

Holger Gzella

Der theologische Gebrauch aramäischer Verwaltungsterminologie im *Danielbuch*

Nicht nur die geschriebenen Bücher haben ihr Schicksal, sondern auch die ungeschriebenen. Aus meinen ersten Begegnungen mit Christian Gnilka in Münster vor zwanzig Jahren entstand einst das Vorhaben, zur Nutzung der klassischen Antike in den Gedichten des Kirchenvaters Gregor von Nazianz zu arbeiten. Jedoch überschlugen sich am Beginn des neuen Jahrtausends die Ereignisse: Umfangreiche Notizen blieben zurück, als mich die Muse vom Helikon aus weit nach Osten rief und die Reise leichtes Gepäck erforderte. Trotzdem denke ich immer noch oft und gerne an die *Chrêsis* und ihren Urheber zurück. Überhaupt ist die Person Gnilkas selbst, der vollkommene Sprachbeherrschung, analytische Klarheit im philologischen Detail, starke Konzentration auf das Wesentliche, geistige Weite in seinem umfassenden Verständnis der Gedankenwelt des frühen Christentums und aufrechte römische Gesinnung in sich vereint, ein Ideal für jeden Gelehrten auf dem eigenen „Weg zur Höhe“, unbeirrbar durch die Niederungen der postmodernen Sümpfe. Dankbar für die Gelegenheit, nach vielen Jahren westsemitischer Epigraphik, Grammatik und Linguistik nun über die aramäische Lexikographie und Begriffsgeschichte einen Bogen zurück zu schlagen, trage ich hiermit einige *nugae* zur Fruchtbarkeit der *Chrêsis* für mein eigenes Fach bei.

Dabei bietet sich eine Fallstudie aus dem Bereich des Aramäischen fast von selbst an. Als Muttersprache Jesu – die semitischen Wörter im griechischen Neuen Testament sind, sofern ihr Ursprung eindeutig zu erkennen ist, alle aramäisch¹ – gehört es schließlich in der Gestalt eines palästinischen Dialektes zum Wurzelgrund des Frühchristentums, die aramäische Schriftsprache Edessas wurde im Klassisch-Syrischen zur *κοινή* des Christlichen Orients und mit ganzen Passagen vor allem der Bücher *Esra* und *Daniel* ist es Teil des alttesta-

¹ Als Übersicht immer noch sehr nützlich ist Kautzsch (1884) 8–12; für Einzelfragen und die weitere Diskussion siehe Emerton (1967); Morag (1972); Beyer (1984) I 123–124 und 130; Williams (2004); Fitzmyer (2007) und Schelbert (2011). Manche dieser Wörter werden mit ἑβραϊστί eingeleitet (Joh. 5, 2; 19, 13. 17), was aber hier nicht im engeren Sinne „auf Hebräisch“ bedeutet, sondern eher allgemein „in der einheimischen/jüdischen Sprache“. Das aus der Matthäuspasion weithin bekannte hebräische Zitat von Ps. 22, 2 in Jesu letztem Ausruf am Kreuz (Mt. 27, 46) findet sich so nicht im griechischen Urtext, sondern wurde erst von Luther anstelle des aramäischen Wortlautes eingeführt, möglicherweise beeinflusst durch Erasmus von Rotterdam.

mentlichen Kanons geworden.² Für die *Chrêsis* liefert vornehmlich das Biblisch-Aramäische geeignete Beispiele, denn gerade hier kann die Adaption einer reich bezeugten altorientalischen Literatur- und Verwaltungstradition ähnlich genau beobachtet werden wie die Begriffsbildung des Christentums in seinem griechisch-römischen Kontext. Das liegt an den spezifischen Bedingungen, unter denen im hellenistisch-römischen Palästina eine religiöse „Nationalliteratur“ in aramäischer Sprache – und so auch in Auseinandersetzung mit der aramäischen „Weltliteratur“ – entstanden ist.³ Überdies galt Daniel selber der christlichen Antike als Vorbild der *Chrêsis*, weil er sich die Wissenschaft am babylonischen Hof verwandelnd aneignete und in den Dienst der göttlichen Wahrheit stellte.⁴ Eine begriffs- und motivgeschichtliche Analyse zeigt, daß damit eine zentrale Aussage des *Danielbuchs* tatsächlich richtig erkannt ist.

Charakteristische Schreibungen und bestimmte grammatische Formen zeugen trotz der komplizierten Redaktionsgeschichte *Estras* und *Daniels* auch in der Endfassung noch davon, daß ihre aramäischen Teile (Esr. 4, 8–6, 18; 7, 12–26; Dan. 2, 4b–7, 28), das eigentliche „Biblisch-Aramäische“, der sogenannten reichsaramäischen Schrifttradition entstammen, also auf die aramäische Amtssprache zurückgehen, der die achämenidische Kanzlei offenbar im Zuge einer größeren bürokratischen Reform unter Dareios I. und seinem Nachfolger Xerxes ihr typisches Gepräge verliehen hat.⁵ Die beiden kurzen aramäischen Einsprengsel in Gen. 31, 47 und Jer. 10, 11 – einmal der Name des Ortes, an dem Jakob und Laban ihren Streit beigelegt und die Grenzen ihrer jeweiligen Einfluß- und Sprachgebiete bestimmt haben,⁶ zum anderen die an die ganze Welt gerichtete Mahnung, keine vergänglichen Götzen zu verehren – sind dagegen sprachgeschichtlich nicht sicher zu verorten. Sie könnten, obwohl sie in der historisch-kritischen Exegese oft als späte Zusätze betrachtet werden, sogar vorachämenidisch sein. Auch sie spiegeln im Kontext jedenfalls den „internationalen“ Charakter des Aramäischen, was die Vermutung stützt, daß der Sprachwechsel an beiden Stellen bewußt war. Besonders durch seine orthographischen Konventionen ist jedenfalls das achämenidische Reichsaramäisch von den anderen älteren Formen des Aramäischen so klar zu unterscheiden wie die

² Der übergreifende sprach- und kulturgeschichtliche Rahmen wird skizziert in Gzella (2015).

