

Stefan Beyerle

Joseph und Daniel – Zwei „Väter“ am Hofe eines fremden Königs*

I

Alttestamentliche Verbindungslinien zu Dan 1 – 6

Es scheint einfacher, jene Texte des Tanach zu benennen, für die die Forschung bisher noch *keine* Verbindungen und Gemeinsamkeiten mit Dan 1 – 6 aufzeigen konnte. Anders gesagt gaben die sogenannten Legenden des Danielbuches bis dato zu sehr unterschiedlichen und sich gegenseitig mitunter widersprechenden Vergleichen innerhalb des Alten Testaments Anlaß. Die bisherigen Untersuchungen stützen sich dabei sowohl auf Motive und Traditionen, bis hin zu simplen Stichwortassoziationen, als auch auf Kriterien der Form bzw. Gattung. Betroffen sind neben der (vor allem späteren) Weisheit und Prophetie die Josephsgeschichte in Gen 37 – 50, der etwa Gerhard von Rad, dessen These dereinst einflußreich und heute in dieser Einseitigkeit weitgehend abgelehnt, selbst ein weisheitliches Gepräge abgewinnen wollte.¹ Weisheitlicher Einfluß wurde und wird auch für das Danielbuch (insbes. Dan 1 – 6) geltend gemacht. Und dies nicht nur durch jene Exegeten, die bei der inzwischen wohl eher abgeschlossenen Diskussion um einen weisheitlichen oder prophetischen Ursprung der Apokalyptik insgesamt ersterem zuneigen. Grundsätzlich zeigt sich dabei, daß Weisheit oder weisheitlicher Einfluß bei Daniel spezifische Modifika-

* Die folgenden Ausführungen gehen auf einen Vortrag zurück, der am 20. Juli 1999 innerhalb des Joseph-Symposiums während des *International Meeting of the Society of Biblical Literature* in Lahti (Finnland) gehalten wurde.

1 Vgl. G. von Rad, *Josephsgeschichte und ältere Chokma* (1953): *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. TB 8 (1971) 272–280 (vgl. auch H. Donner, *Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte*: SHAW 1976/2, 1976, 12f; H. Seebass, *Geschichtliche Zeit und theonome Tradition in der Joseph-Erzählung*, 1978, 117f). – Zwar wird man weisheitliche Prägung etwa im Blick auf Gen 45,5–8; 50,19–21 kaum leugnen können (vgl. H. Delkurt, *Ethische Einsichten in der alttestamentlichen Spruchweisheit*: BThSt 21, 1993, 154f; anders C. Westermann, *Genesis*. 3. Teilbd.: *Genesis 37 – 50*: BK I/3, 1982, 14f), doch stellt diese nur *einen* Aspekt der vielschichtigen und nuancenreichen Josephsgeschichte dar (vgl. den ausführlichen Überblick bei R. de Hoop, *Genesis 49 in Its Literary and Historical Context*: OTS 29, 1999, 366–450; zur Auseinandersetzung mit von Rad vgl. J.L. Crenshaw, *Method in Determining Wisdom Influence upon "Historical" Literature*: JBL 88, 1969, 129–142, bes. 135–137).

tionen gegenüber alttestamentlichen Traditionen des Sprüchebuches, des Buches Hiob oder des Predigers aufweist², wie insgesamt die außerkanonische Weisheit der Diaspora (vgl. Weish 1 – 5) oder die der Überlieferung der Qumraniten (vgl. 4QSapWork A) deutlichere Berührungen mit der Apokalyptik zeigt. Inhaltlich konkret werden jene Modifikationen gegenüber der älteren Weisheit, wo die Didaktik etwa des Sprüchebuches von der Mantik etwa des Danielbuches, die sich durch Zukunftsdeutung (u. a. in der Traumdeutung) auszeichnet, zu differenzieren ist.³ Im Kontext der Zukunfts- oder Wahrzeichendeutung kann weiterhin sogar eine spezifische Form der Schriftauslegung angesiedelt werden, die dann wiederum bei Joseph *und* bei Daniel identifiziert wird: die „mantologische Exegese“ der Traumdeutung, die vor allem Strukturparallelen zu den Nachtgesichten in Sach 1 – 6 zeigt.⁴

