

Der Herr des Daniel

Zur Übersetzung der Gottesnamen in der Daniel-LXX¹

Martin Rösel, Rostock

I Papyrus 967 und die Daniel-LXX

Zu einem der Höhepunkte der verschiedenen Wuppertaler Konferenzen zur Septuaginta gehörte im Jahr 2006 die Ausstellung eines Teils der in Köln aufbewahrten Seiten des Papyrus 967,² die von Siegfried Kreuzer organisiert worden war. In einem lesenswerten Beitrag im Tagungsband stellt er die Besonderheit dieses aus dem 2. Jh. stammenden Papyrus heraus, um weitere Forschungen anzuregen.³ Diesen Hinweis aufnehmend möchte ich auf ein weiteres Detail eingehen, bei dem der Papyrus für die Textgestalt der Daniel–Septuaginta von Bedeutung ist. In die Besonderheiten der griechischen Textüberlieferung zum Danielbuch muss an dieser Stelle nicht eingeführt werden, diese ist z.B. in Septuaginta-Deutsch umfassend dargestellt.⁴ Im Folgenden wird es ausschließlich um die ältere LXX / Old Greek Version gehen; die jüngere Theodotion-Übersetzung wird nur dann berücksichtigt, wenn sie vom MT abweicht.

In Dan 9,2 ist noch in der aktuellen LXX-Ausgabe von Rahlfs-Hanhart zu lesen, dass Daniel im 1. Jahr der Herrschaft des Dareios in den Schriften die Zahl der Tage bedacht habe, die als eine „Anordnung für die Erde“ an Jeremia ergangen seien (διενοήθην ἐν ταῖς βίβλοις τὸν ἀριθμὸν τῶν ἐτῶν, ὅτε ἐγένετο πρόσταγμα τῆ γῆ). Diese – nur durch die zwei schwachen Zeugen 88 und Syh

¹ Bei unserem ersten Zusammentreffen auf einer Tagung zur Septuaginta in Pforzheim (1993) hat sich Siegfried Kreuzer geduldig die Überlegungen des jungen Doktoranden zu den Gottesnamen in der Genesis-LXX angehört, an denen ich gerade arbeitete. Daher schien es mir angemessen zu sein, für seine Festschrift auf die Thematik zurückzukommen und ihm so für lange Wegbegleitung und Verbundenheit zu danken.

² Basisinformationen zu Papyrus 967 (Chester Beatty IX + X) finden sich bei A. Rahlfs, Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments. Bd. I,1: Die Überlieferung bis zum VIII. Jahrhundert (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis, Suppl., Bd. 1,1), Göttingen 2004, 98–103.

³ S. Kreuzer, Papyrus 967. Bemerkungen zu seiner buchtechnischen, textgeschichtlichen und kanongeschichtlichen Bedeutung, in: M. Karrer / W. Kraus (Hg.): Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten (WUNT 219), Tübingen 2008, 64–82.

⁴ Vgl. auch A.A. di Lella, The Textual History of Septuaginta-Daniel and Theodotion-Daniel, in: J.J. Collins / P.W. Flint (Hg.), The book of Daniel. Composition and reception, Vol. 2 (VT.S 83/2), Leiden / Boston 2001, 586–607; M. Rösel, Theology after the Crisis. The Septuagint Version of Daniel 8–12, in: J. Cook / H.-J. Stipp (Hg.), Text-critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint (VT.S 157), Leiden / Boston 2012, 207–219.

belegte – Formulierung ist sehr ungewöhnlich, zumal als Übersetzung des vom MT vorgegebenen דְּבַר יְהוָה „Wort JHWHs“. Zwar ist die Verwendung von πρόσταγμα „Anordnung“ als Äquivalent für verschiedene Äußerungen Gottes in der Daniel-LXX häufiger anzutreffen,⁵ und die freie Übersetzung des Tetragramms ließe sich u.U. erklären, weil nur in Kap. 9 des Danielbuches der JHWH-Name verwendet wurde; 9,2 ist demnach das erste Vorkommen des Tetragramms. Doch schon früh wurde vermutet, dass die Lesung als Versehen zu werten ist: In einer älteren Version des griechischen Textes müsse, so J.A. Montgomery in seinem ICC-Kommentar, an dieser Stelle das Tetragramm in hebräischen Schriftzeichen gestanden haben.⁶ Diese Konvention zur Wiedergabe des Gottesnamens ist in verschiedenen Handschriften und darüber hinaus in einer klassischen Formulierung des Hieronymus belegt.⁷ In seinem Brief an Marcellus (CSEL 54.219) berichtet er, dass Gottes Name (in griechischen Handschriften) mit den Buchstaben *jod, he, wau, he* geschrieben werde. Unverständige Leser würden dies als griechische Buchstaben verstehen und „PiPi“ lesen.

In der Tat lässt sich ein unpunktirtes hebräisches Tetragramm יהוה je nach Handschrift durchaus mit den Majuskeln IIIII verwechseln, wenn man die Konventionen der Ersatzlesung nicht kennt. Im konkreten Fall von Dan 9,2 hat ein Abschreiber aber offenbar die Sinnlosigkeit von *PIPI* bemerkt und THGH gelesen, woraus dann die noch bei Rahlfs-Hanhart gebotene Lesart τῆ γῆ wurde. Die von Montgomery vorgeschlagene Textverbesserung wurde durch die Publikation des Papyrus 967 bestätigt, denn dort steht in Dan 9,2 ΠΡΟΣΤΑΓΜΑ KY; das abgekürzte *nomen sacrum* belegt eindeutig, dass hier das Tetragramm übersetzt wurde⁸. Inzwischen wurde die Lesung aus Pap. 967 bei der Neuauflage des Buches Daniel im Rahmen der Göttinger Septuaginta als wahrscheinlich älteste Lesart akzeptiert⁹.

Interessanterweise bietet Pap. 967 an weiteren Stellen bessere Lesarten als die bisherigen Zeugen 88 und Syh, die das Profil der Daniel-LXX hinsichtlich des Gottesverständnisses schärfen. Am auffälligsten und theologisch bedeutendsten ist sicher die Differenz bei dem Bekenntnis Nebukadnezars in 4,34c/37. Hier lautete der bisherige Text nach Rahlfs-Hanhart, dass es Nebu-

⁵ Rösel, *Theology*, 213.

⁶ So etwa J.A. Montgomery, *A critical and exegetical commentary on the book of Daniel* (ICC), Edinburgh 1927 (=1967), 361.

⁷ Dazu vgl. M. Rösel, *The Reading and Translation of the Divine Name in the Masoretic Tradition and the Greek Pentateuch*, JSOT 31 (2007), 411–428.