³ Dazu vgl. Gzella (2017b).

⁴ Dazu Gnilka (2012) 98–99, vgl. 159–160.

⁵ Die Diskussion ist knapp zusammengefaßt in Gzella (2015) 205–208.

⁶ Im Unterschied zu modernen Verdeutschungen übersetzen sowohl die Septuaginta als auch die Vulgata beide Namen, also das hebräische *Galed* und seine aramäische Entsprechung *Jegar Sahadutha*, in die Zielsprache, allerdings jeweils mit leichter Variation.

britische von der nordamerikanischen Schreibung des Englischen mit beispielsweise *honour* statt *honor*.⁷

Nachdem die Perser im Jahre 539 vor Christus von den Babyloniern die Macht übernommen hatten, wurde mit der Einverleibung des zuvor babylonischen Palästina in das achämenidische Reich, wie in den übrigen Provinzen zwischen zumindest Ägypten (für Libyen fehlen bislang Belege) und Baktrien auch, genau diese aramäische Amtssprache überall eingeführt. Sie beherrschte sodann Provinzverwaltung, Wirtschaft und Recht, wurde für Gedenkschriften örtlicher Eliten gebraucht, in Teilen des Reiches zudem für persönlichen Schriftverkehr über alltägliche Dinge und für die Produktion literarischer Werke, die mit ihrer Interpretationsoffenheit und ihrer stilistischen Vorbildlichkeit die pragmatischen Zwecke der Gebrauchstexte übersteigen. Archive aus Südpalästina dokumentieren den raschen Sprachwechsel vom Hebräischen zum Aramäischen wenigstens für administrative Zwecke mit dem Übergang vom sechsten zum fünften Jahrhundert vor Christus; bis ins zweite vorchristliche Jahrhundert hielt sich das achämenidische Reichsaramäisch als Amtssprache in Samarien im Norden wie in Judäa im Süden. Während dieser Zeit wurden offenbar Generationen von Schreibern, die der örtlichen Bevölkerung entstammten, in den ursprünglich fest normierten, sich nur langsam auflösenden sprachlichen Gepflogenheiten und Dokumentgattungen der persischen Kanzlei ausgebildet.⁸ Das ermöglichte zugleich den Austausch von Rechts- und Verwaltungspraktiken, literarischen Stoffen und möglicherweise sogar Wissenschaftstraditionen im gesamten Herrschaftsgebiet. Das weite Netz aramäischer Schreiberkultur blieb noch im römischen Nahen Osten bis zur Ausbreitung des Islam erhalten.

Auf dieser Grundlage hat sich im Laufe der Zeit auch in Palästina eine über Jahrhunderte lebendige aramäische Literaturtradition neben der älteren, mindestens auf die judäische Monarchie des siebten und sechsten Jahrhunderts zurückgehenden hebräischen entwickelt. Vermutlich wurde sie von schriftgelehrten Kanzleibeamten geprägt, die sich in den Kreisen der örtlichen Priesterschaft wie der achämenidischen Provinzverwaltung gleichermaßen sicher bewegen konnten und in der Figur Esras des Schreibers eine idealtypische Ausgestaltung erhalten haben. Dem Jubilar wird das vertraut sein, war doch auch Prudentius Jurist und hoher kaiserlicher Beamter. Die örtliche aramäische Literaturtradition war so fest im Schreiberwesen verankert, daß sie den Fall des Achämenidenreiches durch Alexander den Großen und das Entstehen der Diadochenreiche

⁷ Dazu siehe jetzt ausführlich Gzella (2017c) 128–158.

⁸ Zum sprachgeschichtlichen Hintergrund des Aramäischen in Palästina vgl. Gzella (2017a) 231–264.

überlebte. Sie ist zuerst sicher feststellbar in den aramäischen Teilen *Estras* und *Daniels*, deren ältester Kern wohl auf das vierte oder dritte Jahrhundert vor Christus zurückgeht, dann in den teils nur wenig jüngeren aramäischen theologischen Schriften aus Qumran und bis in die frühe nachchristliche Zeit in verschiedenen Privaturkunden von anderen Fundstellen rund ums Tote Meer. In dieser Literaturtradition entfaltete sich der weite Gebrauch des Aramäischen: für Hofnovellen, die zugleich Möglichkeiten und Gefahren einer religiösen Minderheit in einem fremden Umfeld zum Thema haben; für apokalyptische Visionen, die den Gang der Weltgeschichte auf das Gottesreich als ihr unausweichliches Ende hindeuten; und für Verträge unterschiedlicher Art, die den hohen Stand der damaligen Rechtskultur dokumentieren. Gerade die aramäischen Teile *Daniels* enthalten einige der bekanntesten biblischen Erzählungen, wie das Traumgesicht vom „Koloß auf tönernen Füßen“, die Geschichte von den Jünglingen im Feuerofen, das Bild vom Weltenbaum, Belschazars Gastmahl mit dem Menetekel, Daniel in der Löwengrube und die Endzeitvision vom „Menschensohn“ (auf sie spielt der gleichlautende Christustitel an); sie alle haben in der Rezeption in bildender Kunst, Literatur und Musik eine unerschöpfliche Fülle von neuen Deutungen erfahren. Die frühchristliche Kunst fand hier eingängige Bilder für die Rettung vom Tod, und bereits in Qumran war *Daniel* ausweislich der vielen Handschriften eines der beliebtesten Bücher.