Trotz der hier nur sehr schematisch und unvollständig aufgereihten, doch zugleich stark divergierenden Verknüpfungsmöglichkeiten mit den Daniellegenden durchzieht der Vergleich von Dan 1 – 6 mit Gen 37 – 50 die Forschungsgeschichte wie ein roter Faden. Schon Martin Luther stellte 1530 in seiner „Vorrede über den Propheten Daniel“ den Protagonisten dem Jakobsohn gegenüber, um ihn sogleich über Joseph zu erheben:

„Summa, es ist unter allen Abrahams Kindern keiner so hoch in der Welt erhöht als Daniel. Es war Joseph wohl groß in Ägypten bei König Pharao; ebenso waren David und Salomo groß in Israel. Aber es sind alles geringe Könige und Herren gegen die Könige zu Babel und Persien, bei denen Daniel der oberste Fürst war. Welche er auch wunderbarlich zu Gott bekehret, und ohne Zweifel in beiden Kaisertümern große Frucht bei vielen Leuten geschafft hat, die durch ihn sind zur Erkenntnis Gottes kommen und selig worden.“⁵

2 Für das Sprüchebuch und Hiob sei auf J.G. Gammie, *On the Intention and Sources of Daniel i – vi*: VT 31 (1981) 282–292, bes. 284f, verwiesen, der zugleich auf den Einfluß aus priesterlichen Kreisen und vor allem durch Deuterojesaja eingeht. Zu Kohelet vgl. die abwägende Aufarbeitung bei D. Michel, *Weisheit und Apokalyptik*: A.S. van der Woude (Hg.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings*. BETHL 106 (1993) 413–434.

3 Vgl. H.-P. Müller, *Mantische Weisheit und Apokalyptik*: Congress Volume Uppsala 1971. VT.S 22 (1972) 268–293. Vgl. auch S.B. Reid, *Enoch and Daniel*: Bibal Monograph Series 2 (1989) 4, der auf die Multifunktionalität der Mantik im Blick auf ihren *Sitz im Leben* hinweist.

4 So M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (1985) 443–452, der für die Schrifthermeneutik der „mantologischen Exegese“ zu bedenken gibt, daß das Vorgegebene der Interpretation bzw. Exegese niemals selbständig existiert hat (444): „There is (...) no *traditio* to speak of, if that means the reinterpretation of the lemmata at another point in time; there is only the careful transmission of the *traditum* with its interpretations.“

5 Zitiert nach H. Bornkamm (Hg.), *Luthers Vorreden zur Bibel*, neu durchges. v. K. Bornkamm: KVR 1550 (³1989) 124 (vgl. auch WA DB 11/2, 129,15–21). Auffälligerweise kommt die aktuelle Diskussion zu den von Luther benannten „Qualitäten“ Daniels wiederum zurück: vgl. M. Henze, *The Ideology of Rule in the*

Für die moderne Forschung formulierte Ludwig A. Rosenthal⁶ die bis in die Gegenwart gültige Vergleichsbasis anhand von Einzelbeobachtungen in Gen 37 – 50 und Dan 1 – 6. Außerdem führte Rosenthal Erzählzüge wie die „nichtjüdischen Hofverhältnisse“, die Traumdeutung oder die Gemeinsamkeit der Protagonisten Daniel und Joseph in der Grube an, welche bereits auf die späterhin immer wieder notierten Ähnlichkeiten von Form und Erzählstruktur vorausweisen. Die Charakterisierung der ersten sechs Kapitel des Danielbuches als Sammlung von „Hofgeschichten“, „Legenden“ oder als „Novelle“ ist in der modernen Forschung bereits früh eingeführt worden und beansprucht bis in heutige Zeit ein gewisses Recht.⁷ Für den Vergleich zwischen Danielbuch und Josephsgeschichte wäre somit eine weitere, nämlich literaturgeschichtlich auswertbare Gemeinsamkeit festzuhalten, auf die die Forschung verweist: In Dan 1 – 6 wie in Gen 37 – 50 wurden ältere, ursprünglich mündlich überlieferte und als Legenden gefaßte Stoffe zu umfassenderen, kunstvoll komponierten und nunmehr schriftlich fixierten Erzählbögen, eben „Novellen“, geformt.