⁸ Vgl. A. Geissen, *Der Septuaginta-Text des Buches Daniel*. Kap. 5–12, zusammen mit Susanna, Bel et Draco sowie Esther Kap. 1,1a–2,15 (PTA 5), Bonn 1968, 38.191. Eine Abbildung der fraglichen Seite 168 des Papyrus ist leicht zugänglich unter: <http://www.uni-koeln.de/phil-fak/ifa/NRWakademie/papyrologie/PTheo12.html> (2.1.2014)

⁹ J. Ziegler (Hg.), *SEPTUAGINTA. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum* vol. XVI, pars 2, Susanna, Daniel, Bel et Draco, Editio secunda. Versionis iuxta LXX interpretes textum plane novum constituit O. Munnich; Versionis iuxta „Theodotionem“ fragmenta adiecit D. Fraenkel, Göttingen 1999.

kadnezzar gut erschien, allen Völkern und Gelehrten mitzuteilen, dass es Gott gibt (ὄτι ἔστι θεός) und dass seine Wunder groß seien. Die Aussage, dass es Gott gibt, ist aber sowohl im Kontext altorientalischer Religionen als auch im Zusammenhang von Dan 4 kaum sinnvoll. Wesentlich plausibler ist daher die Lesart des Pap. 967: „[...] dass es *einen* Gott gibt“ (ὄτι εἷς ἔστιν ὁ θεός), so jetzt auch die 2. Auflage der Göttinger LXX. Am Ende seiner Enzyklika (V. 34b) wird also zusammenfassend dem König ein monotheistisches Bekenntnis in den Mund gelegt, das bereits durch die Aussage in V. 34a („Die Götter der Völker haben keine Kraft“) vorbereitet war. Es wird sich zeigen, dass diese monotheistische Pointierung gut zur Gesamttendenz der Dan-LXX hinsichtlich ihrer Gottesvorstellung passt; sie findet sich in ähnlicher Formulierung auch in 3,17.¹⁰

In 6,22(23) ist eine weitere, wichtige Differenz zwischen den Textzeugen zu beobachten: Nach den Zeugen 88 und Syh spricht Daniel zu Dareios: „Gott hat mich vor den Löwen gerettet“ (σέσωκέ με ὁ θεὸς ἀπὸ τῶν λεόντων).¹¹ Pap. 967 liest an dieser Stelle jedoch ὁ κύριος, was erneut besser zum Gesamtbild der Dan-LXX passt, die den rettenden Gott Israels nahezu durchgängig mit „Herr“ bezeichnet. Auch diese Variante ist von O. Munnich in die Göttinger LXX aufgenommen worden.

Auch in 3,45 wurde Pap. 967 bevorzugt. Der Vers bildet den Abschluss des Hymnus des Asarja, die ganze Erde soll erkennen, „dass du allein Herr bist“ (γνώτωσαν ὅτι σὺ εἶ μόνος κύριος). Die bisherige LXX-Überlieferung hatte an dieser Stelle den Zusatz ὁ θεός „dass du allein Herr, Gott bist“, der syntaktisch nicht gut passt¹² und wohl aus der *Theodotion*-Tradition eingedrungen ist. In 3,95 schließlich bestätigte Pap. 967 die Lesung κύριος ὁ θεός (mit abhängigem Genitiv), die vorher nur durch Syh gestützt war.¹³

An anderen Stellen wurden Lesungen aus Pap. 967 nicht in den Haupttext der Göttinger Ausgabe übernommen: In 3,58.61 werden zunächst die Engel des Herrn (ἄγγελοι κυρίου), dann alle Mächte des Herrn (δυνάμεις κυρίου) zum Lob des Herrn aufgefordert. In beiden Fällen fehlt im Papyrus κυρίου, was wohl ursprünglicher ist, weil es der Formulierung in V. 59 entspricht (εὐλογεῖτε, οὐρανοί, τὸν κύριον), inhaltlich redundant ist und die Θ-Tradition in V. 61 ebenfalls einen Text ohne nachgestelltes *kyrios* bietet. Mit Winfried Hamm ist zu vermuten, dass die Zufügung des Gottesnamens von der Erwähnung der ἔργα

¹⁰ So auch R. Albertz, *Der Gott des Daniel. Untersuchungen zu Daniel 4–6 in der Septuagintafassung sowie zu Komposition und Theologie des aramäischen Danielbuches*, (SBS 131), Stuttgart 1988, 21, der allerdings das zweite Sendschreiben einem späteren Redaktor zuschreibt. J.J. Collins, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia), Minneapolis 1993, 215, vermutet Haplographie als Grund des Ausfalls in 88 und Syh. In 3,17 ist allerdings ausgerechnet in Pap. 967 das εἷς ausgefallen, s.u.

¹¹ Albertz, *Gott*, 237, behält diese Lesart bei und diskutiert nicht einmal die Abweichung in Pap. 967. Collins, *Daniel*, 259, teilt lediglich die Differenz ohne weiteren Kommentar mit und bleibt beim bisherigen Text.

¹² Collins, *Daniel*, 196, übersetzt daher frei bzw. nach Θ „that you are Lord, the only God“.

¹³ Hier fehlt im Apparat der Göttinger LXX ein entsprechender Verweis auf Pap. 967.

κρπίου in V. 57 her zu erklären ist,¹⁴ so dass auch hier der Text des Pap. 967 als ursprünglicher anzusehen ist.¹⁵

Schon diese wenigen Beispiele – unten wird noch eine weitere Variante in 2,47 besprochen werden – zeigen nachdrücklich, dass die Beschäftigung mit Papyrus 967 nicht nur aus textkritischen Gründen von Interesse ist, sondern auch für theologische Fragestellungen relevant sein kann. Diesen soll im Folgenden nachgegangen werden. Dabei konzentriere ich mich auf die ältere LXX-Übersetzung des Danielbuches, die wohl um 150 v.Chr. kurz nach Abschluss des kanonischen aramäisch-hebräischen Textes entstanden ist. Ihre Vorlage stand – bis auf die problematischen Kapitel 4–6 dem heutigen MT nahe.¹⁶ Im Vergleich zu der späteren Theodotion-Version ist sie als deutlich freiere, dynamische Übersetzung einzuschätzen, der eigene Aussageinteressen abzulesen sind.¹⁷ Sie soll auf ihren Umgang mit Gottesprädikaten befragt werden.

