gleicher Weise wie im späteren masoretischen Text – belegt. (2) Der Übergang vom Hebräischen ins Aramäische (1QDan<sup>a</sup>) bzw. umgekehrt (4QDan<sup>a</sup>) ist in je einem Manuskript bezeugt. (3) Dagegen sind die sogenannten „Zusätze zum Daniel-Buch“ (ZusDan, vgl. dazu und zur Problematik der Bezeichnung u. 5.3.2.) in Qumran nicht belegt (vgl. dazu

1QDan<sup>b</sup>; 4QDan<sup>d</sup>).

Nach der texttypologischen Klassifikation von Lange (vgl. Lange, 516f) sind die Manuskripte des Daniel-Buches nicht der protomasoretischen Tradition zuzurechnen, sondern als semi-masoretisch (1QDan<sup>b</sup>; 4QDan<sup>d</sup>) bzw. eigenständig (4QDan<sup>a,b</sup>; 6QpapDan) zu beschreiben (1QDan<sup>a</sup> und 4QDan<sup>e</sup> sind aufgrund des schlechten Erhaltungszustandes nicht klassifizierbar). „4QDan<sup>a,b</sup> [stellen; D.H.] eine bislang unbekannte Fassung von Dan [i.e. des Daniel-Buches; D.H.] dar. Alle eigenständigen Handschriften weisen ferner eine gewisse Nähe zu o' [d.h. der LXX, s.u.] auf.“ (Lange, 517).

Die Textfunde vom Toten Meer dokumentieren ein Nebeneinander verschiedener Überlieferungsformen des Daniel-Buches in der hebräisch-aramäischen Textüberlieferung der ersten 200 Jahre nach Abschluss des Buches.

Neben dem Daniel-Buch selbst wurden in Qumran auch Manuskripte entdeckt, die enge literarische Berührungen mit Daniel oder dem Daniel-Buch aufweisen (vgl. etwa 4QOrNab = 4Q242; 4QpsDan<sup>a-c</sup> = 4Q243-245). Besondere Aufmerksamkeit hat das „Gebet des Nabonid“ (4QOrNab = 4Q242) erregt, das zahlreiche Ähnlichkeiten zu Dan 4 aufweist und nahelegt, dass diese Erzählung ursprünglich mit Nabonid und nicht wie in der biblischen Überlieferung mit Nebukadnezar verbunden war (vgl. dazu auch → [Belsazar](#)).

### 5.3. Griechische Übersetzungen

Zwei griechische Fassungen des Daniel-Buches sind zu unterscheiden: die → [Septuaginta](#) und die sog. „Theodotion-Fassung“. Die Textausgaben von → [Rahlfs](#) und die der Göttinger Septuaginta bieten ebenso wie die „Septuaginta Deutsch“ (LXX.D) beide Versionen in synoptischer Darstellung.

#### 5.3.1. Septuaginta (LXX)

Die Septuaginta-Fassung des Daniel-Buches gilt als die älteste erhaltene griechische Übersetzung des Daniel-Buches. Sie ist in dem aus dem 2. oder 3. Jh. n. Chr. stammenden Papyrus (967), in einigen späteren Handschriften (88, 613, 813, 875) und in Zitaten bei altkirchlichen Autoren sowie in freien Aufnahmen im Neuen Testament bezeugt. Nach einer Zeit des parallelen Gebrauchs – wie er sich auch im Neuen Testament widerspiegelt – wurde sie immer mehr zu Gunsten der sog. „Theodotion“-Fassung zurückgedrängt, bis sie schließlich völlig in Vergessenheit geriet und erst im 18. Jahrhundert wiederentdeckt wurde. Die Edition des Papyrus 967 stellte die Auseinandersetzung mit dieser Textform auf eine neue Grundlage.

Die Datierung der Übersetzung muss unsicher bleiben, es ist jedoch an die Mitte des 2. Jh.s v. Chr. und damit nur wenige Jahrzehnte nach dem Abschluss des hebräisch-aramäischen Daniel-Buches (vgl. u. 6.) zu denken. Ihr Ursprung ist aufgrund der pro-ptolemäischen Haltung im ägyptischen Alexandria anzunehmen, wobei jedoch auch Palästina nicht ausgeschlossen werden kann. Obgleich das Urteil zahlreicher Kommentare (vgl. schon → [Hieronymus](#) in seinem Kommentar „In Daniele“ und noch im 20. Jahrhundert etwa Asmussen) über diese Übersetzung lange Zeit negativ war, ist zu konstatieren, dass sie grundsätzlich als treue Übersetzung eines gepflegten Textes zu betrachten ist (vgl. Settembrini, 638). In Dan 4-6 sind die Unterschiede (sowohl gegenüber dem masoretischen Text als auch gegenüber der „Theodotion“-Fassung) so auffällig, dass angesichts der im Übrigen treuen Übersetzungsweise der LXX die vorliegende aramäische Fassung nur schwer als Vorlage für die LXX gedient haben kann oder aber dieser Abschnitt von einem anderen Übersetzer stammen muss. Dabei bleibt offen, ob der in der LXX bewahrte Text Dan 4-6 LXX möglicherweise eine Vorstufe zu dem entsprechenden Abschnitt des aramäischen Daniel-Buches bildet (so Albertz 2001) oder in dessen Nachgeschichte einzuordnen ist (vgl. u. 6.4.).

Bemerkenswert ist, dass Papyrus 967 zwischen Dan 4 und Dan 9 eine abweichende, an der Königschronologie orientierte Kapitelreihenfolge bietet. Auf Dan 4 folgen die beiden Kapitel Dan 7 und Dan 8, dann Dan 5 und Dan 6 sowie Dan 9. Ob diese Kapitelfolge als ursprünglicher zu betrachten ist oder eine sekundäre Korrektur in Anpassung an die historische Einordnung der jeweils bestimmenden Königsgestalten darstellt, wird kontrovers diskutiert.

### 5.3.2. „Theodotion“-Fassung (Θ; Th)

Als „Theodotion“-Fassung wird eine eigenständige griechische Übersetzung bzw. die Revision einer Übersetzung des Daniel-Buches bezeichnet. Der Name „Theodotion“ verweist auf einen jüdischen Proselyten um 180 n. Chr. Da Lesarten dieser Textfassung in früheren Kontexten, u.a. auch im Neuen Testament, bezeugt sind, ist aber eine Datierung in die vorneutestamentliche Zeit, vermutlich ins 1. Jh. v. Chr., notwendig. Ab dem 3. Jh. n. Chr. hatte die „Theodotion“-Fassung für das Daniel-Buch bis ins 20. Jh. hinein unter Zurückdrängung der LXX-Fassung quasi einen Alleinvertretungsanspruch als griechische Textüberlieferung des Daniel-Buches, sodass die Handschriftenlage wesentlich günstiger ist als bei der LXX-Fassung. Als ältester Zeuge wird zumeist Papyrus 861 (Ende 3. / Anfang 4. Jh. n. Chr.) betrachtet, der neben → [Susanna](#) auch Teile von Dan 1 enthält. Außerdem folgen zahlreiche Majuskel- und Minuskelhandschriften ab dem 4. Jh. n. Chr. dieser Tradition.

Der Blick auf die Übersetzungstechnik zeigt den Versuch, „eine Entsprechung zwischen den semitischen und griechischen Formen zu erreichen, und zwar sowohl auf der Ebene der grammatischen Formen, als auch auf der Ebene des



Wortschatzes“ (Settembrini, 643). Im Vergleich zur LXX-Fassung ist ein Bemühen um Nähe zur vermutlich als Vorlage dienenden masoretischen bzw. proto-masoretischen Textfassung zu beobachten. Zumeist werden eine Abhängigkeit von der LXX-Fassung sowie die Kenntnis zumindest einer weiteren Textüberlieferung des Daniel-Buches angenommen.

#### 5.4. Zusätze zu Daniel (ZusDan)

Mit der nicht unproblematischen Bezeichnung Zusätze zum Daniel-Buch (→ [Kanon](#); → [Apokryphen](#)) werden Textstücke bezeichnet, die in der griechischen und lateinischen Bibel als fester Bestandteil des Daniel-Buches enthalten sind, aber im masoretischen Text keine Entsprechung haben und wahrscheinlich einen Prozess des Wachstums nach Abschluss des hebräisch-aramäischen Daniel-Buches dokumentieren. Dazu zählen neben dem Gebet des Asarja (Dan 3,24-50 = [ZusDan 3,1-26](#)), dem Gesang der drei Männer im Feuerofen (Dan 3,51-90 = [ZusDan 3,27-66](#)), die Erzählungen von → [Susanna](#) (Dan 13 = [ZusDan 1](#)) und von → [Bel](#) und dem Drachen (Dan 14 = [ZusDan 2](#)). Diese Texte existieren jeweils in den beiden, teils erheblich abweichenden, Fassungen der LXX und des Theodotion (vgl. etwa Kottsieper, 213-220). Inhaltlich sind sie von der göttlichen Bewahrung glaubenstreuer Juden vor dem sicheren Tod bestimmt. Dabei ist eine je eigenständige Entstehungsgeschichte, die ihrer Aufnahme in die griechischen Fassungen des Daniel-Buches vorausging, anzunehmen.

Die verbleibenden Textteile sind als Bestandteil von Dan 3 überliefert. Der Übergang von der Notiz, dass die drei Männer aufgrund ihrer Weigerung, das Standbild anzubeten, in den Ofen geworfen werden ([Dan 3,23](#)) und dem Erschrecken Nebukadnezars über die Gegenwart des Engels ([Dan 3,24](#)) ist häufig als hart betrachtet worden. An dieser Nahtstelle stehen in den griechischen Fassungen die Zusätze. Ob sie eine Leerstelle geschlossen oder einen anderen Übergang verdrängt haben, ist nicht sicher zu entscheiden. Die Entstehung der Zusätze dürfte im 2. Jh. v. Chr. anzusiedeln sein. Vermutlich gehen sie auf eine hebräische bzw. aramäische Vorlage zurück und wurden in griechischer Übersetzung in den Zusammenhang von Dan 3 eingefügt. Insofern die Theodotion-Fassung gegenüber der LXX „stilistische und erzählerische Glättungen der [durch die Einfügung der Zusätze entstandenen; D.H.] inhaltlichen Brüche und Unstimmigkeiten“ (Kottsieper, 214) vornimmt, könnte die Einfügung auf den Übersetzer der LXX zurückgehen und vom Bearbeiter der Theodotion-Fassung aufgenommen worden sein.