Vor allem die Terminologie der Rechtsurkunden, aber auch Themen der höfischen Erzählungen, die das Vorbild des weisen und loyalen Schreibers zur Nachahmung empfehlen, sind vorgeprägt in den älteren Stufen des Aramäischen auf seinem Weg von der Verwaltungssprache kleiner Fürstentümer im Syrien des neunten und achten Jahrhunderts vor Christus über seine Verstetigung in Bürokratie und Diplomatie unter assyrischer und babylonischer Herrschaft im siebten und sechsten Jahrhundert bis hin zur seinem maximalen Ausbau als Weltsprache im Achämenidenreich im fünften und vierten Jahrhundert. In dieser Zeit entstanden feste Dokumentformen, eine nuancierte Begrifflichkeit mit reicher Synonymik und ein umfangreiches Reservoir literarischer Motive.

Als Folge ihrer Verwurzelung in gelehrten Schreiberkreisen trägt die aramäische Literatur Palästinas dieses Erbe weiter: das Aramäische diente deshalb als Sprache der großköniglichen Edikte und Schreiben im *Esrabuch* sowie des höfischen Milieus, in dem die Danielerzählungen spielen, während das Hebräische weiterhin verwendet wurde für das religiöse Gesetz, die nationale Geschichtsschreibung und die Prophetie. Daher wurde auch die übergreifende Erzählung der Ereignisse in *Estra-Nehemia*, in die eine Korrespondenz mit der persischen Regierung über den Neubau des Jerusalemer Tempels eingebettet ist, größtenteils auf Hebräisch abgefaßt, ebenso wie die auf das Gottesvolk zentrierte Ge-

schichtsdeutung in den Visionen Daniels. Dort freilich mit einer leichten Asymmetrie: Das erste Kapitel ist zwar eine – möglicherweise aus dem Aramäischen übersetzte – Hofgeschichte, die dem Buch einen hebräischen Rahmen verleiht und es damit als Traditionsliteratur aufwertet; Kapitel sieben ist eine aramäische Vision, aber motivisch stark dem Traum in der Hofgeschichte aus Kapitel zwei nachgebildet.⁹ Beide Sprachen hatten also größtenteils ihr je eigenes Gebrauchsspektrum mit unterschiedlich ausgeprägter technischer Begrifflichkeit und waren dadurch entsprechend konnotiert, ähnlich wie beispielsweise der ionische Dialekt des Griechischen für Wissenschaft oder der dorische für Chorlyrik. Das Griechische diente zunächst als Ausdrucksmittel der hellenisierten Oberschicht (wohl vornehmlich – wenn auch nicht ausschließlich – in städtischen Milieus) und des Diasporajudentums sowie seit dem Regierungsantritt Herodes des Großen im Jahr 37 vor Christus der öffentlichen Verwaltung. Doch blieb das Aramäische für die lokale Rechtspraxis bis ins zweite Jahrhundert nach Christus gebräuchlich; seine genaue geographische, soziale und funktionale Verbreitung unter der Bevölkerung Palästinas ist noch nicht hinreichend geklärt.¹⁰

Liest man nun die aramäische religiöse Literatur aus Bibel und Qumran vor diesem Hintergrund, ergeben sich weitreichende Einblicke in die Begriffsgeschichte. Viele religiöse Termini im *Danielbuch* sind nämlich aus einer theologischen Umdeutung verwaltungstechnischen Vokabulars hervorgegangen. Eine auffallend hohe Dichte weisen dabei die im überlieferten aramäischen Text auch durch die Stichwörter verbundenen Kapitel vier und fünf auf, die aus literarkritischen Gründen wohl zur ältesten Schicht *Daniels* gehören. Die unrevidierte Septuaginta bezeugt nämlich für *Daniel* 4–6 eine eigene Texttradition; da beide Texttypen sich aber wohl erst im Laufe der Zeit entwickelten, setzt man hierfür übereinstimmend ein früheres Datum etwa im späten vierten oder dritten Jahrhundert vor Christus an als für den Rest.¹¹

Es geht dabei hauptsächlich um die folgenden Begriffe: *pitgam* „Edikt“ (ein altpersisches Lehnwort und damit eindeutig aus der achämenidischen Bürokratie übernommen), *gzīrā* „Urteil“ und *mēmar* „Beschuß“ für das Gottesurteil, mit dem der hochmütige König Nebukadnezar in einem Traum auf sein richtiges

⁹ Das Wichtigste aus der sehr umfangreichen Literatur zur Zweisprachigkeit *Daniels* findet sich in Portier-Young (2010). Zum Problem der Echtheit der achämenidischen Briefe und Edikte in *Esra* siehe jetzt Becker (2015), insbesondere 613–624.

¹⁰ Siehe für den aktuellen Forschungsstand Gzella (2015) 221–230 und 290–296.

¹¹ Die Einleitungsfragen behandeln knapp und übersichtlich etwa Albertz (1992) 591–676 und Collins (1993) 24–36; vgl. jetzt auch Schlenke (2016).