Doch mit der Klassifizierung als „Novelle(n)“, etwa für Dan 1 – 6, Gen 37 – 50, das Estherbuch, aber auch für Tobit, Susanna oder Achikar in der Forschung immer wieder aufgegriffen⁸, verbindet sich sogleich das Problem der Übertragung eines im 13. bzw. 14. Jh. aufkommenden Begriffs der Literaturwissenschaft und Gattungsforschung auf antik-jüdische Texte. Geht man zunächst von den alttestamentlichen Texten selbst aus, lassen weder die Josephsgeschichte noch der legendarische Teil des Danielbuches die geschlossene Struktur des Erzählens erkennen, wie sie die Novelle als literarische Rahmengattung

Narrative Frame of Daniel (Dan 1 – 6): SBL SP 38 (1999) 527–539, bes. 536–539, ohne daß man Henzes Folgerungen zu den Trägerkreisen der Daniellegenden nachvollziehen muß.

6 Die Josephsgeschichte, mit den Büchern Ester und Daniel verglichen: ZAW 15 (1895) 278–284: Man vergleiche die Befindlichkeiten der Fremdherrscher in Gen 41,37 und Dan 6,2, das Aussehen der Jünglinge in Dan 1,15 mit dem der Kühe in Pharaos Traum (Gen 41,2), die Rede Belschazzars an Daniel (Dan 5,15f) mit der des Pharaos an Joseph (Gen 41,15) oder aber die Qualifizierung Josephs in Gen 41,38 mit der Daniels in Dan 5,11.14 usw. Unter den neueren Beiträgen vgl. auch M. Henze, *The Madness of King Nebuchadnezzar*: JSJ Suppl. 61 (1999) 11f.

7 Vgl. dazu etwa das Referat der älteren Daniellexegese bei W. Baumgartner, *Ein Vierteljahrhundert Danielforschung*: ThR 11 (1939) 59–83.125–144.201–228, bes. 131–134. Zur aktuellen Diskussion vgl. L.M. Wills, *The Jewish Novel in the Ancient World*, 1995, bes. 40–52. Auch die Josephsgeschichte wurde schon früh aufgrund ihrer „straffen Komposition“ und des „ausgeführten Stils“ von den übrigen Väterstücken der Genesis unterschieden und ebenfalls als „Novelle“ bezeichnet (vgl. H. Gunkel, *Genesis*: HK I/1, ⁷1966, 396f [¹1901]).

8 Vgl. neben Wills (Anm. 7) auch A. Meinhold, *Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches*: Diasporanovelle I: ZAW 87 (1975) 306–324; II: ZAW 88 (1976) 72–93; N.K. Gottwald, *The Hebrew Bible – A Socio-Literary Introduction*, 1985, 551–554.

verlangt. Vielmehr bestehen beide Kompositionen aus unterschiedlichen und eher vereinzelt „sub-plots“ (vgl. Gen 39 – 41; Dan 2,1–49; 3,31 – 4,34), die sich im jeweiligen Kontext jedoch kaum zu einem streng komponierten und kunstvollen Ganzen fügen.

Die Josephsgeschichte stellt außerdem einen Sonderfall dar, insofern einzelne Abschnitte wie die Juda-Tamar-Erzählung (Gen 38) oder die Stämmesprüche des Jakobsegens (Gen 49) in ihrer Zugehörigkeit umstritten sind. Des weiteren zeitigt die Literarkritik auch in Gen 37; 39 – 48 und 50 eindeutigere Ergebnisse als in Dan 1 – 6. Dabei kann für die hier diskutierte Fragestellung dahingestellt bleiben, ob man das produktive Wachstum der Josephsgeschichte mit den zusammenhängenden Quellen der Pentateuchkritik oder mit der Komposition ursprünglich unabhängiger Traditionen und Motive erklärt. Festzuhalten bleibt jedoch, daß auch bei den „novellistischen“ Passagen in Gen 37 – 50*, wie etwa dem „sub-plot“ in Gen 39 – 41, ältere Stoffe in Rechnung zu stellen sind.