Die narrative Einführung schließt das Volksklagelied des Asarja (Dan 3,25-45 = [ZusDan 3,1-21](#)) an die vorangehende Szene an; es zeigen sich zahlreiche Bezüge zum Bußgebet des Daniel (Dan 9), aber auch zum Tempelweihegebet Salomos ([1Kön 8,14-53](#)). Im Zentrum des Gebets steht die Klage über die gegenwärtige Not und das Bekenntnis der Sünden des Volkes. Angesichts der Hoffnungslosigkeit bittet Asarja Gott, sie selbst zur Sühne für die Sünden des



Volkes als Opfer anzunehmen. „Das Asarjagebet ist einer der wenigen vorchristlichen Texte, in denen von einem Sühnetod gerechter Menschen zugunsten einer Vergebung der Sünden ihres Volkes die Rede ist ...“ (Koch 2005, 314). Doch es ist nicht eindeutig zu entscheiden, ob mit Blick auf das „zerknirschte Herzen“ und den „demütigen Sinn“ von einer Spiritualisierung des Opfergedankens auszugehen ist oder ob das Martyrium der drei Männer als Sühne für das Volk dienen soll. Hoffnung bietet allein die Zuflucht bei Gott selbst. An das Gebet schließt eine knappe erzählende Notiz an, die – zwar nicht ohne inhaltliche Spannungen in der LXX – den Anschluss an die Handlung von [Dan 3,23](#) herstellt und die Rettung der drei Männer durch den Engel des Herrn konstatiert (Dan 3,46-50 = [ZusDan 3,22-26](#)). Anschließend bietet der Text einen vermutlich aus dem Jerusalemer Tempelkult der hellenistischen Zeit stammenden Schöpfungshymnus. Eingeführt wird er durch eine geprägte Benediktion (Dan 3,51-56 = [ZusDan 3,28-33](#)). Die ganze Schöpfung einschließlich aller Mächte, Gewalten und Elemente soll – angesichts der Gottesgegenwart im Feuerofen – in einen universalen Lobpreis Gottes einstimmen (vgl. ähnlich [Ps 19](#); [Ps 148](#)). Der Hymnus preist die kosmische Ordnung im Durchgang von den Kräften des Himmels bis zu den Geschöpfen auf Erden, zuletzt der Menschheit und Israel. Erst Dan 3,88 = [ZusDan 3,64](#) stellt einen expliziten Bezug zur Situation im Feuerofen her. Der Übergang vom Klagelied des Asarja zum Hymnus dokumentiert den Übergang von „äußerster Todesbedrohung zur wunderbaren Rettung vor der vernichtenden Gewalt“ (Mittmann-Richert, 114). Der in Dan 3 eingeschobene dreigliedrige Zusatz lenkt den Blick des Lesers auf Verhalten und Geschick der drei Männer und weitet zugleich die Bedeutung des Geschehens auf ganz Israel, den Tempel und sogar die Schöpfung aus, während das Interesse im masoretischen Text dem Verhalten des heidnischen Königs gilt.

Mittmann-Richert plädiert dafür, die Zusätze im literarischen Verbund der LXX-Fassung des Daniel-Buches als Moment der „schriftgelehrten Textauslegung“ vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen unter Antiochus IV. Epiphanes (vgl. auch [Dan 3,28ff](#)) und nicht als eigenständige Ergänzungen unabhängig vom Bestand des kanonischen Daniel-Buches zu verstehen: „Die Zusätze versuchen, da die Überwindung der Religionsnot historisch anders verlaufen ist, als von Daniel geschaut, das gleichwohl reale Rettungswiderfahrnis, dessen Sinnbild die Tempelneuweihe im Jahr 164 v. Chr. ist, mit den Weissagungen des Danielbuches theologisch in Einklang zu bringen.“ (Mittmann-Richert, 121). Die entscheidende Rettung hat sich demnach nicht durch die Vernichtung am Ende der Zeiten realisiert, sondern ist in der schützenden Gegenwart Gottes in der Bedrängnis unter Antiochus IV. Epiphanes wirksam geworden, so dass die Geretteten den Lobpreis Gottes anstimmen.

## 6. Entstehung

## 6.1. Zur Frage der Einheitlichkeit des Daniel-Buches

Nach traditioneller Auffassung war das babylonische Exil der historische Hintergrund für die Entstehung des Daniel-Buches und der weise Daniel selbst wurde als Verfasser des Buches betrachtet (sog. Exilsthese). Einige Beobachtungen legen jedoch eine spätere Datierung und die Entstehung im Land selbst nahe: Die Offenbarungen, die Daniel empfängt, enthalten Voraussagen, die in den religionspolitischen Auseinandersetzungen in Jerusalem unter → [Antiochus IV. Epiphanes](#) in den Jahren 167-164 v. Chr. kulminieren. Die detaillierte Voraussage findet man in Kap. 11, „das eine spärlich verhüllte Darstellung der Kriege zwischen den Seleukiden aus Syrien und den Ptolemäern aus Ägypten im 3. und frühen 2. Jh. v. Chr. gibt.“ (Collins 1999, 556). Das Daniel-Buch verfügt über erstaunlich präzise Kenntnis der wesentlichen geschichtlichen Vorgänge von der frühen hellenistischen Zeit bis zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Makkabäerzeit, kurz vor dem Tod des Antiochus IV. Epiphanes (vgl. [Dan 11,45](#)). Dem stehen historisch fehlerhafte Aussagen über den Tod des Antiochus, über Ereignisse nach diesem Zeitpunkt und die exilisch bzw. frühnachexilische Zeit gegenüber.

Das Bild → [Belsazars](#) etwa weicht wesentlich von dem auf der Grundlage babylonischer und griechischer Quellen rekonstruierten Bild ab. Anders als das Daniel-Buch überliefert, war Belsazar Sohn des letzten babylonischen Königs Nabonid und nicht der Sohn des Nebukadnezar. Auf eine eigenständige Ausübung der Königsherrschaft deutet nichts hin (anders [Dan 5](#); [Dan 7,1](#); [Dan 8,1](#)). Noch problematischer ist die Gestalt des „Darius des Meders“ ([Dan 6,1](#); [Dan 9,1](#); [Dan 11,1](#)). Die altorientalischen Quellen kennen keinen Meder dieses Namens, der als König über Babylon herrschte. Die Eroberung Babylons wird sowohl von der biblischen wie den außerbiblischen Überlieferungen dem Perserkönig Kyros zugeschrieben und nach dessen Sieg über die Meder eingeordnet. Zwischen der babylonischen und der persischen Herrschaft bleibt kein Raum für eine eigenständige medische Herrschaft.

Vor diesem Hintergrund erscheint die Makkabäer-Zeit (→ [Makkabäer](#)) als Entstehungszeitraum plausibler als die Exilszeit: Die Entstehung des Buches fällt in die Zeit zwischen der berichteten Entweihung des Tempels in Jerusalem durch Antiochus IV. Epiphanes (175-164 v. Chr.; vgl. [Dan 11,31](#)) und der Wiederaufnahme des jüdischen Kultes nach der Reinigung des Tempels durch die Makkabäer im Jahr 164 v. Chr. Wesentlich für diese sog. „Makkabäer-These“ ist die Annahme einer pseudonymen Verfasserschaft (→ [Pseudepigraphie](#)); der Autor fingiert über die „Ich-Perspektive“ der Kapitel Dan 7-12 seine Identität mit der Person des Daniel, die mit Dan 1-6 in die Zeit des Exils eingeordnet ist.

Den Versuchen, das Daniel-Buch als eine einheitliche Größe – sei es aus der Exilszeit oder auch der Makkabäerzeit – wahrzunehmen, stehen deutlich

wahrnehmbare Spannungen in Theologie, Chronologie, Stil und Sprache gegenüber (vgl. auch Niehr, 621-622; Witte, 481-482). Die Tatsache, dass einerseits Dan 2-7 nicht in hebräischer, sondern in aramäischer Sprache abgefasst sind und andererseits sich die Erzählungen in Dan 1-6 und die Visionsschilderungen in Dan 7-12 in ihrer Form unterscheiden, macht eine längere Entstehungsgeschichte des Daniel-Buches wahrscheinlich.

Außerdem widersprechen sich die Angaben über die Aufenthaltsdauer Daniels am Hof Nebukadnezars in [Dan 1,5](#) und [Dan 2,25](#). Während [Dan 1,19f](#) voraussetzt, dass der König Daniel und die drei Männer kennt, lässt [Dan 2,25](#) davon nichts erkennen. Auch die Kapitelreihenfolge bereitet Schwierigkeiten: Während [Dan 5,30](#) den Tod des Belsazar und den Übergang der Herrschaft auf einen „Meder Darius“ in den Blick nimmt, werden [Dan 7,1](#) und [Dan 8,1](#) wieder in die Herrschaftszeit des Belsazar datiert (vgl. hier eine abweichende Kapitelreihenfolge in Papyrus 967, der diese chronologischen Unstimmigkeiten korrigiert).

Auch das Fehlen Daniels in Dan 3 ist auffällig; hier stehen allein die drei jüdischen Männer Schadrach, Meschach und Abed-Nego, die mit Daniel an den Königshof des Nebukadnezar deportiert worden waren, im Zentrum. Die in [Dan 1,7](#) erfolgte Umbenennung von Hananja, Mischael und Asarja könnte der Einbindung dieser Erzählung in das Daniel-Buch dienen.

Während Daniel in Dan 1-6 als kompetenter Weiser und Traumdeuter gezeichnet wird, der aufgrund seiner herausragenden Begabungen am fremden Königshof in herausgehobener Position tätig ist, erscheint er in Dan 7-12 über keinerlei besondere Fähigkeiten in der Traumdeutung zu verfügen und seine eigenen Träume nicht zu verstehen. Ähnlich verschiebt sich auch die Haltung gegenüber den fremden Herrschern: Während in Dan 1-6 eine vorsichtig positive Einstellung vorherrscht, werden die menschlichen Machthaber in Dan 7-12 durchweg negativ gesehen.