II *Kyrios* in der Daniel-LXX

Eingangs war bereits das Phänomen genannt worden, dass im Danielbuch das Tetragramm zur Benennung Gottes nur in Kapitel 9 vorkommt (V. 2.8.10.13.14. 20). Dort war es wahrscheinlich durch das hier eingefügte, traditionelle Gebet (V. 3–19) vorgegeben und wurde von dorthier auch in die ein- und ausleitenden V. 2 und V. 20 übernommen.¹⁸ In 1,2 spiegelt sich wohl der Ersatz des Gottesnamens JHWH durch יְהוָה, allerdings ist nicht zu entscheiden, ob der Austausch erst auf der Ebene der Textüberlieferung stattfand oder ob es sich hier um eine

¹⁴ W. Hamm, *Der Septuaginta-Text des Buches Daniel*. Kap. 3–4, nach dem Kölner Teil des Papyrus 967, (PTA 21), Bonn 1977, 353. In 3,59 Θ findet sich das gleiche Phänomen der Ergänzung von κρπίου durch den Hauptstrom der Überlieferung; hier ist J. Ziegler einem einzigen Zeugen gefolgt und hat es im Haupttext ausgelassen.

¹⁵ Collins, *Daniel*, 197, akzeptiert in 3,61 die kürzere Lesart aus Pap. 967, übergeht allerdings die Differenz in V. 58. Die Textkritik von K. Koch, *Daniel 1–4* (BK XXII/1) Neukirchen – Vluyn 2005, 324, ist hier wenig hilfreich, da Koch von einem rekonstruierten aramäischen Archetyp ausgeht, zu dem er die LXX-Überlieferung in Beziehung setzt, vgl. dazu K. Koch, *Deuterokanonische Zusätze zum Danielbuch*. Entstehung und Textgeschichte (AOAT 38/1.2), Münster 1987.

¹⁶ S. T. McLay, *The OG and Th Versions of Daniel* (SBL.SCSSt 43), Atlanta 1996, 54.107.242 (dort zusammenfassend).

¹⁷ Vgl. R.T. McLay, *A New English Translation of the Septuagint*, Edited by Albert Pietersma and Benjamin G. Wright, Oxford University Press, New York, Oxford, 2007, 992; H.D. Neef, *Einleitung in: M. Karrer / W. Kraus (Hg.), Septuaginta Deutsch*. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, Stuttgart 2011, 3016. T.J. Meadowcraft, *Aramaic Daniel and Greek Daniel. A literary comparison* (JSOT.SS 198), Sheffield 1995, 262–280, bietet eine hilfreiche Zusammenstellung der Charakteristika. Als Gegenposition formuliert S. Pace Jeansonne, *The Old Greek Translation of Daniel 7–12*, (CBQ.MS 19), Washington 1988, 131f., die Dan-LXX sei „reasonably accurate and faithful“ (131f.) und geht davon aus, dass der Übersetzer keine eigenen Interpretationsleistungen vorgenommen hat.

¹⁸ Vgl. Collins, *Daniel*, 347f., zur Diskussion um die Herkunft des Gebets.

frühe, innerbiblische Ersetzung handelt.¹⁹ In den hebräischen Kapiteln des Danielbuches wird ansonsten vor allem אלהים zur Bezeichnung des Gottes Israels verwendet (vgl. 1,9.17; 10,12; 11,32).

In den aramäischen Kapiteln wurde besonders unspezifisches אלה „Gott“ (vgl. 3,17; 5,3; 6,10) zur Benennung Gottes verwendet, das ausweislich des Befundes z.B. im Genesis-Apokryphon auch zur Wiedergabe des Tetragramms stehen kann.²⁰ Daneben finden sich verschiedene zusammengesetzte Gottesbezeichnungen, in Kap. 2 vornehmlich אלה שמיא „Gott des Himmels“ (V. 18. 37. 44, vgl. V. 28), auch אלה רב „großer Gott“ (2,45). Ab Kap. 3 werden verschiedene Verbindungen mit עלי verwendet, so עלאה אלהא „höchster Gott“ in 3,26; 5,18, עלאה „Höchster“ in 4,21.22.29.31; 7,25 und עליון „Höchster“ in 7,18.22.25.27). In Kap. 6 wird zudem אלהא חיה „der lebendige Gott“ benutzt (6,21.27)²¹. Von diesem Befund her ist für die griechische Übersetzung vor allem die Verwendung von θεός zur Wiedergabe der Gottesbezeichnungen in den hebräischen und aramäischen Textteilen des Danielbuches zu erwarten.

Doch schon in *Dan 1* wird diese Erwartung nicht bestätigt. Das bereits genannte אדני in 1,2 wird erwartungsgemäß mit κύριος „Herr“ übersetzt,²² und dies scheint dann die weitere Verwendung beeinflusst zu haben, denn im gesamten Kapitel wird κύριος als Name und Bezeichnung für den Gott Israels benutzt, auch wenn im hebräischen Text האלהים steht. Das zeigt sich bereits in der Fortsetzung von V. 2. Während im hebräischen Text von den „Geräten des Hauses Gottes“ (כלי בית האלהים) die Rede ist, die Nebukadnezzar nach Schinar verbracht hatte, übersetzt LXX frei mit „von den heiligen Geräten des Herrn“ (τῶν ἁγίων σκευῶν τοῦ κυρίου). Nach dem hebräischen Text werden die Geräte (oder Jojakim?) in das „Haus seines (sc. Nekukadnezzars) Gottes“ (בית אלהיו) gebracht; diese Notiz bleibt in der LXX unübersetzt.²³ Am Versende zeigt sich dann der Hintergrund dieser Übersetzungsweise: Im MT wird mitgeteilt, dass die Tempelgeräte in die Schatzkammer des Gottes / der Götter Nebukadnezzars gebracht werden (בית אוצר אלהיו). Nach dem griechischen Text werden sie seinen Götzen-

¹⁹ So bereits G.H. Dalman, Studien zur biblischen Theologie. Der Gottesname Adonaj und seine Geschichte, Berlin 1889, 33; vgl. M. Rösel, Adonaj, warum Gott ‚Herr‘ genannt wird (FAT 29), Tübingen 2000, 174f.

²⁰ Siehe M.J. Bernstein, Divine Titles and Epithets and the Sources of the Genesis Apocryphon, JBL 128 (2009), 291–310, bes. 301, zur Wiedergabe von Gen 15,2 und 12,8.

²¹ Vgl. S. Kreuzer, Der lebendige Gott. Bedeutung, Herkunft und Entwicklung einer alttestamentlichen Gottesbezeichnung (BWANT 116), Stuttgart 1983, 294–298, der die Aussage vom „lebendigen Gott“ in Dan 6,21.27 von Dan 12,7 her als Neuformulierung des Themas der Königsherrschaft Gottes versteht.

²² Von der LXX her ist demnach nicht zu entscheiden, ob hier ursprünglich ein Tetragramm stand; auch Θ liest κύριος.