Auch literaturwissenschaftlich ist die „Novelle“ bisher noch keiner allgemeingültigen Definition unterzogen worden.⁹ In der Diskussion sind folgende Kriterien von Belang: Fiktionalität, Geschlossenheit der Erzählung, ausmalender Stil und durchgängige Motivation des Erzählzusammenhangs.¹⁰ Die hier genannten Eigenschaften erweisen sich allerdings schon sehr vordergründig als zu unspezifisch zur Gattungsbestimmung. Noch viel weniger geeignet scheinen sie als hinreichende Vergleichsmarker für Daniel und Joseph – zumal die Gattung „Diasporanovelle“ mutmaßliche Vergleichstexte auf die jüdische Tradition beschränken würde (vgl. aber u., IV.).¹¹ Eher das Gegenteil ist der Fall. Geht man nämlich bei der Novelle von einer wohlgeordneten wie „dichten“ Komposition mit Vorverweisen und Rückbezügen aus, findet sich in der Josephsgeschichte, was dem ersten Teil des Danielbuches fehlt. Dieser bildet nämlich eine Sammlung in sich abgeschlosse-

9 Vgl. die Problemanzeige bei E. Lämmert, *Bauformen des Erzählens* (8¹⁹⁹³) bes. 11f. Die Geschichte des Begriffs „Novelle“ wird knapp und zugleich instruktiv bei H. Aust, *Novelle: Sammlung Metzler: Realien zur Literatur* 256 (3¹⁹⁹⁹) 18–20, erläutert. Zur Bibel und ihrer Umwelt vgl. L.C.A. Alexander, *Novels, Greek and Latin: ABD IV* (1992) 1137–1139, bes. 1138f; B. Lang, *Novelle: NBL II* (1995) 938–944 (Lit.).

10 Diese von B. Lang (Anm. 9) 938 aufgelisteten Merkmale findet man ähnlich in der neueren literaturwissenschaftlichen Klärung verarbeitet. Als Beispiel sei Th. Degering, *Kurze Geschichte der Novelle: UTB 1789* (1994) 9, zitiert: Eine Novelle ist eine „... besondere, von bestimmten Gesetzen regierte Art der Erzählung von kürzerem bis mittlerem Umfang, die in straffer, sehr konzentrierter Form eine bedeutende, ungewöhnliche, »unerhörte«, dabei jedoch wahr scheinende »Begebenheit« zur Darstellung bringt. Häufig steht in ihr ein krisenhafter Konflikt im Zentrum, der durch eine überraschende Entwicklung des Geschehens entschieden wird.“

11 Vgl. dazu etwa die je unterschiedlich begründete Kritik an der von Meinhold postulierten gemeinsamen Gattung „Diasporanovelle“ bei H. Seebass, *Genesis III*, 2000 [im Druck], und J.J. Collins, *Daniel: Hermeneia* (1993) 42.44.

ner Erzählungen, die immer wieder neu einsetzen: Man vergleiche etwa die Episode von den „Jünglingen im Feuerofen“ (Dan 3,1–30), in der Daniel überhaupt keine Rolle spielt, oder die Vorstellung Daniels bei Nebukadnezar durch Arjoch (Dan 2,25f), die den Eindruck erweckt, als habe der babylonische König Daniel trotz Kap. 1 (und Dan 2,16?) noch gar nicht gekannt.¹²

Aus generell gattungskritischen wie speziell alttestamentlich-textlichen Gründen wird man folglich die Kennzeichnung als „Novelle“ modifizieren, wenigstens jedoch spezifizieren müssen. Und ein ebensolcher Schritt zeichnet sich in der bereits erwähnten Charakterisierung als „Hofgeschichten“ oder „Legenden“ ab.¹³ Beide Bezeichnungen besitzen den Vorteil, daß ihr Bezug zu dem in Dan 1 – 6 Erzählten unmittelbarer und augenscheinlicher ist: So verweisen die „Hofgeschichten“ auf das Spezifikum der Situation und der Stoffe, während die „Legende“ die Person Daniels als Vorbild im Glauben (vgl. auch Ez 14,14–20; 28,3) in den Mittelpunkt rücken läßt¹⁴; ähnliches wäre für den Joseph der Genesis zu konstatieren.