Auch die verschiedenen Textüberlieferungen mit teils abweichenden Fassungen des Daniel-Buches, die zu verschiedenen Zeiten und in unterschiedlichen Kontexten entstanden sein dürften, bieten einen bemerkenswerten Einblick in die Geschichte eines biblischen Textes. „Den Materialien und Themen der Daniel-Tradition eignet offenbar so viel theologische Substanz, so viel innere Dynamik, dass die Juden- wie die Christenheit immer wieder auf die Grundmuster dieser Texte zurückgegriffen und sie produktiv fortgeschrieben hat ...“ (Bartelmus, 139).

## 6.2. Aufstockungs- oder Ergänzungshypothese

Angesichts der skizzierten Befunde wurde in Analogie zu den für die Entstehung des Pentateuchs entwickelten Modellbildungen eine Fragmentenhypothese formuliert, die von der Entstehung des Daniel-Buches als Zusammenstellung einzelner, selbstständiger Erzählungen bzw. Erzählsammlungen ausgeht. Auch wenn dieses Modell gegenwärtig nicht mehr allein zur Erklärung des Entstehungsprozesses herangezogen wird, spielt es zur Beschreibung der ersten Stufen der Textgenese nach wie vor eine wichtige Rolle.

Seit dem Kommentar von Meinhold (1889) wurde häufig eine sog. „Aufstockungshypothese“ (zum Begriff: Koch 1980, 62) formuliert: Die älteste Stufe der Textentstehung bildet eine Sammlung einzelner Erzählungen, die hinter Dan 2-6(7) steht und in die Perserzeit zurückgeht. In makkabäischer Zeit wurde eine Ergänzung um den Visionsteil (Dan 7[8]-12) vorgenommen. Dieses Modell bildet bis heute einen weithin anerkannten Rahmen für das Verständnis des Daniel-Buches, der im Einzelnen jedoch auf ganz unterschiedliche Weise konkretisiert wird.

### 6.3. Konkretionen in gegenwärtigen Modellbildungen

Der nachfolgende Überblick stellt wichtige Entstehungsmodelle des Daniel-Buches dar (vgl. dazu auch Helms 2013, 33-49).

**Odil Hannes Steck** nimmt einzelne aramäische Erzählungen als Startpunkt der Genese des Daniel-Buches an, die als lose Sammlung in der Alexander- bzw. Ptolemäerzeit mit einer möglicherweise aramäisch abgefassten Einleitung Dan 1-2,4a und den Visionen Dan 2\* und Dan 7\* verbunden wurden. In makkabäischer Zeit wird die Einleitung Dan 1 in hebräischer Sprache neu- bzw. umgestaltet, Dan 2\* und Dan 7\* erfahren Erweiterungen und Aktualisierungen. Dan 8-12 werden mit diesem Textzusammenhang verknüpft und weisen ihrerseits Spuren einer begrenzten Entwicklung auf.

**Ernst Haag** sieht dagegen die Anfänge in zwei weisheitlichen Lehrerzählungen (Dan 4,1-24.31-34\*; Dan 6,1-29\*) aus der Jerusalemer Hierokratie der Perserzeit. Diese werden gegen Ende des 3. Jh.s v. Chr. mit einer unabhängigen Geschichtsdarstellung (Dan 4,25-30\*; Dan 5,1-30\*) verbunden. Die daraus entstandene Lehrschrift hat bald eine griechische Neubearbeitung erfahren (vgl. Dan LXX 4-6). Vor dem Hintergrund des sich ausbreitenden Hellenismus wird diese Grundschrift einerseits um eine Erzählfolge, die das Motiv der Bewährung des Frommen ins Zentrum stellt (Dan 1-3\*), und andererseits um Darstellungen der Vergänglichkeit politischer Herrschaft und des göttlichen Heilshandelns an den Frommen (Dan 7-8\*) ergänzt. Die Profanierung des Tempels in Jerusalem durch Antiochus IV. stellt schließlich den Anstoß für die Fortschreibung dieses vormakkabäischen

Daniel-Buches zum sog. „makkabäischen Daniel-Buch“ (Dan 1-12\*) dar. Ergänzungen in der griechischen Fassung sind das Gebet des Asarja (Dan 3,24-50 = ZusDan 3,1-26) und der Lobgesang der drei jungen Männer (Dan 3,51-90 = ZusDan 3,27-66) sowie die Erzählungen Sus = ZusDan 1 und BelDr = ZusDan 2. Wobei die zuletzt genannten Texte erst in der lateinischen Tradition zu einem Bestandteil des Daniel-Buches wurden.

Nach **John Collins** wurden vermutlich noch aus persischer Zeit stammende, unabhängige Einzelerzählungen zu einer Erzählsammlung (zunächst nur Dan 3,31-6,28) verbunden. Unter Einbeziehung eines einleitenden Kapitels Dan 1 und von Dan 2 entstand in hellenistischer Zeit eine umfangreichere Erzählsammlung, die noch vor der Entweihung des Tempels um Dan 7 ergänzt und für kurze Zeit als ein aramäisches Buch gelesen wurde. Seine Endgestalt erhielt der Text zwischen 167 und 164 v. Chr. durch die Ergänzung der hebräischen Kapitel Dan 8-12 und die Übersetzung von Dan 1 ins Hebräische.

**Jürgen Christian Lebram** unterscheidet drei Stufen der Textentstehung. Als ältester Kern des Daniel-Buches – entstanden nach 200 v. Chr. im Kreis „international orientierter Weisheitslehrer“ – wird der aramäische Teil (Dan 2-7) bestimmt, den er als eigenständiges, apokalyptisch ausgerichtetes Buch versteht. Möglicherweise könnte ein aramäischer Vorläufer der griechischen Susannalegende ursprünglich als Einleitung gedient haben. Auf eine erste Redaktion noch zur Zeit Antiochus III. (223-187 v. Chr.) führt Lebram die neue Einleitung Dan 1 sowie die Vision von Dan 8 zurück. Die zweite Redaktion beschränkt sich auf das Ende des Buches: Sie bearbeitet Dan 8 und ergänzt Dan 9-12. Die Auseinandersetzung zielt nicht mehr auf Antiochus III. sondern auf Antiochus IV. (175-164 v. Chr.).

**Reinhard Gregor Kratz** nimmt einen Grundstock von Erzählungen in Dan 1-6 aus der östlichen Diaspora in persischer Zeit an. Die Zusammenstellung erfolgt in Jerusalem selbst. Eine erste Ergänzung erfährt diese Sammlung in hellenistischer Zeit durch die Anfügung von Dan 7\* und Eintragungen in Dan 2. Dadurch erhält die Erzählsammlung eine eschatologische Ausrichtung. Dan 8 und Dan 10-12 werden in makkabäischer Zeit an den Textzusammenhang von Dan 1-7 angebunden; in diesem Zusammenhang wird Dan 1,1-2,4a ins Hebräische übersetzt. Eine separate Einfügung nimmt Kratz für Dan 9,1-10,1 an. Dadurch kommt der Geschichtsverlauf bereits mit Dan 9 zum Ende; Dan 10-12 erscheinen in einer neuen Funktion der Präzisierung der Ereignisse.

**Agus Santoso** stellt grundlegende Aspekte der Fragmententhese in den

Vordergrund. Als Ausgangspunkt der Textentwicklung wird die schriftliche Form der zunächst mündlich tradierten Erzählungen von Dan 1-6\* aus persischer Zeit angenommen. In der östlichen Diaspora werden die Einzelerzählungen (unter Hinzufügung von 1,1.21; 2,1.2\*.49; 6,29) in der späten Perserzeit zum aramäischen „Danielerzählungsbuch“ verknüpft. Die weiteren Bearbeitungen werden in Palästina lokalisiert. In einer zweiten Redaktion wird Anfang des 2. Jh.s v. Chr. neben der Einfügung einzelner Elemente die bislang selbstständige Vision Dan 7\* angegliedert, die den Schlusspunkt der symmetrischen Komposition Dan 1-7 bildete. Die dritte Redaktion ordnet Santoso in die apokalyptische Bewegung in Judäa zur Zeit Antiochus' IV. ein. Neben einer umfänglichen Bearbeitung erfolgt die Angliederung zweier ursprünglich selbstständig tradierter Visionen Dan 8\* und Dan 10-12\* sowie des Bußgebetes Dan 9\*. Außerdem wird Dan 1,1-2,4a ins Hebräische übersetzt. Eine abschließende Redaktion in der Zeit nach dem Tod Antiochus' IV. oder kurz nach der Wiedereinweihung des Tempels nimmt weitere Bearbeitungen vor.

**Barbara Schlenke** geht von unabhängigen Einzelüberlieferungen in Dan 4\*; 5\* und 6\* aus. In einer ersten redaktionellen Überarbeitung werden sie als Hofgeschichten gezeichnet und untereinander sowie mit Dan 2\* verbunden. Eine zweite Redaktion ergänzt Dan 7\* und „scheint zugleich auch verantwortlich für die Erstellung der Ringstruktur von Dan 2-7“ (Schlenke, 377) zu sein. Durch die Verbindung mit dem narrativen Grundbestand von Dan 1\* (1-4.6-7.17-20), der als Einleitung zu Dan 2 (vgl. VV 17.49) fungiert, wird zugleich die weitgehend eigenständige Überlieferungseinheit Dan 3 in den Kontext eingebunden. Beim Anschluss der hebräischen Visionen Dan 8 und Dan 10-12 fungiert Dan 7 als Scharnier. In diese Phase ordnet sie auch die Verbindung von Dan 1\* mit 1,8-16 (hebräische Erzählung von der Nahrungsverweigerung) und die Übersetzung von Dan 1,1-2,4a ins Hebräische ein. Innerhalb dieses Kontextes betrachtet sie Dan 9 „als Interpretation und Aktualisierung eines vorfindlichen autoritativen Textes“ (Schlenke, 381) und geht von einer sekundären Integration von Dan 9 in den Zusammenhang von Dan 8 und Dan 10-12 aus. Die Abweichungen in Dan 4-6 und Dan 4-6 LXX führt sie auf „unterschiedliche[n] Redaktionsprozesse in der Zusammenbindung der Erzählungen“ (Schlenke, 375) zurück.

Der Überblick über die vorgestellten Modellbildungen zeigt in den Einzelfragen eine große Divergenz. Dennoch lassen sich einige Grundüberzeugungen wie die Annahme eines längeren Entstehungsprozesses, der von einem höheren Alter der Erzählungen und deren späterer Verbindung mit den Visionen ausgeht, festhalten. „Als vorläufiges Fazit aus den Diskussionen zeichnet sich die Existenz, einer älteren aramäischen Schrift in Kap. 2,4b-6,29 ab, die um eine Einleitung und um eine Vision in Kap. 7 ergänzt wurde. Diesem Komplex wurden Kap. 8-12



... angefügt.“ (Niehr, 623).