²³ Zur Diskussion um die Bedeutung von בית אלהיו vgl. Montgomery, Daniel, 116f.; Koch, Daniel, 2; beide votieren dafür, dass die Lesart des MT ursprünglich ist und LXX kürzt; Collins, Daniel, 127.134, geht auf das Problem nicht ein.

tempel (ἐν τῷ εἰδωλείῳ αὐτοῦ)²⁴ gebracht; der Übersetzer macht demnach bereits am Anfang des Buches die Differenzierung zwischen dem Gott Israels und den Göttern der Fremden explizit,²⁵ die im hebräischen Text terminologisch nicht deutlich ist.²⁶ Auch an den beiden anderen Stellen in Kap. 1, an denen vom Gott Israels die Rede ist, übersetzt die ältere griechische Version דַּיהוָה mit κύριος (V. 9.17) und macht damit deutlich, dass es der Gott Israels ist, der Daniel und seine Gefährten begleitet und behütet.²⁷

Eine vergleichbare Differenzierung zwischen wahren und falschem Herrn lässt sich auch in *Dan 2* sehen: Die Chaldäer rufen ihren König Nebukadnezar in 2,4 mit Κύριε „Herr“ an, auch wenn im aramäischen Text der Vokativ מלכא „König“ steht.²⁸ Daniel jedoch redet seinerseits den Gott seiner Väter mit κύριε „Herr“ an (V. 23); der MT hat an dieser Stelle דַּיהוָה. Wenn Daniel dann den König direkt anredet, wird für den Vokativ מלכא das Standard-Äquivalent βασιλεῦ verwendet (V. 29.31.37). Zwischen Babyloniern und Daniel ist demnach strittig, wer denn der Herr ist.

Interessant ist nun, dass auch in Kap. 2 an verschiedenen, inhaltlich bedeutsamen Stellen דַּיהוָה mit κύριος wiedergegeben wurde. Allerdings hat der Übersetzer auch das Standard-Äquivalent θεός genutzt, so dass deutlich ist, dass er nicht einfach mechanisch übersetzte, sondern die Äquivalente bewusst eingesetzt hat. So richtet sich Daniel in seinem Gebet in V. 18 nicht an den „Gott des Himmel“ (אלה שמיא), sondern an den „höchsten Herrn“ (τοῦ κυρίου τοῦ ὑψίστου); die gleiche Übersetzung begegnet in V. 19.²⁹ Dabei scheint *kyrios* als Gottesname verstanden worden zu sein, denn in V. 20 wird „Gesegnet sei der Name Gottes“ (שמה דַּיהוָה) mit „gesegnet sei der Name des Herrn, des Großen“ (τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου τοῦ μεγάλου) übersetzt.³⁰

²⁴ Nach B. Braasch, Die LXX-Übersetzung des Danielbuches – eine Orientierungshilfe für das religiöse und politisch-gesellschaftliche Leben in der ptolemäischen Diaspora, Eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung von Dan 1–7, Dissertation Hamburg 2003, 38, ist εἰδῶλιον hier im Sinne von „Trugbild, Scheinbild“ zu verstehen und soll aussagen, dass fremde Götter überhaupt nicht existieren; die LXX betone hiermit ihre monotheistische Grundperspektive. Der sonstige Gebrauch von εἰδῶλιον / εἰδῶλον von Gen 31,19 an scheint mir eher für die Konnotation „Götzentempel“ zu sprechen, vgl. v.a. Bel et Draco 1,10; s. auch T. Muraoka, A Greek–English Lexicon of the Septuagint, Leuven (Belgien) 2009, s.v.

²⁵ S. auch McLay, OG, 46.

²⁶ Zu dieser Übersetzungsstrategie gehört wohl auch, dass שנער „Schinar“ aktualisierend mit Βαβυλών übersetzt wurde.

²⁷ In den Erläuterungen zum griechischen Danielbuch in Septuaginta Deutsch. Erläuterungen, teilt H.D. Neef, Einleitung, 3019, summarisch mit, dass die Dan-LXX an vielen Stellen κύριος für verschiedene Wörter verwendet hat, verzichtet aber leider auf jede Deutung, ähnlich auch auf 3021 zu κυρίου τοῦ ὑψίστου (V. 18).

²⁸ S. McLay, OG, 111, der ebenfalls keine abweichende Vorlage annimmt.

²⁹ Mit Meadowcraft, Aramaic, 187f., vgl. auch die Übersicht bei Pace Jeansonne, Old Greek, 63f., mit dem Ergebnis, dass der Übersetzer eine Vorliebe für *kyrios* zur Bezeichnung des Gottes Israels zeige.

³⁰ In der Vorlage der LXX stand wohl wie in 4QDan^a רבא, das mit μέγας übersetzt wurde; Collins, Daniel, 150, und Koch, Daniel, 94, akzeptieren es als ursprünglich.

Im Gespräch mit Nebukadnezar stellt dann Daniel in 2,37 klar: „Der Herr des Himmels hat dir das Königreich gegeben“ (σοὶ ἔδωκεν ὁ κύριος τοῦ οὐρανοῦ τὴν βασιλείαν). Wieder steht im aramäischen Text אלה שמיא „Gott des Himmels“, deshalb ist es m.E. offensichtlich, dass die griechische Version unterstreichen wollte, wer der einzig wahre Herr ist. Dies wird dann nach der erfolgten Traumdeutung seitens Nebukadnezar auch akzeptiert, der in V. 47 bekennt: „Euer Gott ist der Gott der Götter und der Herr der Herren und Herr der Könige“ (ὁ θεὸς ὑμῶν αὐτός ἐστι θεὸς θεῶν καὶ κύριος τῶν κυρίων καὶ κύριος τῶν βασιλέων). Der MT hat eine kürzere Formulierung „Gott der Götter und Herr der Könige“ (אלה ומהין ומלכין), in der griechischen Version wird also die Herrschaft des Gottes Israels besonders unterstrichen.³¹ Interessanterweise differenziert der Übersetzer noch an einer weiteren Stelle, indem er das zweimal vorkommende Verbum להגל auf unterschiedliche Weise übersetzt: Gott allein (μόνος, ohne aram. Äquivalent) kann Geheimnisse enthüllen (ἐκφραίνω); Daniel dagegen kann sie nur kundtun (δηλώω).³² Es ist offensichtlich, dass der LXX bis hin zu Details sehr an der Gottesvorstellung gelegen ist.

Das Standard-Äquivalent θεός für אלה wird in Kap. 2 nur an Stellen verwendet, an denen im Kontext eindeutig ist, dass kein fremder Gott gemeint sein kann, vgl. V. 28; in V. 44f. ist von V. 37 her klar, dass *kyrios* der Handelnde ist.