In einem vielbeachteten Aufsatz schlug W. Lee Humphreys¹⁵ die Differenzierung der Legenden in „tales of court conflict“ und „tales of court contest“ vor. Während jene Form den Helden wegen seiner inneren Haltung in Lebensgefahr sieht, aus der er auf wundersame Weise gerettet wird (vgl. Dan 3,1–30; 6,2–29), lassen die „tales of court contest“ den Protagonisten wegen seiner ausgezeichneten Fähigkeiten am Hof des Fremdherrschers zur herausragenden Persönlichkeit aufsteigen (vgl. Dan 2,1–49; 3,31 – 4,34; 5,1 – 6,1). Allerdings besitzt auch diese Differenzierung Schwächen: Einmal entzieht sich Dan 1 den genann-

12 Vgl. dazu auch M. Henze (Anm. 6) 12f, der aus den oben genannten Gründen Dan 1 – 6 eher mit dem Elia / Elischa-Zyklus (1 Kön 17 – 2 Kön 10: so die Abgrenzung bei Henze) vergleichen möchte.

13 Vgl. J.J. Collins, *The Court-Tales in Daniel and the Development of Apocalyptic*: JBL 94 (1975) 218–234; L.M. Wills, *The Jew in the Court of the Foreign King*: HDR 26 (1990) bes. 75–152.193–204. Zur „einfachen Form“ der Legende vgl. A. Jolles, *Einfache Formen* (1968) 23–61, der die Legende auf die „Geistesbeschäftigung der imitatio“ zurückführt, in deren Zentrum ein Held oder Heiliger steht.

14 Zu diesem Aspekt der Figur Daniels vgl. D. Satran, *Daniel: Seer, Philosopher, Holy Man*: J.J. Collins / G.W.E. Nickelsburg (Hg.), *Ideal Figures in Ancient Judaism*: SBL Septuagint and Cognate Studies 12 (1980) 33–48. Ob die in Ez gegenüber Dan abweichende Orthographie des Namens „Daniel“ zu unterschiedlichen Personen führt, kann hier auf sich beruhen. Daß auch Joseph in Gen 37 – 50 als Vorbild aufgefaßt werden konnte, zeigt die antik-jüdische Rezeption (vgl. Weish 10,13f; 1 Makk 2,50f.53 und dazu J.L. Kugel, *Traditions of the Bible*, 1998, 442f).

15 *A Life-Style for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel*: JBL 92 (1973) 211–223, bes. 217–223. W.L. Humphreys fand Aufnahme bei L.M. Wills, J.J. Collins und zuletzt bei P.L. Redditt, *Daniel*: NCBC (1999) 11–13. Als kritische Stimme wäre der Aufsatz von S. Niditch / R. Doran, *The Success Story of the Wise Courtier: A Formal Approach*: JBL 96 (1977) 179–193, zu nennen (s. u., III.).

ten Unterscheidungskriterien. Zum anderen findet man auch im zweiten Typ die Gefährdung des Helden: Während John J. Collins¹⁶ Dan 1 der Kategorie „court conflict“ zuordnet und selbst einräumt, daß das Motiv der Lebensgefahr fehle, plädiert Paul L. Redditt¹⁷ bei Dan 1,1–21* für eine Erzählung im Sinne des „court contest“. Außerdem spricht Dan 2, nach Humphreys den „tales of court contest“ zuzurechnen, ausdrücklich die Lebensgefahr Daniels und seiner Gefährten an (vgl. V 13b im Anschluß an V 5b.12). Zuletzt enthalten auch die Traumdeutung Daniels in Dan 3,31 – 4,34 sowie die Interpretation der Wandaufschrift in Dan 5,1 – 6,1 zumindest implizit die Gefährdung Daniels, da die positiven Reaktionen der Fremdkönige nicht selbstverständlich zu erwarten waren – bedingt vergleichbar sind die Reaktionen auf die vorexilische Unheilsprophetie (etwa: 1 Kön 22,13–18.26f; Jer 19,14 – 20,6; vgl. auch 27,9–15; 28,5–11). Diese Feststellung gilt um so mehr, da etwa in (früh-)hellenistischer Zeit Herrscherträume bzw. -visionen häufig um den göttlichen Zuspruch, z. B. in militärischen Angelegenheiten, kreisten (vgl. auch 2 Makk 15,11–16; Josephus: Ant 5,219–221; 11,333–335 u. ö.).¹⁸