#### 6.4. Die Septuagintafassung im Prozess der Textentstehung

Die nachfolgend vorgestellten Modelle legen einen Schwerpunkt auf die Frage nach dem Verhältnis von masoretischem Text und Septuaginta. Im Zentrum der Argumentation stehen neben den Zusätzen zum Danielbuch insbesondere die abweichende Überlieferung in Dan 4-6 und die unterschiedliche Kapitelreihenfolge (vgl. dazu Helms 2013, 134-147). Eine besondere Bedeutung kommt hier der Hypothese von Rainer Albertz zu. Er sieht den Ausgangspunkt der literarisch greifbaren Textentwicklung in den hebräischen bzw. aramäischen Einzelerzählungen [Dan 4](#); [Dan 5](#); [Dan 6](#) der babylonischen Diasporagemeinden in der späten persischen Zeit, die – vermutlich im ptolemäischen Ägypten – in griechischer Sprache zu einer der späteren Septuagintafassung weitgehend entsprechenden Erzählsammlung Dan 4-6\* zusammengefügt werden. Eine dieser Sammlung nicht in den Einzelheiten aber in den Grundzügen entsprechende Überlieferung wird vom Verfasser des aramäischen Daniel-Buches unter einer herrschaftskritischen Perspektive umgearbeitet und um Dan 3 ergänzt, bevor Dan 2 und Dan 7 als Rahmen um diese Komposition gelegt werden und so eine apokalyptische Neuausrichtung erfolgt. [Dan 2,1-4a](#) werden im Zuge der Verbindung mit Dan 1 nachträglich ins Hebräische übersetzt. In makkabäischer Zeit erreicht die Sammlung – erweitert um den hebräischen Visionsteil (Dan 8-12) – den Textbestand des masoretischen bzw. proto-masoretischen Daniel-Buches. Diese masoretische bzw. proto-masoretische hebräisch-aramäische Fassung wurde unter Aufnahme der älteren, bereits vorliegenden griechischen Übersetzung von Dan 4-6\* in das Griechische übersetzt. Die Septuagintafassung von Dan 4-6 ist daher nicht der Nachgeschichte des masoretischen bzw. proto-masoretischen Daniel-Buches zuzuordnen, sondern gehört in dessen Vorgeschichte (vgl. ähnlich Charles, Jahn, Wills).

Auch die in Papyrus 967 abweichende Kapitelfolge (vgl. o. 5.3.1.) ist für die Frage nach der Entstehungsgeschichte von Relevanz. In vormakkabäischer Zeit nimmt etwa **Johan Lust** eine aramäische Erzählsammlung aus Dan 3-4; Dan 7; Dan 5-6 an, die auch die sog. Zusätze zum Daniel-Buch einschloss und in der LXX-Tradition mündet. Darüber hinaus wurden die Erzählungen in einem weiteren Sammlungsprozess, der in der masoretischen Tradition mündet, unabhängig gesammelt und zusammengeführt. Dan 8 wurde schließlich gemeinsam mit den weiteren hebräischen Überlieferungen in Dan 9; Dan 10-12 in makkabäischer Zeit in diese Sammlung integriert.

Andererseits nimmt **Oliver Munnich** eine gegenüber der masoretischen Fassung ursprünglichere semitische Fassung an, die Papyrus 967 als Vorlage gedient habe. Ausgangspunkt seiner Argumentation ist eine semitische



Erzählensammlung aus Dan LXX 4; Dan 7 und Dan 8 in makkabäischer Zeit, die um die älteren Erzählungen Dan LXX 5 und Dan LXX 6 als mit den Erzählungen von Susanna und Bel und dem Drachen vergleichbare „innere Fortschreibungen“ ergänzt wird. Charakteristisches Merkmal dieser Sammlung ist die durch das Nebeneinander von Dan LXX 4 und Dan 7 und Dan 8 erreichte Parallelisierung von Nebukadnezar und Antiochus IV. Epiphanes. Eine Einordnung dieses Prozesses in die Entstehung des Daniel-Buches mit der abweichenden Kapitelfolge und den inhaltlichen Differenzen in Dan 4-6 lässt Munnich offen. Im Zuge einer weiteren redaktionellen Bearbeitung dieser von Papyrus 967 bezeugten Vorlage erhält das Daniel Buch seine masoretische bzw. proto-masoretische Gestalt.

In Auseinandersetzung mit den Argumentationen von Lust und Munnich formuliert **Timothy McLay** ein komplexes Entstehungsmodell des Danielbuches. Unabhängige Einzelerzählungen werden in vorhellenistischer Zeit zu einer semitischen Sammlung zusammengeführt, die in Dan LXX 4-6 greifbar ist und um frühe Fassungen von Dan 2\* und Dan 3 ergänzt wurde. Eine Erweiterung bildete die Verbindung mit Dan 7 und möglicherweise einer frühen Form von Dan 1. Unter dem Eindruck der religionspolitischen Auseinandersetzungen unter Antiochus IV. wurden Dan 2 und Dan 7 überarbeitet, und die Textsammlung Dan 1-7 gelangte nach Alexandria, wo sie auf früheren Übersetzungen – insbes. von Dan 4-6 – aufbauend ins Griechische übersetzt wurde. Die ursprüngliche semitische Fassung wurde nach der Entweihung des Tempels stark bearbeitet und mit Dan 8 sowie Dan 10-12 verbunden. Als letzter Textteil wurde Dan 9 verfasst und Dan 1 wurde entweder neu geschrieben oder ins Hebräische übersetzt. Von dieser Entwicklung losgelöst ist die Entwicklung des Textes in Ägypten. Im Zuge der dortigen Textentwicklung fanden die Zusätze zu Dan 3 ihren Ort in der Sammlung und BelDr = [ZusDan 2](#) und Sus = [ZusDan 1](#) wurden ebenso angegliedert wie eine griechische Übersetzung von Dan 8-12.

## 7. Geschichtlicher Hintergrund

Der Überblick über die Modellbildungen zur Entstehungsgeschichte verweist bereits auf die Problematik der Beschreibung des geschichtlichen Hintergrundes. Unabhängig von den Details der vertretenen Hypothesen stimmen sie darin überein, dass sie die Zeit des → [Hellenismus](#), insbesondere die Zeit des → [Seleukiden](#) → [Antiochos IV. Epiphanes](#) (vgl. auch → [Makkabäer](#); → [Makkabäerbücher](#)), als formative Phase des Daniel-Buches betrachten. Das deckt sich mit der Beobachtung, dass die Texte die persische und frühe hellenistische Zeit nur knapp, die seleukidische Zeit dagegen ausführlich thematisieren: Während große Zeitspannen von der Zeit des babylonischen Exils über die

Herrschaft der → [Perser](#) und → [Alexanders des Großen](#) in wenigen Versen skizziert werden, liegt der Fokus auf der in [Dan 11,21-45](#) umfangreich beschriebenen Herrschaft Antiochus IV. Epiphanes (175-164 v. Chr.). Insbesondere die religionspolitischen Maßnahmen in seiner Regierungszeit werden ins Zentrum gerückt ([Dan 8,11](#); [Dan 9,27](#); [Dan 11,31](#); [Dan 12,11](#)).

In der Nachfolge des Großreiches Alexanders des Großen (336-323 v. Chr.) kommt es zwischen den → [Ptolemäern](#) und den → [Seleukiden](#) zu Auseinandersetzungen um die Herrschaft über das Gebiet Palästinas, die das gesamte 3. Jh. v. Chr. bestimmen. Mit der Eingliederung Syrien-Palästinas in das Seleukidenreich am Beginn des 2. Jh.s v. Chr. endet die Zeit der ptolemäischen Oberherrschaft. Begünstigt durch die politischen Rahmenbedingungen und die Hellenisierungsbestrebungen der hellenistisch geprägten Könige entwickelt sich in Teilen der jüdischen Oberschicht eine ausgeprägte Sympathie für die griechische Lebensart. Im Zusammenwirken der seleukidischen Herrscher und der jüdischen Aristokratie wurde Jerusalem nach dem Modell einer griechischen Polis neu strukturiert und institutionell (vgl. etwa Gymnasium, Ephebeion) ausgebaut. Sogar die Tora als das grundlegende Dokument des Judentums wurde im Zuge dieser Reform einer hellenistischen Verfassung nachgeordnet und auf ihren religiösen Aspekt reduziert. Diese Entwicklungen stießen jedoch in Kreisen des Judentums auch auf massiven Widerstand und lösten heftige Kontroversen innerhalb der jüdischen Gesellschaft aus. Der hohe Finanzbedarf der seleukidischen Herrscher machte sie für finanzielle Angebote empfänglich, so dass sie zugunsten zahlungskräftiger Aristokraten wiederholt auch in die Bestellung des Hohepriesters in Jerusalem eingriffen und diesen einen weiten Gestaltungsspielraum einräumten. Die zunehmende Hellenisierung und die damit verbundenen Auseinandersetzungen, die Konkurrenz amtierender und ehemaliger Hohepriester und die mit Hilfe des Tempelschatzes und von Steuererhöhungen finanzierten Zuwendungen an die seleukidischen Oberherren führten zu zunehmenden Unruhen in Jerusalem und Judäa, auf die Antiochus IV. Epiphanes mit der Umwandlung → [Jerusalems](#) in eine hellenistische Militärkolonie reagierte. Im Zuge seiner weiteren, von einflussreichen jüdischen Gruppen maßgeblich mitgetragenen Religionsgesetzgebung (vgl. [1Makk 1,41-64](#)) traf er zahlreiche Maßnahmen, die sich gegen im babylonischen Exil ausgeprägte jüdische Identitätsmerkmale richteten. Er untersagte die Durchführung der Beschneidung, die Einhaltung des Sabbats sowie die Durchführung von religiösen Festen und Opferdarbringungen im Tempel von Jerusalem. Stattdessen sollten Opfer für fremde Götter verrichtet, Schweine und andere unreine Tiere geopfert werden. Das jüdische Gesetz sollte seine Relevanz verlieren ([1Makk 1,44-53](#) [Lutherbibel: [1Makk 1,46-56](#)]) und wurde schließlich auch durch die Zerstörung der Schriftrollen physisch vernichtet ([1Makk 1,56](#) [Lutherbibel: [1Makk 1,59](#)]). Durch die Errichtung eines „Gräuels der Verwüstung“ βδέλυγμα ἐρημώσεως *bdelygma erēmōseōs* / דְּבִלְיָמָה עֲרֵמוֹשׁהָ *haššiqûš məšōmem* im Tempel von Jerusalem, bei dem es sich wahrscheinlich um einen dem Zeus Olympios