Maß zurechtgestutzt wird (Dan. 4, 14. 21); *šallit* „verfügungsberechtigt“ (in Vertragsklauseln zur Klärung von Besitz- und Nutzungsverhältnissen gang und gäbe, verwandt mit „Sultan“) für die Souveränität Gottes (4, 14); *prq* „loskaufen“ (auch in einer aramäischen Pfändungsurkunde belegt) in der Mahnung an den König, seinen Hochmut durch gute Werke zu sühnen (4, 24); und die geprägte Verbindung von *ktb* „schreiben, Schrift“ mit *yad* „Hand“ für „Unterschrift“, die der Flammenbotschaft an der Wand, mit der dem frevelnden König Belschazar der eigene Untergang verkündigt wird, unmittelbar den Charakter eines durch Gott selbst bestätigten Urteils verleiht (5, 5), noch bevor irgendjemand ihren Inhalt lesen konnte.¹²

An diesen wohl spätestens in frühhellenistischer Zeit durch jüdische Kanzleibeamte geprägten Sprachgebrauch schließen sich die späteren Kapitel zwei, drei und sieben *Daniels* sowie mehrere exegetische und apokalyptische Schriften, die sich unter den aramäischen Fragmenten aus Qumran erhalten haben, nahtlos an.¹³ Darunter sind neben Apokalypsen ebenfalls sogenannte „Diaspora-Novellen“, die Ereignisse am fremdländischen Hof erzählen. Wie schon zuvor steht auch hier *pitgam* „Edikt“ für ein Gottesurteil (4Q242 1–3, 2, das „Gebet Nabonids“, das demselben Themenkreis entstammt wie die Vision vom Weltenbaum in *Daniel* 4) und *šallit* „verfügungsberechtigt“ für die göttliche Allmacht (1QGenAp 20, 13; 4Q542 1 i 2–3; 4Q550 7+7a, 1; 4Q552 1 ii 6); dazu jetzt *dāt* „Staatsgesetz“ für das religiöse Recht (1QGenAp 6, 8; ähnlich bereits schon in Esr. 7, 26, während *Daniel* das Wort nur im staatsrechtlichen Sinne kennt); *dīn* „Prozeß“ für das Jüngste Gericht (Dan. 7, 10. 26; ebenso möglicherweise 4Q205 1 ix 2 = 1 Hen. 22, 14, wo der Konsonantentext aber auch die Lesung *dayyān* „Richter“ erlaubt) sowie das zugehörige Verb *dīn* „richten“ für das Motiv vom Gerichtsverfahren, das der gute und der böse Engel um die Seele eines Sterbenden führen (4Q544 1, 10; ähnlich auch Jud. 9).¹⁴

In diesem Zeitraum, wohl etwa zwischen dem frühen dritten und dem ersten Jahrhundert vor Christus, hat sich in Palästina unter dem Einfluß einer Destandardisierung der einst gemeinsamen aramäischen Schriftsprache aus dem achämenidischen Reichsaramäisch die örtliche Literatursprache weiter entfaltet und unter hasmonäischer Herrschaft verstetigt. Aber sie setzt die ältere Traditi-

¹² Belege aus dokumentarischen Texten und Diskussion in Gzella (2016a); (2016b) und (2016c); Lipiński (2016) sowie Gianto (2016a) und (2016b).

¹³ Die Sigla der Schriften aus Qumran folgen der offiziellen Ausgabe *Discoveries in the Judaean Desert*, Oxford 1955–2010, die aramäischen Texte sind aber in Original und Übersetzung auch gut zugänglich in Beyer (1984–2004; siehe Band 2, S. 72, für einen Vergleich der offiziellen Nummern mit Beyers eigenen Abkürzungen).

¹⁴ Für eine weitere Diskussion siehe Gzella (2011) und (2016d).

on nicht nur in Schreibung, Grammatik und Idiomatik, sondern, wie dieser Befund zeigt, auch in einschlägig geprägtem Vokabular bruchlos fort. Freilich zeichnet sich in den jüngeren Schichten *Daniels* eine stärkere Verbindung des Offenbarungswissens mit religiöser Praxis wie Beten (Dan. 2, 18; 9, 3) und Fasten (Dan. 1, 8; 9, 3; 10, 3) ab. Gleichwohl bildet die babylonische Wissenschaft keinen völligen Gegensatz zur geistgeschenkten Einsicht in die göttlichen Geheimnisse – die Gegner Daniels und seiner Freunde sind durchaus nicht die anderen Hofastrologen, sondern regelmäßig die intriganten Funktionäre –, vielmehr wird sie erst durch diese vollendet. Das prädestiniert Daniel zum noch im Frühchristentum nachwirkenden Vorbild des „rechten Gebrauchs“.

Mit Hilfe der *Chrêsis* als hermeneutischem Prinzip wird nun deutlich, daß es sich dabei um mehr handelt als die bloße Aneignung einer bestehenden, in der Schreiberkultur verankerten und darum naheliegenden juridischen und administrativen Fachsprache. Erst in ihrer theologischen Verwendung werden diese Begriffe ihrem wahren Sinn zugeführt. Das beherrschende Thema des *Danielbuches*, aber auch der Apokalyptik aus Qumran und der Predigt Jesu vom Gottesreich, ist ja das unvergleichliche Verhältnis von irdischer und göttlicher Herrschaft; das Königtum Gottes übertrifft jedes Weltreich, so weit die Hand des Großkönigs auch reichen mag (es ist namentlich die Erfahrung des Achämenidenreiches mit seiner ungeahnten Effizienz und Kontrolle, die den biblischen Vorstellungen vom Weltreich zugrundeliegt), und verweist es in seine Grenzen. So wird Gott in den hymnischen Passagen *Daniels*, mit denen der Heide Nebukadnezar sich zum wahren Herrscher bekennt, *mǣlæk šm̄ayyā* „König des Himmels“ (Dan. 4, 34) und *mārē malkin* „Herr der Könige“ (2, 47; in einem aramäischen Staatsbrief aus babylonischer Zeit für den Pharao gebraucht) genannt.¹⁵ Die Schriften aus Qumran greifen diese Tradition auf und bebildern damit den unmittelbaren Hintergrund der neutestamentlichen Rede von der βασιλεία Gottes. Den darauf aufruhenden Leitgedanken vom universalen Königtum Christi in der frühchristlichen Dichtung hat der Jubilar selber gebührend herausgestellt.¹⁶