Die in Kapitel 2 festgestellte Übersetzungsweise ist auch im folgenden Kapitel *Dan 3* zu beobachten. Erneut reden die eigenen Diener in der griechischen Version den fremden König als „Herr“ an (3,9: κύριε βασιλεῦ), wohingegen er nach dem aramäischen Text mit „O König!“ (מלכא) angerufen wird.³³ Und genauso wie Daniel in 2,37 betont hat, dass er den wahren *kyrios* verehrt, so auch in 3,17 die drei Freunde: „Der Gott, der im Himmel ist, ist unser einziger Herr“ (ἐστι γὰρ ὁ θεὸς ὁ ἐν οὐρανοῖς εἷς³⁴ κύριος ἡμῶν). Der aramäische Text ist erneut kürzer: „Wenn unser Gott [...]“ (הן איתי אלהנא).³⁵

³¹ Erneut ist der Zusatz von καὶ κύριος τῶν κυρίων nur durch das Zeugnis des Pap. 967 bekannt geworden; O. Munnich hat es für die Göttinger LXX als ursprüngliche Lesart akzeptiert. Koch, der noch nicht mit der neuen Ausgabe der Göttinger LXX arbeiten konnte, hat ebenfalls auf diesen Vers verwiesen und mit Berufung auf W. Foerster / G. Quell, Art. κύριος κτλ, ThWNT III, 1938, 1038–1100, darauf hingewiesen, dass „Herr der Könige“ einem gebräuchlichen Pharaonentitel entspricht. Allerdings stammt die Vorlage ומלכין aus dem aramäischen Text und ist daher nicht für die LXX auszuwerten. Vgl. K. Koch, Spätisraelitisch-jüdische und urchristliche Danielrezeption vor und nach der Zerstörung des zweiten Tempels, in: R.G. Kratz (Hg.), Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld (OBO 153), Fribourg / Göttingen 1997, 93–123, bes. 97.

³² Dazu Braasch, LXX-Übersetzung, 76f.91.

³³ LXX bietet außerdem den Namen Nebukadnezar nicht, weshalb Collins, Daniel, 177, mit Berufung auf die LXX die ganze Wendung לבוכדנצר אמלכ streicht, obgleich das doppelte מלכא dort belegt ist.

³⁴ In Pap. 967 fehlt εἷς; es ist evtl. nach -οις durch Haplographie ausgefallen, so Hamm, Text, 217.

³⁵ McLay, OG, 131 spricht von „monotheistic emphasis“ hier und in 4,34c (s. dazu unten). Vgl. auch die ausführliche Diskussion bei P.W. Coxon, Daniel III 17: A Linguistic and Theo-

Bei der Überleitung zu den hymnischen Zusätzen des Kapitels ist dann auch folgerichtig, dass die drei Männer ihrem *Herrn* Loblieder anstimmen (V. 24: ὑμνησαν τῷ κυρίῳ) und Asarja dem *Herrn* sein Bekenntnis spricht (ἐξῶμολογεῖτο τῷ κυρίῳ). Bei beiden Versen ist keine aramäische Vorlage erhalten; in V. 24 belegt aber die Theodotion-Version durch ihre Lesung τὸν θεόν, dass hier wohl ursprünglich הָלָא o.ä. gestanden hat.³⁶ Der fragliche Passus in V. 25 LXX wird nicht von anderen Zeugen geboten. In der Überleitung zum Hymnus der drei Männer in V. 51 wurde θεός (in beiden griechischen Traditionen) verwendet. Innerhalb der beiden Psalmen steht κύριος an einer Vielzahl von Stellen, was nicht bemerkenswert ist, da die Lieder aus Versatzstücken biblischer Psalmen komponiert sind und deren Sprache nachbilden.³⁷

Am Ende des Kapitels, nach der Rettung der drei Männer aus dem Feuerofen, lobt Nebukadnezar erneut den Gott Israels. Wie in 2,47 ist auch hier (3,95/28) in der griechischen Version zu lesen, dass er den „Herrn, den Gott Sedrachs, Misachs und Abdenagos“ lobt (Εὐλόγητὸς κύριος ὁ θεὸς τοῦ Σεδραχ, Μισαχ, Αβδεναγω); in der aramäischen Version fehlt erneut das Herrenprädikat „Gepriesen sei ihr Gott [...]“ (ברוך אלהינו). Auch im folgenden Vers ist in der LXX κύριος über die Vorlage hinaus zu lesen, keiner darf „den Herrn, den Gott“ der drei Israeliten lästern. Es stellt sich demnach heraus, dass sich in Kap. 2 und 3 die Differenzen zwischen Vorlage und griechischer Übersetzung sehr gleichen und auf eine Tendenz zur Betonung des Herrenprädikates als angemessene Bezeichnung des Gottes Israels schließen lassen.

Die nächsten Vorkommen von κύριος begegnen in den Kapiteln *Dan 4* und *6*, bei denen die LXX an vielen Stellen so sehr vom MT abweicht, dass mit einer anderen Vorlage zu rechnen ist.³⁸ Die Verwendung des Herrenprädikates in der LXX passt erneut zu dem, was in den früheren Kapiteln festgestellt werden konnte: Nach 4,17 wird Nebukadnezar von dem Engel (vgl. V. 10/13) angekündigt, dass der Baum so lange als Wurzel liegen soll, bis er erkennt, dass „der Herr des Himmels“ Vollmacht über ihn hat (γνώ τὸν κύριον τοῦ οὐρανοῦ

logical Problem, VT 26 (1967), 400–409, 401: „the translator rewrites the confession in the interests of orthodoxy“.

³⁶ Vgl. P.W. van der Horst, J.H. Newman, *Early Jewish prayers in Greek*, (Commentaries on early Jewish literature) Berlin 2008, 200f., zur Segensformel (A29 zum Qumran-Befund, in dem nicht das Tetragramm, sondern הָא verwendet wurde).

³⁷ Es ist hier nicht der Ort, auf die Frage einzugehen, ob die Texte auf Griechisch verfasst wurden oder eine hebräische oder aramäische Vorlage hatten, s. dazu J. Joosten, *The prayer of Azariah (DanLXX 3). Sources and Origin*, in: J. Cook (Hg.), *Septuagint and reception. Essays prepared for the Association for the Study of the Septuagint in South Africa* (VT.S 127), Leiden / Boston 2009, 5–16, der eine griechische Komposition annimmt; einleuchtender sind m.E. die Argumente bei Koch, *Daniel*, 314–375, für eine aramäische Vorlage; davon gehen auch van der Horst / Newmann, *Prayers*, 183–191, aus.