geweihten Altar bzw. Altaraufsatz handeln dürfte, wurde das Heiligtum entweiht (vgl. [1Makk 1,54](#) [Lutherbibel: [1Makk 1,57](#)] ; [Dan 11,31](#); [Dan 12,11](#)). Diese Maßnahmen, die eine noch weitergehende Öffnung der Juden für die hellenistische Kultur des seleukidischen Großreiches erreichen sollten, lösten nach dem Zeugnis der Makkabäer-Bücher eine tiefgreifende und von Gewalt geprägte Widerstandsbewegung toratreuer Kreise aus, die auf die Reinigung von Tempel und Kult und die Wiedereinsetzung der Tora als normatives Grunddokument des Judentums zielt. Mit der Eroberung des Tempels, seiner Reinigung und der Wiederaufnahme des jüdischen Kultes (164 v. Chr.) wird diese Phase der Bedrängnis überwunden. Im Daniel-Buch ist die Herrschaft Antiochus' IV. Epiphanes mit dem Ende menschlicher Herrschaftsausübung verbunden. Die gegenwärtig erlittene Not wird ein Ende haben (vgl. [Dan 7,24-27](#); [Dan 8,25](#); [Dan 11,45](#)), wenn Gott seine Königsherrschaft aufrichtet.

Als Trägergruppe des Daniel-Buches ist aller Wahrscheinlichkeit nach von der in Dan 10-12 (vgl. insbes. [Dan 11,33-35](#); [Dan 12,3](#)) begegnenden Gruppe der „Verständigen“ (מַשְׂכִּילִים *maškilîm*) auszugehen, die sich als „weisheitlich geprägte Bewegung mit einer Lehrautorität innerhalb oder im Umfeld der geistlichen Führungsgruppen des Volkes Israel“ (Helms 2013, 97) beschreiben lässt. Einsicht, Weisheit und Gotteserkenntnis erscheinen als Kernthemen ihrer Lehre. In ihrem aus dem Daniel-Buch zu erhebenden theologischen Profil spielen die Vergänglichkeit aller menschlichen Herrschaft, die Übergabe der Herrschaft an die göttlichen Mächte sowie die Auferstehung der Toten eine zentrale Rolle (vgl. u. 8.). [Dan 11,32-35](#) zeigen einerseits eine Frontstellung dieser Gruppierung der „Verständigen“ gegenüber den „Frevlern des Bundes“ ([Dan 11,32](#)), womit Sympathisanten und Anhänger der hellenistischen Reformen gemeint sein dürften, und andererseits gegenüber der Widerstandsbewegung der → [Makkabäer](#), die als „kleine Hilfe“ ([Dan 11,34](#)) qualifiziert bzw. disqualifiziert werden. Die „Verständigen“ stehen gleichsam zwischen diesen Gruppierungen: Sie lehnen die Öffnung für hellenistisches Gedankengut ab, ohne sich einem militanten Widerstand anzuschließen. Ihre Hoffnung ruht auf der Gewissheit, dass Gott als der König über alle menschliche Herrschaft in der nächsten Zukunft sein Königtum sichtbar und wirksam ausüben wird. Eine Identifikation mit einer fest umrissenen, aus anderen Quellen bekannten Gruppierung (Hasidäer, Jachad, Essener) scheint aufgrund der zu beobachtenden Differenzen nicht möglich.

Die „Verständigen“ nehmen in das Daniel-Buch ältere Stoffe auf, die insbesondere in Dan 1-6 zu suchen sind und deren geschichtlicher Hintergrund nicht einfach zu bestimmen ist. Die Prägung durch typische Motive und literarische Konventionen sowie das unspezifische, höfische Umfeld eines fremden Königshofes erschweren eine Identifikation des geschichtlichen Hintergrundes. Der Aufstieg einzelner Angehöriger der Diaspora-Gemeinden in höchste Staatsämter mag dabei eher Ausdruck von Ambitionen sein als tatsächlichen Status widerspiegeln, setzt aber die

„Existenz einer gesellschaftlich relevanten Schicht der Juden in der Diaspora voraus“ (Helms 2013, 91). Die mantische Prägung der → [Weisheit](#) in den Erzählungen des Daniel-Buches macht in ihrer Unterschiedenheit vom Hauptstrom der Weisheit Israels Wurzeln der Erzählungen in der Diaspora wahrscheinlich. Die Fokussierung auf Daniel und seine Gefährten als herausragende, von Gott beglaubigte Weise in einer Diaspora-Situation stellt diese als Vorbilder und Identifikationsfiguren für die „Verständigen“ unter der Fremdherrschaft der Seleukiden im 2. Jh. v. Chr. bereit. Durch die Integration der Erzählungen in das Daniel-Buch stehen die „Verständigen“ in literarischer Kontinuität zu der Figur des Daniel, die als Identifikationsfigur (vgl. [Dan 1,4](#)) und beispielhafter Weiser gilt.

## 8. Theologische Akzente

Die eigentliche Mitte der Theologie des Daniel-Buches ist die Königsherrschaft des Gottes Israels. Dieser erweist sich in der Auseinandersetzung des Gottesvolkes mit den fremden Großmächten als der wahre König und Retter (Dan 1-6), dessen Macht über alle Großkönige erhaben ist. Bestimmend für das Buch ist jedoch nicht der Blick auf die Vergangenheit (vgl. [Dan 2,20ff](#); [Dan 3,31ff](#); [Dan 4,31ff](#); [Dan 6,27f](#)), sondern der Blick auf die Gegenwart und die Zukunft der sich endgültig durchsetzenden Herrschaft Gottes, die das Ende aller menschlichen Herrschaft bedeutet. Nicht mehr von Gott eingesetzte Herrscher und Könige, sondern Gott selbst übt alle königliche Macht aus. Gott wird gezeichnet als der zukünftig und ewig herrschende König (vgl. bereits [Dan 3,33](#)), der jeder Form von menschlicher Herrschaft gegenübersteht (vgl. [Dan 2,44](#); [Dan 7,14.18](#); Dan 10-12; → [Königtum Gottes](#)). „Gott selbst fungiert als eigentlicher Heilbringer und Herrscher der Endzeit.“ (Schreiber, 78).

Das Daniel-Buch gilt als apokalyptisches Buch (→ [Apokalyptik](#)) und zeichnet sich durch seine besondere Geschichtssicht aus: Die gewährte Offenbarung deckt die göttlichen Pläne für Schöpfung, Geschichte und Vollendung auf und entfaltet sie (vgl. Haag 2003, 140). Dabei wird die Geschichte nicht von den Ursprüngen sondern von ihrem Ziel her verstanden. Sie wird gedacht als eine Abwärtsbewegung, als ein Prozess des sich steigernden Unheils und zunehmender Gewalttätigkeit, die unter der Herrschaft des Antiochus IV. Epiphanes ihren Höhepunkt erreicht (vgl. [Dan 11,36-39](#)). Endpunkt dieser Entwicklung ist das Gericht, das als ein göttliches Vernichtungsgericht erscheint. – „Apokalyptik stellt die Machtfrage und beantwortet sie klar und eindeutig im Sinne des Monotheismus: Der ‚Gott im Himmel‘ hat die Macht, nicht die ‚Könige dieser Welt‘.“ (Steins, 111) In dieser Vergewisserung eignet dem Daniel-Buch ein „wesenhaft seelsorgliche(r) Charakter“ (Jeremias, 448): In der gegenwärtig erfahrenen Not steht die von Gott als dem machtvollen König herbeigeführte Heilswende unmittelbar bevor.

Dabei ist bemerkenswert, dass das Buch den Namen JHWH ausschließlich in Dan 9 (vgl. [Dan 9,2.4.8.10.13f.20](#)) gebraucht und stattdessen Bezeichnungen – wie „Gott des Himmels“ ([Dan 2,18](#)), „der Höchste“ ([Dan 4,14.21f.29.31](#)), der „höchste Gott“ ([Dan 3,32](#); [Dan 5,18.21](#)) „König / Herr des Himmels“ ([Dan 4,34](#); [Dan 5,23](#)), „der Himmel“ ([Dan 4,23](#)), „der Gott der Götter“ ([Dan 11,36](#)) – verwendet, die die Universalität des Gottes Israels betonen.

### 8.1. Aufstieg und Niedergang der Weltreiche

Die Erzählungen und Visionen des Daniel-Buches werden von Datierungen eröffnet, die das jeweilige Ereignis unterschiedlichen Königen und unterschiedlichen → [Weltreichen](#) zuordnen. Mit Hilfe dieser Datierungen entwerfen die Texte eine Abfolge der Babylonier, Meder und Perser als sich ablösender Weltreiche. Diese Konzeption begegnet (mit Ergänzung der Griechen als viertem Reich) in Dan 2 und Dan 7 in visionären Kontexten. Damit greift das Daniel-Buch eine in der Antike verbreitete Vorstellung der Geschichte als Weltreichsgeschichte auf (vgl. etwa Hesiod, Werke und Tage, 109-201; außerdem dazu Koch 1980, 194-197; Koch 2005, 125ff).