Hinzu kommt schließlich, daß zwar auch Joseph im Anschluß an seine ersten Träume (Gen 37,5–11) zunächst mit dem Tode bedroht wird, allerdings nicht am Hofe des Pharao, sondern von seinen Brüdern (Gen 37,18.20; vgl. V 33–35), die sich zudem eines besseren besinnen (Gen 37,22.26f). Lediglich Josephs Aufstieg vom hebräischen Sklaven und Gefangenen zum zweiten Mann Ägyptens im Kontext seiner Traumdeutung vor Pharao (vgl. Gen 39,19 – 41,46) wäre mit der Kategorie „tales of court contest“, insbesondere mit Dan 2,1–49¹⁹, vergleichbar. Jenseits der Probleme, welche die formkritische Differenzierung Humphreys' im Danielbuch selbst verursacht, vermag die Unterscheidung in „tales of court conflict“ und „tales of court contest“ also auch beim Vergleich mit der Josephsgeschichte keinen Erkenntnisgewinn zu verbuchen.

Erste Annäherungsversuche an die bisher beobachteten Gemeinsamkeiten von Josephsgeschichte und Danielllegenden ergaben eine ganze Reihe unterschiedlicher Lösungsmöglichkeiten, wobei keine zu einem eindeutigen Ergebnis führte. Dies mag u. a. darin begründet liegen, daß

16 (Anm. 13) 227.

17 (Anm. 15) 12.42 („wisdom court legend“). Allerdings deutet P.L. Redditt Dan 1,8–16 als sekundäre Verwicklung, die durchaus das Element der Gefährdung beinhaltet. Zum Problem der formkritischen Einordnung von Dan 1 vgl. auch Ph.R. Davies, *Daniel: Old Testament Guides* (4¹⁹⁹⁸) 51.

18 Vgl. G. Weber, *Traum und Alltag in hellenistischer Zeit: ZRGG* 50 (1998) 22–39; *Herrscher und Traum in hellenistischer Zeit: AKuG* 81 (1999) 1–33. Orakel wurden auch politisch instrumentalisiert, indem sie – etwa im Kontext des Alexander-Feldzugs – manipuliert wurden (vgl. G. Minois, *Geschichte der Zukunft*, 1998, 107–111 u. 765f [Anm. 58–64]).

19 Vgl. zuletzt P.L. Redditt (Anm. 15) 50.

die Danieltexte in einem Vergleich mit Gen 37 – 50 nicht erschöpfend erklärt werden können und darüber hinaus Affinitäten zur späten Weisheit bzw. Prophetie²⁰ aufweisen. Auch die formkritischen Ansätze führten eher zu einem Minimalkonsens, der wie folgt lautet: Für Dan 1 – 6 und Gen 37 – 50 (v. a. Kap. 39 – 41) scheint die Bezeichnung „Hofgeschichte“ angemessen. Zum einen erweitert diese Charakterisierung die Vergleichsbasis auch auf Texte außerhalb des Tanach. Zum anderen macht sie deutlich, daß die vorliegenden Zeugnisse eine fiktionale Prosa darbieten, in deren Mittelpunkt je Einzelpersonen stehen, die als „Glaubenshelden“ oder „Glaubensväter“ fungieren (vgl. für Joseph: Hebr 11,22).²¹ Das Heldentum, ausgedrückt in einer ausgezeichneten Gottesnähe, die wiederum durch eine an Allwissenheit grenzende Begabung erläutert wird, wirft nun auch ein Licht auf die Erzählhaltung. Robert Alter schrieb dazu:

„The narrators of the biblical stories are of course »omniscient«, and that theological term transferred to narrative technique has special justification in their case, for the biblical narrator is presumed to know, quite literally, what God knows, as on occasion he may remind us by reporting God's assessments and intentions, or even what He says to Himself.“²²

Ist aber mit der legendentypischen Auszeichnung der Helden nicht nur das Erzählte, sondern auch der Erzähler betroffen, dann erhält der nun folgende Vergleich der *Personen* Joseph und Daniel eine gleich zweifache Notwendigkeit. Denn in der Charakterisierung der „Väter“ spiegelt sich offensichtlich Intention und Selbstverständnis der Autoren bzw. Tradenten.