³⁸ Dazu ausführlich Albertz, *Gott*, und die konzise Darstellung der Forschungsgeschichte bei Collins, *Daniel*, 216–221, der von voneinander unabhängigen Traditionsbildungen ausgeht: „Neither one can be regarded as the *Vorlage* of the other“ (221 zu Dan 4).

ἐξουσίαν ἔχειν)³⁹. Auf diesen Engel wird in V. 20/23 zurückverwiesen; er sei vom Herrn gesandt (ἀπεστάλη παρὰ τοῦ κυρίου), während er nach dem MT „vom Himmel herabgestiegen“ war (תּוּרַן מִשָּׁמַיִם מְ); wie bei der Differenzierung der Geheimnisenthüllung in 2,47 wird also darauf Wert gelegt, dass *kyrios* allein wirkt und Verantwortung hat.

In der Gerichtsandrohung gegen Nebukadnezar wird diese Souveränität Gottes dann in V. 23/26 besonders herausgestellt: „Der Herr lebt im Himmel und seine Macht liegt auf der ganzen Erde“ (κύριος ζῆν ἐν οὐρανῷ καὶ ἡ ἐξουσία αὐτοῦ ἐπὶ πάση τῇ γῆ); zu diesem Vers gibt es keine aramäische Parallele. Im Gegenüber bietet der parallel laufende aramäische Text die Aussage, dass der Himmel Macht habe (ܫܡܝܐ ܫܘܠܬܐ); dies ist der einzige Fall, dass in der hebräisch-aramäischen Bibel „Himmel“ als Gottesbezeichnung verwendet wird; in späterer Literatur, wie z.B. den Makkabäerbüchern ist dies häufiger.⁴⁰ Wenn man davon ausgeht, dass die LXX eine entsprechende Vorlage hatte, könnte man vermuten, dass die Aussage vermieden wurde, um nicht in die terminologische Nähe von Fremdkulten zu geraten.

Im langen Selbstbericht, in dem Nebukadnezar auf die Zeit seines Wahnsinns zurückblickt, wird das Herrenprädikat mehrfach verwendet: In seiner Not habe er sich zum „Angesicht des Herrn, des Gottes des Himmels“ (κατὰ πρόσωπον κυρίου τοῦ θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ) gewandt (V. 33/30). Nach seiner Wiederherstellung lobt er den „Gott der Götter, Herr der Herren und König der Könige“ (V. 34/37), und schließlich befiehlt er in seinem Rundschreiben in V. 34b, dass die ganze Welt den „Herrn, den Gott des Himmels“ (κυρίῳ τῷ θεῷ τοῦ οὐρανοῦ αἰνεῖτε) loben solle.

Das erste Vorkommen von κύριος in *Dan 6* findet sich in V. 6: Die Verleumder wissen, dass Daniel dreimal am Tag zum „Herrn, seinem Gott“ betet (δεῖται κυρίου τοῦ θεοῦ αὐτοῦ). Im aramäischen Text ist lediglich davon die Rede, dass man nur im „Gesetz“ (ܢܗ) seines Gottes etwas gegen Daniel finden könne; die LXX hat dies konkretisiert – wobei erneut nicht klar ist, welche Vorlage sie hatte. Das gibt auch für das Vorkommen in V. 22/23, wo der Herrentitel erneut nur durch Pap. 967 belegt ist: „der Herr hat mich vor den Löwen gerettet“ (σέσωκέ με ὁ κύριος ἀπὸ τῶν λεόντων)⁴¹. Auffällig ist wieder die Differenz zum aramäischen Text, denn dort hatte Gott seinen Engel gesandt, der den Löwen das Maul verschlossen hatte. Damit wird auf der Ebene des griechischen Textes

³⁹ Interessanterweise hat hier auch die Theodotion-Version ausnahmsweise κύριος, das offenbar שׁוֹלֵט „Herrscher“ wiedergibt, in LXX aber mit ἐξουσία übersetzt wurde.

⁴⁰ Koch, Daniel, 427. Vgl. auch die Zusammenstellung bei J.K. Aitken, The God of the pre-Maccabees. Designations of the Divine in the Early Hellenistic Period, in: R.P. Gordon (Hg.), The God of Israel (University of Cambridge Oriental Publications 64), Cambridge 2007, 246–266, der 259 vermutet, dass der Anstieg der Belege für „Himmel“ nach der persischen Zeit als Bezeichnung Gottes mit der zurückgehenden Verwendung des Tetragramms zu tun hat.

⁴¹ Albertz, Gott, 124, weist noch auf die fehlende Wiedergabe des Personalpronomens hin: Nicht „mein“ Gott (so MT), sondern der einzig wahre Gott hat Daniel gerettet.

eine Korrespondenz zu V. 18/19 hergestellt, wonach Daniels Gott für ihn sorgte.⁴² Wie in Kap. 6 wird die Bedeutung des Engels Gottes reduziert.

Auf das Gebet in *Dan 9* war eingangs bereits hingewiesen worden. Es ist nicht überraschend, dass κύριος in diesem Kapitel besonders häufig verwendet wurde, da es sowohl als Standard-Äquivalent für JHWH steht, als auch יְהוָה übersetzt (so V. 3.4.7.9.15).⁴³ Verschiedentlich wurde als Variation der Vokativ δέσποτα zur Wiedergabe von JHWH (V. 8) wie von יְהוָה verwendet (V. 16), in V. 15 findet sich sogar die Doppelübersetzung δέσποτα κύριε für יְהוָה – falls hier nicht יהוה יְהוָה in der Vorlage stand.⁴⁴ Allerdings konnte δέσποτα in V. 17.19 auch für מְלֵאכִים verwendet werden.⁴⁵ In V. 13 konnte auch der Vokativ κύριε zur Wiedergabe des Personalsuffixes genutzt werden; es zeigt sich also eine sehr freie Übersetzungsweise der Dan-LXX, der vor allem zu entnehmen ist, dass sie offenkundig δεσπότης und κύριος synonym und gleichermaßen als dem Gebetskontext angemessen verstanden hat.

Während in der Deutung der 70 Jahre des Jeremia ab 9,20 das Tetragramm im hebräischen Text nicht mehr verwendet wurde, gibt es in der LXX zwei weitere Belege für κύριος: In 9,23 wird durch „es erging eine Anordnung vom Herrn“ (ἐξῆλθε πρόσταγμα παρὰ κυρίου) mit V. 2 harmonisiert, wo Daniel bei Jeremia nach der Anordnung des Herrn geforscht hatte. In 9,25 wird Jerusalem als „Stadt des Herrn“ bezeichnet, Daniel soll sie wieder aufbauen (καὶ οἰκοδομήσεις Ἱερουσαλημ πόλιν κυρίου)⁴⁶. Die Verbindung von Jerusalem mit dem Herrenprädikat passt zur Ergänzung von κύριος in 1,2, wo es um die Tempelgeräte ging.