[Dan 2](#) zeigt mit dem Bild einer Statue, deren Körper vom Kopf bis zu den Beinen aus Gold, Silber, Bronze und Eisen bzw. Eisen mit Ton vermischt gebaut ist, die abnehmende Wertigkeit und die gleichzeitig zunehmende Gewalttätigkeit der aufeinanderfolgenden Königreiche auf. „Ohne Zutun von Menschenhand“ wird das letzte dieser Reiche vernichtet und durch ein von Gott errichtetes, unvergängliches Reich ersetzt (vgl. [Dan 2,34f](#); [Dan 2,44f](#)). Dabei ist Gott nach dem Bekenntnis des Daniel die entscheidende Autorität hinter dem Verlauf der Weltgeschichte ([Dan 2,20-23](#)). Demgegenüber greift Dan 7 diese Konzeption in einem visionären Geschehen von vier aus dem Chaosmeer aufsteigenden Mischwesen von bestialischem Charakter auf ([Dan 7,1-8](#)). Dem aufgewühlten Meer entsteigen Tiere, die aussehen wie ein Löwe mit Adlerflügeln, wie ein nach einer Seite hin aufgerichteter Bär, wie ein Panther mit vier Flügeln und vier Köpfen. Das letzte Tier erscheint furchtbar und unbeschreiblich; es ist gewalttätig, zermalmt alles mit eisernen Zähnen und vernichtet es. Nach dem vom „Hochbetagten“ vollzogenen Gericht wird das vierte Tier vernichtet und die übrigen werden entmachtet. Die Herrschaft geht als eine ewige Herrschaft auf einen „wie ein Menschensohn“ bzw. die „Heiligen des Höchsten“ (vgl. [Dan 7,9-14](#) sowie [Dan 7,14.18.22.27](#); u. 8.2.) über.

### 8.2. Menschensohn und die Heiligen des Höchsten

Für die Theologie des Daniel-Buches und für die ihm beigemessene Bedeutung spielt [Dan 7](#) eine entscheidende Rolle. Aufgrund seiner vermittelnden Scharnierstellung zwischen den Erzählungen und den Visionen erscheint es als „»Herzstück« des Danielbuches“ (Porteous, 77). Besonderes Interesse hat dieses

Kapitel aufgrund des im Neuen Testament als Selbstbezeichnung Jesu aufgenommenen Terminus → [Menschensohn](#) gefunden. Seinen Ort findet dieses Motiv in der sich an die Vision von den vier Tieren ([Dan 7,2-8](#); vgl. o. 8.1.) anschließenden Gerichtsszene ([Dan 7,9-15](#)), in der der „Hochbetagte“ oder „Uralte“ (עֲתִיקָ יוֹמִין *’attîq jômîn*) über die Tiere Gericht hält und die Herrschaft einem auf den Wolken Kommenden überträgt, der als „wie ein Menschensohn“ (כְּבָר אֲנִישׁ *kəvar ’ānaš*), d.h. „wie ein Mensch“ qualifiziert wird ([Dan 7,13f](#)).

Das Motiv des Wolkenfahrers erscheint in der alttestamentlichen Überlieferung als Theophanienmotiv (→ [Epiphanie](#); vgl. neben [Ps 68,5](#); [Ps 104,3](#) auch die auf den Gott → [Baal](#) bezogenen Belege in → [Ugarit](#)). Vor diesem Hintergrund geht Segal von einer Identifikation des Menschensohnähnlichen mit JHWH aus und sieht in dem „Hochbetagten“ einen Rückgriff auf den im Alten Orient breit belegten und durch sein hohes Alter ausgezeichneten Göttervater → [El](#) („Vater der Jahre“ [TUAT III, 1111]). In Analogie zum Sieg des Gottes Baal über den Gott des Meeres → [Jam](#) und die → [Chaosmächte](#) und die anschließende Erhöhung zeichnet die Vision von [Dan 7](#) die Situation der Juden unter Antiochus IV. Epiphanes, ihre Überwindung und die daraus resultierende Erhöhung des Menschensohnähnlichen „Wolkenfahrers“ und die Übertragung der Herrschaft (vgl. Collins 2016, 127f). Während der „wie ein Menschensohn“ in der Vision gleichsam als eine zweite göttliche Gestalt erscheint, verschiebt sich die Wahrnehmung in der Deutung, nach der die Herrschaft den „Heiligen des Höchsten“ (קַדְיִשֵׁי מְלִיּוֹנִין *qaddišê ’æljônîn* [Dan 7,18.22](#)) bzw. dem „Volk der Heiligen des Höchsten“ (עַם קַדְיִשֵׁי מְלִיּוֹנִין *’am qaddišê ’æljônîn* [Dan 7,27](#)) gegeben wird (zur Problematik der Übersetzung vgl. → [Heilige des Höchsten](#)). Im Licht dieser Parallelisierung ist der „wie ein Menschensohn“ wohl mit den „Heiligen des Höchsten“ gleichzusetzen und es legt sich abweichend von der Identifikation mit einer zweiten göttlichen Gestalt ein kollektives Verständnis des Menschensohnähnlichen als eine himmlische Größe nahe, die für das endzeitliche Gottesvolk steht und als Repräsentant des irdischen Israel, des „Volkes der Heiligen des Höchsten“, fungiert. Doch ist dieser Schluss nicht zwingend. Man wird mit der Möglichkeit zu rechnen haben, dass ein Individuum für ein Kollektiv steht, das es vor Gott repräsentiert. Im Zuge einer individuellen Deutung wurde der „wie ein Menschensohn“ etwa mit Michael, Gabriel, dem Messias oder einem davidischen König identifiziert. Folgt man der Beobachtung, dass das Daniel-Buch auch an anderer Stelle ([Dan 8,5](#); [Dan 10,16.8](#)) Himmelswesen mit menschlichem Aussehen in Verbindung bringt oder als Menschen anspricht ([Dan 9,21](#); [Dan 10,5](#); [Dan 12,6f](#)), liegt es nahe, in dem „wie ein Menschensohn“ eine himmlische Figur zu sehen, die als Repräsentant der ebenfalls der himmlischen Sphäre zuzuordnenden „Heiligen des Höchsten“ vor Gott zu verstehen ist. Aufgrund der herausgehobenen Stellung Michaels, des Fürsten Israels, im Daniel-Buch (vgl. [Dan 10,13.21](#); [Dan 12,1](#)) erscheint er als bevorzugte Identifikationsmöglichkeit (vgl. auch Collins; Koch). Zur weiteren Rezeption der Menschensohn-Vorstellung aus [Dan 7](#) im Frühjudentum und im Neuen Testament vgl. → [Menschensohn](#).



In der Septuaginta sind in Dan 7 bemerkenswerte, in ihrer Interpretation aber nicht unumstrittene (vgl. etwa Hofius), Unterschiede zu beobachten, die sich in der Erscheinung des Menschensohnes (υἱὸς ἀνθρώπου *hyios anthrōpou*) verdichten: In [Dan 7,13](#) heißt es „... und siehe, auf den Wolken des Himmels schritt einer wie ein Menschensohn, und als / wie (ὥς *hōs*) ein Alter an Tagen war er da, und seine Umgebung umstand ihn ...“ Der „wie ein Menschensohn“ und der „Alte an Tagen“ werden so eng miteinander verbunden, dass sie gleichsam als eine Person erscheinen (vgl. Siegert, 260; Lust 2008, 8; kritisch dazu Reynolds, 79; Hofius, 87). Durch die ihm übertragene königliche Vollmacht (ἐξουσία βασιλική *exousia basilikē*; [Dan 7,14](#) LXX) erscheint er gleichsam als messianische Herrscherfigur und Repräsentant der als „Heilige des Höchsten“ bezeichneten Israeliten, von denen er in der Septuagintafassung deutlicher als im aramäischen Text unterschieden ist (vgl. [Dan 7,8](#) LXX; Reynolds, 78f; Koch 2007, 379; anders Hofius, 88).

### 8.3. Engel und Völkerengel

Im Daniel-Buch treten göttliche Boten und als individuelle Figuren gezeichnete → [Engel](#) häufig und in besonderer Differenzierung auf. Während bereits in den Erzählungen (Dan 1-6) himmlische Wesen als Retter in Feuerofen und Löwengrube begegnen ([Dan 3,25](#); [Dan 3,28](#); [Dan 6,23](#)) und ein vom Himmel herabsteigender Wächter das göttliche Urteil verkündet ([Dan 4,10,20](#)), liegt der Akzent in Dan 7-12 im Kontext der Visionen auf der Vermittlung zwischen himmlischer und göttlicher Wirklichkeit. Engel erscheinen als Offenbarungsmittler ([Dan 10,5f](#)) oder deuten als sog. *angelus interpretes* das visionär Geschaute ([Dan 7,16,23?](#); [Dan 8,15-17](#); [Dan 9,21f](#); [Dan 10,20f](#)). Bemerkenswert ist, dass einzelne Engel mit einem Eigennamen versehen (→ [Gabriel](#): [Dan 8,16](#); [Dan 9,21](#); → [Michael](#): [Dan 10,13,21](#); [Dan 12,1](#)) werden und damit als individuelle Wesen erscheinen.

Diese Engel stehen in einer besonderen Beziehung zu bestimmten Völkern, als deren Repräsentant sie agieren. Die geschichtlichen Ereignisse und Auseinandersetzungen in der Völkerwelt finden ihre Entsprechung in himmlischen Vorgängen. So erscheint Michael als Fürst Israels (vgl. [Dan 10,13](#)) etwa in einer Auseinandersetzung mit dem Engelsfürsten der Perser ([Dan 10,20f](#); dort auch der „Fürst Jawans“ d.h. der Griechen; → [Jawan](#)). Mit dem Auftreten Michaels verbindet sich auch die Erwartung der Überwindung der Bedrängnis unter Antiochus IV. Epiphanes ([Dan 12,1](#)).

### 8.4. Auferstehung der Toten

Während die Hauptlinien der Theologie des Alten Testaments das irdische Leben als das eigentliche Leben begreifen (vgl. Zeilinger, 12) und den Tod als dessen unumkehrbares Ende wahrnehmen, an dem auch die von Gott getrennte



Fortexistenz in der Totenwelt nichts zu ändern vermag, bricht an einzelnen Stellen die Überzeugung auf, dass die individuelle Beziehung des Einzelnen zu Gott auch über den Tod hinaus reichen kann und Gottes Macht in der Totenwelt nicht endet. Einzelne späte Texte des Alten Testaments formulieren vor diesem Hintergrund möglicherweise bereits die Überzeugung von einer → [Auferstehung der Toten](#) (vgl. [Jes 25,8](#); [Jes 26,19](#); außerdem [2Makk 7,9ff](#); [2Makk 12,44f](#); → [Eschatologie](#); → [Jenseitsvorstellungen](#)).