Bei Grundbegriffen wie „König“, „Herr“, „Richter“ und „Gericht“ sowie „verfügungsberechtigt“ konnte sich der theologische Sinn der Gottesherrschaft als Vollendung allen Königtums schließlich auch in griechischer und lateinischer Gestalt weiter entwickeln. Sie wurden von den alten Übersetzern des *Danielbuches*, wenig überraschend, mit βασιλεύς und *rex* (Dan 4, 34), mit κύριος und *dominus* (2, 47), mit κρίσις (7, 26, Septuaginta) oder κριτήριον (Theodotion) und *iudicium* sowie mit ἐξουσίαν ἔχειν (4, 14, Septuaginta) und *dominari* wieder-

¹⁵ Dazu ausführlich Koch (2005) 214–223 und 438–442 sowie Gzella (2016e) 425–426.

¹⁶ Vgl. Gnlika (2007) 444–445 (mit Verweis auf unter anderem Dan. 2, 47).

gegeben.¹⁷ In anderen Fällen verblasen die technischen Konnotationen jedoch zum Teil: in Dan 4, 14 ist Theodotians σύγκριμα für *gzrā* „Urteil“ ein eher entlegenes Wort (es wird allerdings auch in 1 Makk. 1, 57 für ein königliches Edikt gebraucht), λόγος für *pitgam* „Edikt“ recht allgemein und ῥῆμα für *mēmar* „Beschluß“ ganz wörtlich, denn das aramäische Nomen ist abgeleitet von der Verbalwurzel *ʾmr* „sagen“.

Ein gutes Gespür für juristische Nuancen beweist allerdings Hieronymus, selber Autor eines bis in die Reformationszeit maßgeblichen und vielgelesenen Kommentars zum *Danielbuch*, der die drei Lexeme für das Gottesurteil in der Vulgata sehr passend mit *sententia*, *decretum* und *sermo* übersetzt hat, dazu *šʾēlā* „Forderung“ im selben Vers (das im älteren Aramäisch nur hier begegnet und damit nicht sicher als Verwaltungsbegriff erwiesen werden kann; die zugrundeliegende Verbalwurzel *šʾl* ist sehr gängig und bedeutet einfach „fragen“) mit *petitio*, das ähnliche rechtliche Obertöne hat wie Theodotians ἐπερώτημα.¹⁸ Ebenso gebraucht Hieronymus mit *redimere* für *prq* „loskaufen“ in 4, 24 ein Verb, das im christlich-lateinischen Sprachgebrauch fest mit dem Sühneopfer Christi verbunden ist, durchaus vergleichbar mit λυτροῦν in der Septuaginta und Theodotion.¹⁹ Die Rezeption dieser Stellen in der frühchristlichen griechischen, lateinischen und auch syrischen Literatur wäre ein Thema für sich;²⁰ einige Begriffe haben jedenfalls ihre verwaltungstechnischen Nuancen noch in der jeweiligen Zielsprache bewahrt.

Nun beschränkt sich das Verhältnis des *Danielbuches* zum etablierten aramäischen Sprachgebrauch aber nicht auf eine theologische Nutzung achämenidischer Verwaltungsterminologie und die Applikation geprägter Begriffe auf das wahre Königtum Gottes, die im Modell der *Chrēsis* dem „missionarischen“ und dem „theozentrischen“ Zweck entspricht. Auch werden feste Topoi altorientalischer Königstypologie entkräftet, was mit dem „polemischen“ Zweck verbunden werden kann.²¹ Es wurde bereits festgestellt, daß der Traum Nebukadnezars in *Daniel 4* das alte Motiv vom Weltenbaum aufgreift: der Baum, in

¹⁷ Die Traditionsgeschichte der Titel „Vater“, „Herr“, „Herrscher“, „König“, „Schöpfer“, „Lebendigmacher“, „Einziger“ und „Höchster“ ist ausführlich dargestellt von Zimmermann (2007); vgl. auch Lampe (1948). Den rechtssprachlichen Terminus ἐξουσία behandelt Bieler (1937) 184–186.

¹⁸ Die juristische Verwendung dieser Begriffe belegt etwa der Index von Mommsen (1871–1888). Zu *decretum* vgl. Fridh (1956) 80–82, zu *sententia* Morillon (1974) 387–400.

¹⁹ Siehe dazu die Belege in *Oxford Latin Dictionary* (S. 1591) und Lampe (1961) 815–816.

²⁰ Einen ersten Überblick über verschiedene antike *Daniel*kommentare verschaffen kann man sich durch die verschiedenen Beiträge in Bracht – du Toit (2007).

²¹ Die drei unterschiedlichen Zwecke sind systematisch zusammengestellt in Gnlika (2012) 26.

dessen Schatten sämtliche Lebewesen Schutz und Nahrung finden, symbolisiert die königliche Herrschaft, unter der alles gedeiht. Jedoch wird ausgerechnet dieser Baum als Folge der Sünde des Königs durch die unermeßlich viel größere Macht Gottes beschnitten und der König erst nach Jahren der Buße in einem läuternden, auf die reine Grundversorgung reduzierten Dasein wieder rehabilitiert.²² Indes haben Ausleger des *Danielbuches* bislang noch nicht gebührend berücksichtigt, daß auch der Traum Nebukadnezars vom „Koloß auf tönernen Füßen“ in *Daniel 2* bestimmte Züge des königlichen Selbstverständnisses aufgreift und diese entwertend mit der göttlichen Allmacht gegenüberstellt. Hier zeigt sich eine weitere Facette des Umgangs mit dem kulturellen Erbe Syrien-Palästinas.