II

Joseph und Daniel – Vergleich zweier „Helden“

Betrachtet man die Protagonisten der „Hofgeschichten“, dann treten Joseph und Daniel darin als Botschafter göttlicher Erkenntnis auf. Das Danielbuch verdeutlicht dies sogleich in seinem ersten Kapitel. Dort

20 Hierzu sei nochmals auf die Arbeiten von H.–P. Müller (Anm. 3) und J.G. Gammie (Anm. 2) verwiesen. Vgl. auch die knappen wie zutreffenden Bemerkungen bei O. Plöger, *Das Buch Daniel: KAT 18* (1965) 25f.

21 Unter formalem Aspekt wäre die alttestamentliche Vergleichsbasis gar auf die Träume bzw. Traumdeutungen in Gen 37,5–11; 40,5–22; 41,1–32 und in Dan 2,1–49; 3,31 – 4,34 zu beschränken (vgl. dazu R. Gnuse, *The Jewish Dream Interpreter in a Foreign Court: The Recurring Use of a Theme in Jewish Literature: JSPE 7*, 1990, 29–53, der das Material noch um den bei Josephus tradierten Traum des Archelaus erweitert; vgl. auch E.L. Ehrlich, *Der Traum im Alten Testament: BZAW 73*, 1953, 85).

22 R. Alter, *The Art of Biblical Narrative* (1981) 157.

heißt es über Daniel und seine drei Begleiter (Dan 1,17; vgl. auch V 4):

„Und diesen vier jungen Männern, ihnen gab Gott Wissen (מדע) und Einsicht (השכל) betreffs jeden Schrifttums und (in Fragen der) Weisheit (חכמה), und Daniel gab er (außerdem) Verständnis (הבין)²³ für jede Art von Gesicht und Traum.“

Zumindest im Vokabular vergleichbar ist das Lob Josephs im Munde Pharaos, wengleich erst im Anschluß an die Traumdeutung geäußert (Gen 41,39):

„Und Pharao sprach zu Joseph: »Da Gott dich dies alles wissen ließ (הודיע), ist keiner so verständig (נבון) und weise (חכם) wie du.«“

Beide Texte bemühen fast pleonastisch die ganze Palette hebräischer Begriffe für Wissen und Weisheit, indem sie zugleich Gott zum Urheber der menschlichen Weisheitsbegabung machen. Letzteres greifen Dan 4,5f.15 und 5,11[.14] in geringfügiger Abwandlung wieder auf, wenn Daniel im Kontext seiner Deutungskompetenz als mit „dem Geist der heiligen Götter“²⁴ versehen beschrieben wird. Und auch Jo-

23 Zur kausativen Bedeutung von בִּין (Hifil) an dieser Stelle vgl. K. Koch, Daniel: BK XXII / Lfg. 1 (1986) 9f (Textanm. 17, f). Zur Deutung von Dan 1,17 vgl. dort: 70–73.

24 Trotz der griech. Vrs. in Dan 4,8f.18[; 5,11.14] (Theod.), wo „der [heilige] Geist Gottes“ steht, wird der Plural im aram. Text wörtlich zu nehmen sein (so u. a. K. Koch / T. Niewisch / J. Tubach, Das Buch Daniel: EdF 144, 1980, 206f; gegen J.A. Montgomery, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel: ICC, 1927: ND 1979, 153.225f, und J.J. Collins, [Anm. 11] 222.249; vgl. auch HAL 1666). Dies ergibt sich aus der Beobachtung, daß jeweils die Fremdherrscher reden. Und in Dan 4,5f.15 und 5,11.14 würde der Verweis auf den „einen Gott“ im Munde Nebukadnezars und Belschazzars bereits die Pointe (vgl. 4,31–34; 5,29) vorwegnehmen (so D.N. Fewell, Circle of Sovereignty: JSOT.S 72, 1988, 125) – zur vermittelnden Position im Sinne eines *genetivus qualitatis* („göttlicher Geist“) in Dan 5,14 vgl. B. Becking, „A Divine Spirit Is in You“: A.S. van der Woude (Anm. 2) 515–519. Inhaltlich assoziiert der „Geist Gottes/JHWHs“ zwar durchaus auch prophetische Inspiration (vgl. Num 11,25.29; Jes 11,2; 61,1; Ez 3,24; 11,5; vgl. auch W.H. Schmidt, Die Ohnmacht des Messias [1969]: Ders., Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens 1, 1995, 154–170, bes. 157–160), doch möchte das Danielbuch Daniel, den „Geliebten“ (Gottes: Dan 10,11.19), über die Propheten stellen: „Der Besitz dieses Geistes erhebt Daniel über die Fähigkeiten aller anderen Weisen hinaus und macht ihn zum herausragenden Seher, der die Geheimnisse des Endes der Tage (2,28f.) oder der Endzeit ankündigt (11,35.40; 12,4.9.13). [...] Folglich ist er mehr als ein Profet ...“ (K. Koch, Ist Daniel auch unter den Profeten? [1985]: Die Reiche der Welt und der kommende Menschensohn. Gesammelte Aufsätze 2, 1995, 1–15, hier: 8f). Unter Beachtung formaler Gesichtspunkte kommt J. Kaltner zu folgendem Ergebnis (Is Daniel Also among the Prophets?: G. Carey / L.G. Bloomquist [Hg.], Vision and Persuasion, 1999, 41–59, hier: 59): „In Daniel 10 – 12 prophecy is at the service of apocalyptic.“