Mit der Überwindung der letzten Bedrängnis verbindet die Schlussvision des Daniel-Buches (Dan 10-12) in [Dan 12,2f](#) weitgehend unumstritten die Erwartung einer Auferstehung von Toten, „die im Land des Staubes schlafen“. Die mit dem Auftreten Michaels verbundene Heilswende betrifft nicht allein die Lebenden, sondern schließt auch Tote ein, die „erwachen“ werden – teils „zum ewigen Leben“, teils „zur Schmach, zu ewigem Abscheu“. Die Frage, ob der Text eine universale Auferstehung der Toten im Blick hat oder nur an bestimmte Gruppen denkt (vgl. die Formulierung „viele“ רַבִּים *rabbîm*), ist nach wie vor Gegenstand der Kontroverse. Das Heil des „ewigen Lebens“ gilt den Frommen Israels, die in der Bedrängnis den Bund treu bewahrt haben, nicht aber denen, die in dieser Zeit „zu Fall gekommen“ sind (vgl. [Dan 11,35](#)). Während deren Schicksal im Dunkeln bleibt, gilt das ganze Interesse den „Verständigen“ (מַשְׁכִּילִים *maškilîm*; vgl. o. 7.), die gleichsam auf ewig zu den Sternen des Himmels emporgehoben werden ([Dan 12,3](#)).

Demgegenüber scheint die Übersetzung der LXX in [Dan 12,3](#) keine Hoffnung auf eine Auferstehung der Toten zu kennen, sondern in ihrer Terminologie vielmehr die Restitution Israels in der heiligen Stadt Jerusalem und die Sammlung der Diaspora im Blick zu haben (vgl. van der Kooij, 100f).

[Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier](#)

# Empfohlene Zitierweise

Helms, Dominik, Art. Daniel / Danielbuch, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de)), 2018

## Literaturverzeichnis

### 1. Lexikonartikel

- Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart 1950ff
- Biblisch-historisches Handwörterbuch, Göttingen 1962-1979
- Lexikon der christlichen Ikonographie, Freiburg i.Br. 1968-1976 (Taschenbuchausgabe, Rom u.a. 1994)
- Encyclopaedia Judaica, Jerusalem 1971-1996
- Theologische Realenzyklopädie, Berlin / New York 1977-2004
- Neues Bibel-Lexikon, Zürich u.a. 1991-2001
- The Anchor Bible Dictionary, New York 1992
- Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Freiburg i.Br. 1993-2001
- Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz 1994
- Dictionary of Judaism in the Biblical Period. 450 B.C.E. to 600 C.E., New York 1996
- Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 1998-2007
- Eerdmans Dictionary of the Bible, Grand Rapids 2000
- Calwer Bibellexikon, Stuttgart 2003
- Encyclopedia of the Bible and Its Reception, Berlin u.a. 2009ff

### 2. Kommentare

- Albani, M., 2010, Daniel. Traumdeuter und Endzeitprophet (Biblische Gestalten 21), Leipzig
- Assmussen, H.-G., 1981, Daniel. Prophet oder Fälscher. Eine historisch-kritische und literarhistorische Untersuchung, Heide
- Bauer, D., 1996, Das Buch Daniel (NSK.AT 22), Stuttgart
- Bentzen, A., 2. Aufl. 1952, Daniel (HAT Erste Reihe 19), Tübingen
- Charles, R., 1929, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel. With Introduction, Indexes and a New English Translation, Oxford
- Collins, J., 1984, Daniel. With an Introduction to Apocalyptic Literature (Forms of the Old Testament Literature 20), Grand Rapids
- Collins, J., 1993, A Commentary on the Book of Daniel. With an Essay „The Influence of Daniel on the New Testament“ by Adela Yarbro Collins (Hermeneia), Minneapolis
- Davies, P., 1985, Daniel (OT Guides 4), Sheffield
- Delcor, M., 1971, Le Livre de Daniel (Sources Bibliques), Paris
- Goldingay, J., 1989, Daniel (Word Biblical Themes), Dallas u.a.
- Goldingay, J., 1989, Daniel (Word Biblical Commentary 30), Dallas u.a.
- Haag, E., 1993, Daniel (NEB 30), Würzburg
- Hartmann, L. / DiLella, A., 1978, The Book of Daniel (AncB 23), New York

- Koch, K., 2005, Daniel 1-4 (BK 22/1), Neukirchen-Vluyn
- Kottsieper, I., 1998, Zu Ester und Daniel, in: Das Buch Baruch. Der Brief des Jeremia. Zusätze zu Ester und Daniel (ATD. Apokryphen 5), Göttingen, 211-328
- Lebram, J.-C., 1984, Das Buch Daniel (ZBK.AT 23), Zürich
- Montgomery, J., 1926, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel (ICC), Last Impression 1972, Edinburgh
- Newsom, C. 2014, Daniel. A Commentary. With Brennan W. Breed (The Old Testament Library), Louisville
- Nötscher, F., 2. Aufl. 1953, Daniel (Echter Bibel), Würzburg
- Pace, S., 2008, Daniel (Smyth & Helwys Bible Commentary 17), Macon
- Plöger, O., 1965, Das Buch Daniel (KAT 18), Gütersloh
- Porteous, N., 1962, Das Danielbuch (ATD 23), Göttingen
- Redditt, P., 1999, Daniel. Based on the New Revised Standard Version (NCBC), Sheffield
- Riessler, P., 1902, Das Buch Daniel (Kurzgefasster Wissenschaftlicher Commentar zu den Heiligen Schriften des Alten Testaments III,3/2), Wien
- Seow, C.L., 2003, Daniel (WBC), Louisville

### 3. Weitere Literatur

- Albertz, R., 1988, Der Gott des Daniel. Untersuchungen zu Daniel 4-6 in der Septuagintafassung sowie zu Komposition und Theologie des aramäischen Danielbuches (SBS 131), Stuttgart
- Asurmendi, R., 1997, El libro de Daniel en la investigación reciente, EstB 55, 509-540
- Bartelmus, R., 2012, Von der Redaktionsgeschichte zur Rezeptionsgeschichte. Überlegungen zu einem Teilaspekt biblischer Hermeneutik am Beispiel von Dan 5 bzw. HÄNDEL-JENNENS' Oratorium „Belshazzar“, in: ders., Theologische Klangrede – musikalische Resonanzen auf biblische Texte. Studien zu Werken von J.S. Bach, J. Brahms, G.F. Händel, F. Mendelssohn-Bartholdy und E. Pepping sowie zu Textdichtungen von Ch. Jennens, T. Morell und J. Schubring (Ästhetik – Theologie – Liturgik 56), Münster 2. Aufl. 2012, 135-199
- Baumgartner, W., 1939, Ein Vierteljahrhundert Danielforschung, ThR 11, 59-83.125-144.201-228
- Berger, K., 1981, Das Buch der Jubiläen (JSHRZ II,3), Gütersloh
- Bludau, A., 1897, Die Alexandrinische Übersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältnis zum Masorethischen Text (BSt[F] 2), Freiburg im Breisgau
- Boyarin, D., 2015, Die jüdischen Evangelien. Die Geschichte des jüdischen Christus (Judentum – Christentum – Islam. Interreligiöse Studien 12), Würzburg
- Collins, J., 1999, Art. Daniel / Danielbuch, in: RGG 4. Aufl., Bd. 2, Tübingen, 556-559
- Collins, J., 2001, Current Issues in the Study of Daniel, in: J. Collins / P. Flint, The Book of Daniel. Composition and Reception (VT.S 83,1), Leiden u.a., 1-15
- Collins, J., 2008, Messiah and Son of Man, in: J. Collins / A. Collins (Hgg.), King and Messiah as Son of God. Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature, Grand Rapids
- Collins, J., 3. Aufl. 2016, The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature, Grand Rapids
- Dexinger, F., 1969, Das Buch Daniel und seine Probleme (SBS 36), Stuttgart
- Dietrich, M. / Loretz, O., 1997, Das Aqhat Epos, in: M. Dietrich / O. Loretz, Mythen und Epen IV (TUAT III,6), Gütersloh, 1254-1305
- DiTommaso, L., 2005, The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature (SVTP

20), Leiden u.a.

- Förg, F., 2013, Die Ursprünge der alttestamentlichen Apokalyptik (ABIG 45), Leipzig
- Haag, E., 1983, Die Errettung Daniels aus der Löwengrube. Untersuchungen zum Ursprung der biblischen Danieltradition (SBS 110), Stuttgart
- Haag, E., 2003, Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr. (BE 9), Stuttgart
- Hahn, F., 1998, Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung (BThSt 36), Neukirchen-Vluyn
- Helms, D., 2013, Konfliktfelder der Diaspora und die Löwengrube. Zur Eigenart der Erzählung von Daniel in der Löwengrube in der Hebräischen Bibel und der Septuaginta (BZAW 446), Berlin u.a.
- Herr, B., 2014, Der griechische Daniel. Herkunft, Profil und Ziel der Septuaginta-Danielversion, in: F. Reiterer / R. Egger-Wenzel / T. Elßner (Hgg.), Gesellschaft und Religion in der spätbiblischen und deuterokanonischen Literatur (DCLS 20), Berlin u.a., 253-293
- Himbaza, I., 2013, Das griechische Danielbuch, in: T. Römer / J.-D. Macchi / C. Nihan (Hgg.), Einleitung in das Alte Testament. Die Bücher der hebräischen Bibel und die alttestamentlichen Schriften der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen, Zürich, 706-712
- Jahn, G., 1904, Das Buch Daniel nach der Septuaginta hergestellt. Übersetzt und kritisch erklärt. Mit einem Anhang: Die Mescha-Inschrift, aufs Neue untersucht, Leipzig
- Jeremias, J., 2015, Theologie des Alten Testaments (GAT 6), Göttingen
- Koch, K. 1980, Das Buch Daniel. Unter Mitarbeit von Till Niewisch und Jürgen Tubach (EdF 144), Darmstadt
- Koch, K., 1987, Deuterokanonische Zusätze zum Danielbuch I-II (AOAT 38), Neukirchen-Vluyn
- Koch, K., 1995, Ist auch Daniel unter den Propheten?, in: ders., Die Reiche der Welt und der kommende Menschensohn. Studien zum Danielbuch. Gesammelte Aufsätze. Bd. 2, Neukirchen-Vluyn, 1-15
- Koch, K., 1995, Weltgeschichte und Gottesreich im Danielbuch und die iranischen Parallelen, in: ders., Die Reiche der Welt und der kommende Menschensohn. Studien zum Danielbuch. Gesammelte Aufsätze. Bd. 2, Neukirchen-Vluyn, 46-65
- Koch, K., 1995, Das Reich der Heiligen und des Menschensohns, in: ders., Die Reiche der Welt und der kommende Menschensohn. Studien zum Danielbuch. Gesammelte Aufsätze. Bd. 2, Neukirchen-Vluyn, 140-172
- Koch, K., 1997, Europa, Rom und der Kaiser vor dem Hintergrund von zwei Jahrtausenden Rezeption des Buches Daniel (Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften: Berichte aus den Sitzungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e.V., 15,1), Göttingen
- Koch, K., 2007, „Der Menschensohn“ in Daniel, ZAW 119, 369-387
- Koch, K., 2007, Das aramäisch-hebräische Danielbuch. Konfrontation zwischen Weltmacht und monotheistischer Religionsgemeinschaft in universalgeschichtlicher Perspektive, in: K. Bracht / D. du Toit (Hgg.), Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam. Studien zur Kommentierung des Danielbuches in Literatur und Kunst (BZAW 371), Berlin u.a., 3-27
- Koenen, K., / Kühschelm, R., 1999, Zeitenwende. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB Themen 2), Würzburg
- van der Kooij, A., 2007, Ideas about Afterlife, in: M. Labahn / M. Lang (Hgg.), Lebendige