Der Inhalt des Traums ist deutlich. Der König schaut in einem Nachtgesicht ein großes, furchterregendes Standbild mit einem Haupt aus reinem Gold, Brust und Armen aus Silber, Bauch und Lenden aus Erz, Schenkeln aus Eisen und Füßen aus einer Mischung von Eisen und Ton. Plötzlich löst sich ohne menschliches Zutun ein Stein, schlägt an die schwachen Füße aus Materialien, die sich nicht miteinander verbinden, bringt die Statue damit zum Einsturz, zermalmt sie wie Spreu auf sommerlichen Tennen und wächst selbst zu einem welterfüllenden Berg (Dan. 2, 31–35). In seiner anschließenden Deutung bezieht Daniel die Vision auf eine Reihe aufeinanderfolgender Reiche, an deren Ende das ewige himmlische Königreich steht (2, 37–45). Meist nimmt man an, daß mit den Weltreichen ursprünglich die Assyrer oder Babylonier, die Meder, die Perser und Alexander oder die Diadochen gemeint waren.²³ In den späteren Deutungen aus Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit wurden sodann verschiedene andere Identifikationen vorgeschlagen und meist auf die Umstände der jeweils eigenen Zeit bezogen. Die moderne traditionsgeschichtliche Untersuchung hat sich dagegen vor allem auf Übereinstimmungen der Abfolge von verschiedenen Metallen mit abnehmender Wertigkeit mit dem aus der klassischen Antike seit Hesiods *Werken und Tagen* gut bekannten Mythos von den vier Weltaltern konzentriert, der in der Gestalt des ersten Buches von Ovids *Metamorphosen* zum allgemeinen Bildungsgut geworden ist.²⁴ Gleichwohl bleiben die Vermittlungswege dunkel.

Näher als solche weit ausgreifenden Kulturvergleiche liegen die zumindest impliziten Verbindungen der Vision zu den Statuen, auf denen syrische Fürsten

²² Vgl. zur Motivgeschichte Metzger (1991) und Henze (1999).

²³ Siehe zum Beispiel Collins (1993) 166–170.

²⁴ Dazu vgl. allgemein Gatz (1967), für *Daniel* im besonderen Koch (2005) 126–138, der, wie auch sonst öfter, einen iranischen Ursprung annimmt. Das bleibt allerdings rein hypothetisch.

des neunten und achten Jahrhunderts vor Christus nebst dem eigenen Bildnis regelmäßig aramäische Gedenk- und Weiheinschriften anbringen ließen, um das Gedenken an ihre Feldzüge und Bauprogramme für alle Zeit zu bewahren. Ausgrabungen haben entsprechende Denkmäler aus Gosan in Ostsyrien, Afis nahe Aleppo in Zentralsyrien sowie Sam'al in Nordsyrien ans Licht gefördert.²⁵ Vielleicht konnten einige solcher Darstellungen als Zeugen der Vergangenheit sogar von den palästinischen Schreibern der achämenidischen und hellenistischen Zeit betrachtet werden.²⁶ Daß aber wenigstens eine Erinnerung an diesen Brauch sich auch später noch erhalten hat, zeigt die blühende aramäische Memorialepigraphik der römischen Zeit, die, wie vor allem in den Inschriften aus Palmyra, nicht nur an den allgemeinen Aufbau der alten Königsinschriften, sondern sogar an einzelne Formulierungen anknüpft.²⁷

Im Traum von *Daniel* 2 wird das Bild einer solchen Königsstatue einerseits ins Riesenhafte gesteigert, andererseits durch die vergleichsweise präzise anatomische Beschreibung der einzelnen Körperteile doch in ihrer Menschenähnlichkeit akzentuiert – das dort verwendete aramäische Wort *šlēm* (2, 31–32; 34–35) meint ja auch stets eine plastische Darstellung, kein abstraktes Symbol.²⁸ Dagegen bleibt der Stein, der für das Gottesreich steht, unbildlich; es wird sogar ausdrücklich jeder menschlicher Einfluß auf sein Erscheinen ausgeschlossen (2, 34: „ein Stein löste sich, nicht durch Hände“),²⁹ und ein Brocken, der zu einem so großen Berg heranwächst, daß er die ganze Welt füllt (2, 35), ist überhaupt nicht mehr vorstellbar. Hier scheint zugleich der Kontrast zwischen den dinglichen Götzenbildern und dem transzendenten allmächtigen Gott auf,³⁰ der seit der exilischen Zeit in den hebräischen Propheten, aber auch im *Danielbuch*, vor allem im dritten und im fünften Kapitel, immer wieder prominent hervortritt. Feste Begriffe und Topoi werden hier wirkungsvoll in ihr Gegenteil verkehrt.

25 Für einen Überblick mit weiteren Literaturangaben vgl. Gzella (2015) 53–103, sowie die knappe populärwissenschaftliche Zusammenfassung Gzella (2016g).

26 Das legen zumindest die auch im Altertum noch sichtbaren Überbleibsel früherer Zeiten nahe; vgl. Kennedy (1999) 102.

27 Vgl. Gzella (2005).

28 Die relevanten Belege mit Deutung finden sich in Gzella (2016f).

29 Im Aramäischen wird der lose Stein, in der biblischen Vokalisierung *'æbæn*, wie hier, begrifflich deutlich unterschieden vom Berg, *tūr*, in Vers 35 und vom natürlich gewachsenen Felsen, *kēp*, wie im sprechenden Beinamen Kephas für Petrus als dem festen Baugrund der Kirche (vgl. Mt. 16, 18; Joh. 1, 42). Die entsprechende Verbalform ist hier am besten medial „löste sich“, „brach ab“ zu verstehen.