Der letzte eindeutige Beleg für die Verwendung des Herrenprädikates für Gott findet sich in 10,12, wo der Engel daran erinnert, dass Daniel sich vor dem „Herrn (seinem Gott)“ gedemütigt habe (ταπεινωθῆναι ἐναντίον τοῦ κυρίου σου),⁴⁷ das passt gut zu der Tendenz, dass Daniel sich vor keinem anderen Herrn beugt. In den folgenden Kapiteln wird κύριος nur noch im Gespräch mit dem Deuteengel verwendet (10,16–19; 12,8).

⁴² Mit Braasch, LXX-Übersetzung, 244f.

⁴³ Dazu Rösel, Adonaj, 175.

⁴⁴ Die Anmerkung der BHS zu dieser Stelle (Verweis auf V. 3 und die uneinheitliche Handschriftenüberlieferung) ist nicht zielführend.

⁴⁵ Mögliche Gründe für diesen Wechsel sind mir nicht ersichtlich. Die Erklärung Montgomerys, Daniel, 369, δεσπότης stehe dort, wo ursprünglich ein Tetragramm war und bestätige so das ursprüngliche *Ketiv*, leuchtet mir nicht ein.

⁴⁶ Zur abweichenden Zeichnung der Daniel-Gestalt in der LXX vgl. Rösel, *Theology after the Crisis*, 215–219.

⁴⁷ Gegen die Zeugen – einschließlich Pap. 967 – und ohne weitere Begründung hat O. Munich nur κυρίου σου konjiziert und τοῦ θεοῦ ausgelassen (vgl. 87 der Einleitung zur Göttinger LXX). Aus inhaltlichen Gründen lassen sich m.E. beide Lesarten rechtfertigen, was gegen die Notwendigkeit einer Konjekturen spricht.

Fasst man diesen Überblick zusammen,⁴⁸ so ist deutlich, dass in der Daniel–Septuaginta κύριος im Sinne des Eigennamens des Gottes Israels verwendet wird und damit das – im Buch kaum verwendete – Tetragramm ersetzt. Zugleich ist deutlich, dass auch der semantische Eigenwert des griechischen Lexems überlegt eingesetzt wird, wenn κύριος betont so verwendet ist, dass die eigenständige Herrschermacht anderer Götter oder der Großkönige bestritten wird: Nur der Gott des Daniel ist Herr der Herren.⁴⁹ Auf diese Dimension der Religionspolemik soll abschließend noch ein kurzer Blick geworfen werden.

III Fremde Götter und ihr Kult

Bereits am Beginn des kanonischen Buches war in 1,2 festgestellt worden, dass der Übersetzer die Trennlinie zwischen der Religion Israels und derjenigen der fremden Könige deutlich schärfer markiert als seine Vorlage. So wird selbst für fremde Götter θεός nur in Ausnahmefällen verwendet, bzw. dann, wenn durch den Kontext unmissverständlich klar ist, dass nicht der Gott Israels gemeint ist; so in 3,14, wo der Plural gebraucht wird, ähnlich im Vorwort zu Kap. 5 in 5,1.⁵⁰ An anderen Stellen wird durch die Verwendung von εἰδωλον für πλᾶ signalisiert, dass es sich um einen fremden Kult handelt, so in 3,12, wo sogar den Dienern Nebukadnezars in den Mund gelegt wird, dass die drei Judäer „deinem Götzenbild nicht dienen“ (τῷ εἰδώλῳ σου οὐκ ἐλάτρευσαν), was die drei in V. 18 bestätigen.

In der Geschichte von Baltasars Gastmahl in Kap. 5 wird die gleiche Konfliktlinie bereits in V. 4 deutlich, wenn es heißt: „Und sie priesen ihre handgemachten Götzenbilder (τὰ εἰδωλα τὰ χειροποίητα), aber den Gott der Ewigkeit (τὸν θεὸν τοῦ αἰῶνος) [...] priesen sie nicht“.⁵¹ Der erhaltene aramäische Text bietet nur πλᾶ im Plural, das durch den Kontext allerdings eindeutig als Referenz auf fremde Götter zu erkennen ist (ebenso in der Strafansage in V. 23).

Auch die Geschichte von Daniel in der Löwengrube wird als grundsätzlicher Religionskonflikt erzählt: In 6,5/6 wird Dareios implizit als Gott angesprochen, wenn die Verschwörer verabreden, es dürfe niemand etwas von irgendeinem Gott [...] außer Dareios erbitten (ἀπὸ παντὸς θεοῦ [...] ἀλλ' ἢ παρὰ Δαρείου). Die gleiche Formulierung wird in V. 7/8 vor dem König wiederholt. Hier ist

⁴⁸ Die Verwendung von κύριος in den Buchteilen Susanna und Bel et Draco wird hier nicht dargestellt, da kein Vergleich mit semitischen Vorlagen möglich ist. Auf der Ebene des griechischen Textes sind aber keine gravierenden Abweichungen zu dem Gebrauch in den kanonischen Teilen zu sehen.

⁴⁹ Ähnlich das Ergebnis von Meadowcraft, Aramaic, 272, der ebenfalls auf die Wertschätzung des *kyrios*-Titels hinweist, vgl. auch 254.

⁵⁰ Vgl. Braasch, LXX-Übersetzung, 38. Anders Koch, Danielrezeption, 97, der davon ausgeht, dass θεός ohne weitere Einschränkung für fremde Gottheiten benutzt werde; die angegebenen Stellen belegen das nicht.

⁵¹ Interessant ist die Verwendung von χειροποίητος, das in der LXX in der Regel für ἡ ἰδὸν „Nichtiges, Götze“ (vgl. Gesenius, Handwörterbuch¹⁸, 64) steht und damit zusätzlich den polemischen Ton unterstreicht. Vgl. Lev 26,1; Jes 2,18 u.ö.

interessant zu sehen, dass es nach dem aramäischen Text verboten ist, etwas von einem Gott *oder Menschen* außer Dareios zu erbitten; die griechische Version ist demnach deutlich strikter.⁵² Die Erzählung endet mit einem Bekenntnis des Dareios zum Gott Israels, in dessen griechischer Version die Gegenüberstellung erneut pointiert wird, wenn der Erzähler/Übersetzer den König sagen lässt (6,28): „Die handgemachten Götzen können nicht retten (τὰ γὰρ εἰδωλα τὰ χειροποίητα οὐ δύνανται σῶσαι), wie Gott den Daniel erlöst hat“⁵³.