Hoffnung – ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum (ABIG 24), Leipzig, 87-102

- Kratz, R., 1991, *Translatio imperii*. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld (WMANT 63), Neukirchen-Vluyn
- Kratz, R., 1993, Reich Gottes und Gesetz im Danielbuch und im werdenden Judentum, in: A. van der Woude (Hg.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings* (BETHL 106), Leuven, 435-479
- Kratz, R., 2001, *The Visions of Daniel*, in: J. Collins / P. Flint (Hgg.), *The Book of Daniel. Composition and Reception* (VT.S 83,1), Leiden u.a., 91-114
- Kreuzer, S., 2008, Papyrus 967. Bemerkungen zu seiner buchtechnischen, textgeschichtlichen und kanongeschichtlichen Bedeutung, in: M. Karrer / W. Kraus (Hgg.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.-23. Juli 2006, Tübingen, 64-82
- Lange, A., 2009, *Handbuch der Textfunde vom Toten Meer*. Band 1: Die Handschriften biblischer Bücher von Qumran und den anderen Fundorten, Tübingen
- Lebram, J.C., 1976, Perspektiven der gegenwärtigen Danielforschung, JSJ 5, 1-33
- Lenglet, A., 1972, La structure littéraire de Daniel 2-7, Bibl. 53, 169-190
- Lust, J., 1993, *The Septuagint Version of Daniel 4-5*, in: A. van der Woude (Hg.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings* (BETHL 106), Leuven, 39-53
- Lust, J., 2004, Daniel 7,13 and the Septuagint, in: ders., *Messianism and the Septuagint. Collected Essays* (BETHL 178), Leuven, 1-8
- Mark, M., 1998, Der Lobgesang der drei jungen Männer, TThZ 107, 45-61
- McLay, T., 1996, *The OG and Th Versions of Daniel* (SBLSCS 43), Atlanta
- McLay, T., 2005, *The Old Greek Translation of Daniel IV-VI and the Formation of the Book of Daniel*, VT 55, 304-323
- Meinhold, J., 1889, *Das Buch Daniel*, in: S. Oettli / J. Meinhold (Hgg.), *Die geschichtlichen Hagiographen (Chronika, Esra, Nehemia, Ruth, Ester) und das Buch Daniel* (KK A.8), Nördlingen, 257-339
- Mittmann-Richert, U., 2000, *Zusätze zu Daniel*, in: *Historische und legendarische Erzählungen* (JSHRZ), Gütersloh, 114-138
- Müller, H.-P., 1992, *Mantische Weisheit und Apokalyptik*, in: ders., *Mensch – Umwelt – Eigenwelt. Gesammelte Aufsätze zur Weisheit Israels*, Stuttgart u.a., 194-219
- Munnich, O., 2. Aufl. 1999, *Susanna, Daniel, Bel et Draco*. Edidit Joseph Ziegler. *Editio secunda Versionis iuxta LXX interpretes textum plane novum constituit Olivier Munnich. Versionis iuxta „Theodotionem“ fragmenta adiecit Detlef Fraenkel* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Societatis Academiae Göttingensis editum XVI/2), Göttingen
- Munnich, O., 2003, *Texte massorétique et Septante dans le livre de Daniel*, in: A. Schenker (Hg.), *The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered* (SBLSCS 52), Atlanta, 93-120
- Nel, M., 2005, *Huidige Daniëlnavorsing, en die pad vorentoe*, OTE 18, 777-789
- Neef, H.-D., 2011, *Daniel / Das Buch Daniel*, in: M. Karrer / W. Kraus (Hgg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, Band II*, Stuttgart, 3016-3051
- Niehr, H., 2016, *Das Buch Daniel*, in: C. Frevel (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament*

(KStTh 1), Stuttgart, 618-626

- Olariu, D. u.a., 2017, Daniel, in: A. Lange / E. Tov (Hgg.), The Hebrew Bible. Writings (Textual History of the Bible 1C), Leiden u.a., 517-602
- Rechenmacher, H., 2012, Althebräische Personennamen (LOS II/1), Münster
- Reynolds, B., 2008, The „One Like a Son of Man“ According to the Old Greek of Daniel 7,13-14, *Bibl.* 89, 70-79
- Santoso, A., 2007, Die Apokalyptik als jüdische Denkbewegung. Eine literarkritische Untersuchung zum Buch Daniel, Marburg
- Schlenke, B., 2013, Gottes Reich und Königs Macht. Komposition und Redaktion in Daniel 4-6 (HBS 76), Freiburg
- Schmidt, W.H., 5. Aufl. 1995, Einführung in das Alte Testament, Berlin u.a.
- Schmitt, R., Nebukadnezars Traum von den vier Weltreichen und die Auslegung des Danielbuchs in der „Fürstenpredigt“ Thomas Müntzers, Mühlhausen 2015
- Schreiber, S., 2000, Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenenerwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften (BZNW 105), Berlin u.a.
- Segal, M., 2016, Reconsidering the Theological Background of Daniel 7, in: M. Segal (Hg.), Dreams, Riddles, and Visions. Textual, Contextual, and Intertextual Approaches to the Book of Daniel (BZAW 455), Berlin u.a., 132-154
- Settembrini, M., 2016, Daniel, in: S. Kreuzer (Hg.), Einleitung in die Septuaginta (Handbuch zur Septuaginta [LXX.H 1]), Gütersloh, 635-648
- Siegert, F., 2015, Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur. Apokrypha, Pseudepigrapha und Fragmente verlorener Autorenwerke, Berlin u.a.
- Steck, O.H., 1982, Weltgeschehen und Gottesvolk im Buche Daniel, in: ders., Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien (TB 70), München, 262-290
- Steins, G., 2011, „Wie lange noch, Herr!?“ Zum Design apokalyptischen Denkens nach dem Buch Daniel, in: H.-G. Gradl / G. Steins / F. Schuller (Hgg.), Am Ende der Tage. Apokalyptische Bilder in Bibel, Kunst, Musik und Literatur, Regensburg, 105-123
- Tilly, M., 2005, Einführung in die Septuaginta, Darmstadt
- Tilly, M., 2007, Die Rezeption des Danielbuches im hellenistischen Judentum, in: K. Bracht / D. du Toit (Hgg.), Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam. Studien zur Kommentierung des Danielbuches in Literatur und Kunst (BZAW 371), Berlin u.a., 31-54
- Tilly, M., 2012, Apokalyptik (UTB 3651), Tübingen
- Ulrich, E., 1990, Orthography and Text in 4QDan<sup>a</sup> and 4QDan<sup>b</sup> and in the Received Masoretic Text, in: H.W. Attridge (Hg.), Of Scribes and Scrolls. Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins (FS John Strugnell), Lanham u.a., 29-42
- Ulrich, E., 2001, The Text of Daniel in the Qumran Scrolls, in: J. Collins / P. Flint (Hgg.), The Book of Daniel. Composition and Reception (VT.S 83,2), Leiden u.a., 573-585
- Ulrich, E., 2010, The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants (VT.S 134), Leiden
- Valeta, D., 2008, The Book of Daniel in Recent Research (Part 1), *CBR* 6, 330-354
- Vermeylen, J., 2013, Daniel, in: T. Römer / J.-D. Macchi / C. Nihan (Hgg.), Einleitung in das Alte Testament. Die Bücher der hebräischen Bibel und die alttestamentlichen Schriften der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen, Zürich, 665-675
- Wildgruber, R., 2007, Israels Weisheit und die Könige der Völker, *BiLi* 80, 49-54

- Wildgruber, R., 2013, Daniel 10-12 als Schlüssel zum Buch (FATII 58), Tübingen
- Wills, L., 1990, The Jews in the Court of the Foreign King (HDR 26), Minneapolis
- Witte, M., 4. Aufl. 2010, Schriften (Ketubim), in: J.C. Gertz (Hg.), Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, Göttingen, 413-534
- Zeilinger, F., 2008, Der biblische Auferstehungsglaube. Religionsgeschichtliche Entstehung – heilsgeschichtliche Entfaltung, Stuttgart

## Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1 Der Prophet Daniel (Glasmalerei; Augsburger Dom; 12. Jh.).
- Abb. 2 Der Prophet Daniel (Michelangelo in der Sixtinischen Kapelle; 1511).
- Abb. 3 Die vier Großen Propheten Jesaja, Jeremia, Ezechiel und Daniel erscheinen als Zeugen, die Christus angekündigt haben. Parallel zu ihnen werden im Nebfenster die vier Evangelisten dargestellt, die von Christus berichten (eines der sog. Bayern-Fenster des Kölner Doms; 19. Jh.).
- Abb. 4 In Dan 4 wird König Nebukadnezar zu einem Tier, bis er Gott anerkennt (William Blake, um 1800).
- Abb. 5 In Dan 5 gibt König Belsazar ein Gastmahl und sieht die wundersame Schrift „Mene, Tekel, Uparsin“ (Rembrandt van Rijn, 1635).
- Abb. 6 In Dan 6 überlebt Daniel in einer Löwengrube (Peter Paul Rubens, 1620).



## Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil  
Prof. Dr. Michaela Bauks  
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil  
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft  
Balinger Straße 31 A  
70567 Stuttgart  
Deutschland

[www.bibelwissenschaft.de](http://www.bibelwissenschaft.de)