30 Eine neue Studie zu dieser bekannten „Götzenpolemik“ in der Prophetie ist z.B. Middlemas (2014). Zu *Daniel* 3 siehe Koch (2005) 284–295.

Ein weiterer grundlegender Aspekt der traditionellen Königsideologie, den die Vision vom Koloß verneint, ist die ewigwährende *memoria*. Während die alten aramäischen Statueninschriften die Taten der jeweiligen Fürsten für alle Zukunft verkünden und jeden, der den Namen des Stifters tilgen oder sogar die Stele vernichten will, mit ausführlichen Flüchen belegen,³¹ wird hier jedes Gedenken an das zermalmte Standbild ausgelöscht: seine Überreste verwehten im Wind und „hatten nirgendwo einen Ort mehr“ (2, 35). Auch die Tenne ist als Ort der göttlichen Offenbarung und des Gerichts entsprechend konnotiert.³² Die eigentliche Bedeutung dieses Bildes für die Relativierung weltlicher königlicher Macht als Grundthema des *Danielbuches* offenbart sich also nicht durch die letztlich spekulative Suche nach mythologischen Parallelen, wie in allen gängigen modernen Kommentaren, sondern erst im Vergleich mit der unmittelbaren aramäischen Sprach- und Bildwelt, aus der es hervorgegangen ist und von der es sich zugleich ausdrücklich absetzt.

Sowohl in ihrer Adaption einer festen Begrifflichkeit als auch in der Umdeutung einschlägig konnotierter Bilder und Motive ohne Rückbindung an spezifische Termini zeigen die aramäischen Teile *Daniels* mithin einen bewußten Umgang mit der in den vorausgegangenen Jahrhunderten gewachsenen Rolle des Aramäischen für königliche Selbstdarstellung, Reichsverwaltung und Staats- sowie Privatrecht. Dadurch erhalten geprägte Wörter und Züge eine neue, konsequent auf die theologischen Leitgedanken des Buches ausgerichtete Bedeutung. In *Daniel* liegt also im eigentlichen Sinne ein „rechter Gebrauch“ bereits vorhandener sprachlicher Formen vor, der dann in den Gottes- und Christustiteln des Neuen Testaments und deren weiterer christlicher Rezeption seine unmittelbare Fortsetzung findet.

Bibliographie

- Albertz, Rainer (1992), *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*. Göttingen (= *Grundrisse zum Alten Testament* 8/1).
- Becker, Uwe (2015), Die Perser im Esra- und Nehemiabuch, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 127, 607–627.
- Beyer, Klaus (1984–2004), *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, 3 Bände, Göttingen.
- Bieler, Ludwig (1937), δύναμις und ἐξουσία, in: *Wiener Studien* 55, 182–190.
- Bracht, Katharina – du Toit, David S. (Hrsg., 2007), *Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam. Studien zur Kommentierung des Danielbuches in Litera-*

³¹ Dazu umfassend Green (2010).

³² Die relevante Literatur findet sich in Tobolowsky (2016), allerdings ohne Verweise auf *Daniel*.

- tur und Kunst*. Berlin-New York (= Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 371).
- Collins, John J. (1993), *Daniel*. Minneapolis.
- Emerton, John A. (1967), Maranatha and Ephphatha, in: *Journal of Theological Studies* 18, 427–431.
- Fitzmyer, Joseph A. (2007), The Meaning of the Aramaic Noun כפא/כפא in the First Century and its Significance for the Interpretation of Gospel Passages, in: José Enrique Anguilar Chui – Franco Manzi – Filippo Urso (Hrsg.), „Il Verbo di Dio è vivo“. *Studi sul Nuovo Testamento in onore del cardinale Albert Vanhoye, S.I.* Rom, 35–43.
- Fridh, Åke J. (1956), *Terminologie et formules dans les Variae de Cassiodore. Études sur le développement du style administratif aux derniers siècles de l'antiquité*. Stockholm (= *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia* 2).
- Gatz, Bodo (1967), Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen. Hildesheim.
- Gianto, Agustinus (2016a), *ml*, in: Holger Gzella (Hrsg.), *Aramäisches Wörterbuch*. Stuttgart, 429–434.
- Gianto, Agustinus (2016a), *šlṭ*, in: Holger Gzella (Hrsg.), *Aramäisches Wörterbuch*. Stuttgart, 758–762.
- Gnilka, Christian (2007), Unechte Strophen im Prudentiustext. *Prud. cath.* 12, [205/08] und *perist.* 2, [17/20], in: Christian Gnilka, *Philologische Streifzüge durch die römische Dichtung*, Basel, 441–458.
- Gnilka, Christian (2012), *XPḤΣΙΣ. Chrēsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur, Band 1: Der Begriff des rechten Gebrauchs*, 2. erweiterte Auflage. Basel (= *XPḤΣΙΣ. CHRĒSIS. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur* 1).
- Green, Douglas J. (2010), „I Undertook Great Works.“ *The Ideology of Domestic Achievements in West Semitic Royal Inscriptions*. Tübingen (= *Forschungen zum Alten Testament*, 2. Reihe 41).
- Gzella, Holger (2005), Die Palmyrener in der griechisch-römischen Welt. Kulturelle Begegnung im Spiegel des Sprachkontaktes, in: *Klio* 87, 445–458.
- Gzella, Holger (2011), *dyn*, in: Heinz-Josef Fabry – Ulrich Dahmen (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten*, Band 1. Stuttgart, 674–680.
- Gzella, Holger (2015), *A Cultural History of Aramaic. From the Beginnings to the Advent of Islam*. Leiden (= *Handbook of Oriental Studies*. Section 1: The Near and Middle East 111).
- Gzella, Holger (2016a), *ptgm*, in: Holger Gzella (Hrsg.), *Aramäisches Wörterbuch*. Stuttgart, 616–617.
- Gzella, Holger (2016b), *prq*, in: Holger Gzella (Hrsg.), *Aramäisches Wörterbuch*. Stuttgart, 607–608.
- Gzella, Holger (2016c), *jd*, in: Holger Gzella (Hrsg.), *Aramäisches Wörterbuch*. Stuttgart, 328–332.
- Gzella, Holger (2016d), *dt*, in: Holger Gzella (Hrsg.), *Aramäisches Wörterbuch*. Stuttgart, 219–220.
- Gzella, Holger (2016e), *mlk*, in: Holger Gzella (Hrsg.), *Aramäisches Wörterbuch*. Stuttgart, 421–428.
- Gzella, Holger (2016f), *šlm*, in: Holger Gzella (Hrsg.), *Aramäisches Wörterbuch*. Stuttgart, 635–638.
- Gzella, Holger (2016g), Die Wiege der ersten Weltsprache: Die altaramäische Sprache Syriens im 9. bis 8. Jh. v. Chr., in: *Antike Welt* 2/2016, 6–7.
- Gzella, Holger (2017a), Verbreitung, Entwicklung und Gebrauch aramäischer Dialekte in Palästina in der ersten Hälfte des 1. Jahrtausends v. Chr., in: Ulrich Hübner – Herbert Niehr (Hrsg.),