Ein weiteres Indiz für die kritische Tendenz der Übersetzung ist etwas subtiler: Die beiden Erzählungen über Nebukadnezzar in 3,1 und 4,1 werden auf das 18. Jahr seiner Herrschaft datiert.⁵⁴ Das aber ist nach Jer 52,29 das Jahr der Tempelzerstörung in Jerusalem; das Vorzeichen des Tempelschänders eröffnet also die Geschichten. In 4,19 wird dies vertieft, wenn explizit und ohne bekannte aramäische Vorlage formuliert wird, dass Nebukadnezzar das Haus des lebenden Gottes verwüstet hat (καθότι ἐξερήμωσας τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος). Der babylonische König kann demnach als eine Präfiguration von Antiochus IV. Epiphanes⁵⁵ gesehen werden, nicht zufällig wird das hier verwendete Verbum ἐξερημόω auf den „Greuel der Verwüstung“ (βδέλυγμα ἐρημώσεως) in 11,31 anspielen.

Vor diesem knapp skizzierten Hintergrund lässt sich annehmen, dass die betonte Verwendung von *kyrios* für den Gott Israels tatsächlich eine polemische Komponente gegen fremde Religionen hat. Dies wird unterstützt dadurch, dass an verschiedenen Stellen der Daniel-LXX zudem das Prädikat ὕψιστος „Höchster (Gott)“ über die Vorlage hinaus eingefügt wurde, so in 2,18+19 (als Wiedergabe von כַּמְשׁ „Himmel“?); 4,14.34.⁵⁶

Als Hintergrund wäre die im 3. Jh. einsetzende ptolemäische Herrscherverehrung gut denkbar.⁵⁷ Seit Ptolemaios II. wurden dessen Eltern als θεοὶ σωτῆρες verehrt, er selbst und seine Frau und Schwester Arsinoe wurden als θεοὶ ἀδελφοί

⁵² Mit Meadowcraft, Aramaic, 106.

⁵³ Ähnlich die Einschätzung bei Meadowcraft, Aramaic, 113: „The translator betrays his continuing interest in the issue of idolatry“; vgl. auch Albertz, Gott, 89.

⁵⁴ In 3,1 bietet auch Θ diese Datierung, die demnach wohl in der Vorlage stand. Wahrscheinlich hat die LXX-Übersetzung dann von dorthier auch in 4,1 eingetragen.

⁵⁵ So etwa Meadowcraft, Aramaic, 52f.; J. Dines, The King's Good Servant? Loyalty, Subversion, and Greek Daniel, in: T. Rajak u.a. (Hg.), Jewish perspectives on Hellenistic rulers (Hellenistic culture and society 50), Berkeley / Los Angeles 2007, 205–224, bes. 206.

⁵⁶ Mit Koch, Danielrezeption, 98. Aitken, God, 263, bietet eine interessante Tabelle zum Vergleich von LXX und Theodotion hinsichtlich der Verwendung von „Herr / Gott des Himmels“, die das besondere Interesse der LXX an diesem Titel zeigt und die „superiority of God“ unterstreicht.

⁵⁷ Aus der Fülle der Literatur zum Thema sei nur auf den jüngsten Beitrag verwiesen: G. Weber, Der ptolemäische Herrscher- und Dynastiekult – ein Experimentierfeld für Makedonen, Griechen und Ägypter, in: L.-M. Günther / S. Plischke (Hg.), Studien zum vorhellenistischen und hellenistischen Herrscherkult (Oikumene 9), Berlin 2011, 77–97, vgl. auch G. Hölbl, Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung, Darmstadt 2004, 69–107.150–154.

bezeichnet und entsprechend auf Münzen abgebildet. Daneben gibt es auch eine Fülle von Belegen für die Verwendung des Titels bzw. der Anrede κύριος für die ptolemäischen Könige, hinzu kommt, dass ab der hellenistischen Zeit auch Götter zunehmend als κύριος benannt werden können, neben Isis als κυρία vor allem Sarapis, der Stadtgott Alexandrias.⁵⁸ Ausweislich einer in Jaffa gefundenen griechischen Inschrift (SEG XX 467), auf der Ptolemaios IV. als Gott (θεός) angesprochen wurde, war dieses Phänomen der Herrschervergottung auch in Palästina bekannt.⁵⁹

„Da κύριος eine autoritative Bindung aussagt, liegt es im Wesen der Sache, dass ‚Herren‘ in Konkurrenz zueinander treten können“⁶⁰; diese Feststellung Marco Frenschkowskis scheint mir auch die Situation des Daniel-Übersetzers gut zu kennzeichnen. Innerhalb der religiösen Konkurrenzsituation im Hellenismus des 2. Jahrhunderts, zumal nach den Auseinandersetzungen um die Zeus-Verehrung im Jerusalemer Tempel, hat er die Aussage des Danielbuches hinsichtlich der Gottesaussagen deutlich profiliert: Der Herr Daniels ist der Gott Israels, der einzige Herr, der retten kann und dem Verehrung gebührt. Die Vorstellung von der Königsherrschaft Gottes wurde gleichsam universalisiert. Damit ist zudem Juden in einer Diaspora-Umgebung, in der Götter wie Menschen als Herren verehrt werden sollen, eine klare Orientierung an die Hand gegeben; das Erzählinteresse der ursprünglich auf die babylonische Diaspora zielenden Novellen in Dan 3–6 wurde angemessen aktualisiert.⁶¹

⁵⁸ Eine gute, materialreiche Übersicht zu diesem komplexen Thema gibt M. Frenschkowski, Art. Kyrios, RAC 22 (2008), 754–794, bes. 766–775.

⁵⁹ S. E. Lupu, A New Look at Three Inscriptions from Jaffa, Jerusalem and Gaza, SCI 22 (2003), 193–202, bes. 193–195.

⁶⁰ Frenschkowski, Kyrios, 770.

⁶¹ Dieses Ergebnis der Untersuchung steht nicht im Widerspruch zu der Erkenntnis, dass die Dan-LXX die Diaspora durchaus positiv sehen kann (so das Gesamtergebnis der Arbeit von Braasch, LXX-Übersetzung) oder dass der Übersetzer eine pro-ptolemäische Einstellung hatte (Dines, The King's Good Servant, 209f.). Es geht vielmehr um das Problem der Grenzziehung: Welche Elemente der Umwelt-Kultur sind akzeptabel, welche nicht. Insofern spiegelt sich hier die gleiche Problematik, die in Dan 1 erzählerisch ausgestaltet wurde. Sprache und Schrift der Chaldäer darf man lernen (1,4), vom *Pat Bag* des Königs aber nicht essen (1,8); vgl. Koch, Daniel, 81–83.