- Sprachen in Palästina im 2. und 1. Jahrtausend v. Chr. Kolloquium des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas, 02.–04.11.2012, Mainz. Wiesbaden, 231–264.*
- Gzella, Holger (2017b), Von der Kanzlei- zur Kultursprache. Die Anfänge der aramäischen Weltliteratur, in: *Theologische Quartalschrift* 197, 107–132.
- Gzella, Holger (2017c), *De eerste wereldtaal. De geschiedenis van het Aramees*. Amsterdam.
- Henze, Matthias (1999), *The Madness of King Nebuchadnezzar. The Ancient Near Eastern Origins and Early History of Interpretation of Daniel 4*. Leiden.
- Kautzsch, Emil (1884), *Grammatik des Biblisch-Aramäischen. Mit einer kritischen Erörterung der aramäischen Wörter im Neuen Testament*. Leipzig.
- Kennedy, David L. (1999), Greek, Roman, and Native Cultures in the Roman Near East, in: John H. Humphrey (Hrsg.), *The Roman and Byzantine Near East, Band 2: Some Recent Archaeological Research*. Portsmouth, 77–106.
- Koch, Klaus (2005), *Daniel 1–4*. Neukirchen (= *Biblischer Kommentar* 22, 1).
- Lampe, Geoffrey W.H. (1948), Some Notes on the Significance of βασιλεία τοῦ Θεοῦ, βασιλεία Χριστοῦ, in the Greek Fathers, in: *Journal of Theological Studies* 49, 58–73.
- Lampe, Geoffrey W.H. (1961), *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford.
- Lipiński, Edward (2016), *gxr*, in: Holger Gzella (Hrsg.), *Aramäisches Wörterbuch*. Stuttgart, 162–166.
- Metzger, Martin (1991), Zeder, Weinstock und Weltenbaum, in: Dwight R. Daniels – Uwe Gleßmer – Martin Rösel (Hrsg.), *Ernten, was man sät. Festschrift Klaus Koch*. Neukirchen-Vluyn, 197–229.
- Middlemas, Jill (2014), *The Divine Image: Prophetic Aniconic Rhetoric and Its Contribution to the Aniconism Debate*. Tübingen (= *Forschungen zum Alten Testament*, 2. Reihe 74).
- Mommsen, Theodor (1871–1888), *Römisches Staatsrecht*, 3 Bände in 5 Teilbänden. Leipzig.
- Morag, Shelomo (1972), ἐφραθά (Mark VII. 34): Certainly Hebrew, not Aramaic?, in: *Journal of Semitic Studies* 17, 198–202.
- Morillon, Paul (1974), *Sentire, sensus, sententia: recherche sur le vocabulaire de la vie intellectuelle affective et physiologique en latin*. Lille.
- Portier-Young, Anthea (2010), Languages of Identity and Obligation. Daniel as Bilingual Book, in: *Vetus Testamentum* 60, 1–18.
- Schelbert, Georg (2011), *ABBA Vater. Der literarische Befund vom Altaramäischen bis zu den späten Midrasch- und Haggada-Werken in Auseinandersetzung mit den Thesen von Joachim Jeremias*. Göttingen (= *Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments* 81).
- Schlenke, Barbara (2016), *Gottes Reich und Königs Macht. Komposition und Redaktion in Daniel 4–6*. Freiburg (= *Herders Biblische Studien* 76).
- Tobolowsky, Andrew (2016), Where Doom is Spoken: Threshing Floors as Places of Decision and Communication in Biblical Literature, in: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 16, 95–120.
- Williams, Peter J. (2004), The Linguistic Background to Jesus' Dereliction Cry (Matthew 27:46; Mark 15:34), in: Peter J. Williams – Andrew Clarke – Peter M. Head – David Instone-Brewer (Hrsg.), *The New Testament in Its First Century Setting. Essays on Context and Background in Honour of B.W. Winter on His 65th Birthday*. Grand Rapids, 1–12.
- Zimmermann, Christiane (2007), *Die Namen des Vaters. Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont*. Leiden (= *Ancient Judaism and Early Christianity* 69).