soph ist in den Augen Pharaos unvergleichlich, da in ihm der Geist Gottes ruht (Gen 41,38). Schließlich reiht sich noch ein letztes Motiv in die Kette der genannten Vergleiche ein: In Gen 39,6b wird Joseph in Potiphars Haus ein Mann „von schöner Gestalt und schönem Aussehen“ genannt. Diese Beschreibung in Verbindung mit der bereits zitierten Betonung von Josephs Weisheit (Gen 41,39) findet einen Reflex in Dan 1,4:

„Junge Männer, an denen kein Makel ist, von gutem Aussehen (וטובי מראה), Einsichtige (ומשכילים) betreffs jeder (Form von) Weisheit (חכמה), die sich auf Erkenntnis verstehen (וידעו דעת), Einsichtige in die Wissensfülle²⁵ (ומכני מדע) ...“

In Anbetracht diese Befunds scheint die Idee einer midraschartigen Ausgestaltung bzw. Kombination von Gen 39,6b und 41,39 in Dan 1,4 durchaus naheliegend. Danach wären gutes Aussehen und Weisheit bei Daniel und seinen Begleitern auf die Kombination zweier Wesensmerkmale zurückzuführen, die auch schon Joseph auszeichneten. Doch bei näherem Hinsehen zeigen die Belege aus Dan 1 Eigentümlichkeiten, die einer direkten Abhängigkeit von der Josephsgeschichte widerstehen: So ist das Lexem מדע nur in sehr späten Schriften bezeugt und fehlt in Gen 37 – 50.²⁶ Zudem konnotiert das aramäische Äquivalent מנדע im Danielbuch mantische Befähigung (vgl. Dan 2,21; 5,12). Außerdem verweist die Verbalwurzel שכל als Schlüsselbegriff der Daniel-Visionen auf mögliche Trägerkreise der Apokalypse (vgl. Dan 11,33–35; 12,1–3)²⁷ – auch dieses Wortfeld ist in der Josephsgeschichte ohne Beleg. Insgesamt zeigt sich, daß die in Nuancen abweichende Terminologie in Dan 1 im Dienste der Tendenz des danielischen Endtextes steht, also bereits auf das apokalyptische Buch vorausweist. Dies in Rechnung gestellt, bleibt dennoch eine Joseph und Daniel gemeinsame Basis: Beide Helden zeichnen sich durch Weisheit aus (vgl. die Derivate zu בין, חכם), worin zugleich das besondere Gottesverhältnis beider zum Ausdruck kommt – in Joseph und Daniel

25 Zu dieser Bedeutung von מדע vgl. K. Koch (Anm. 23) 4 (Textanm. 4, d), der die Begriffe des Wortfelds „Wissen/Weisheit“ semantisch differenziert: Während מדע die Wissensfülle bezeichne, meine בין im Danielbuch die höchste Form des Erkennens, nämlich das Verstehen göttlicher Geheimnisse (vgl. die Auslegung: ebd., 44f).

26 Vgl. für hebr. מדע neben Dan 1,4.17 noch Koh 10,20; 2 Chr 1,10–12; Sir 3,13; 13,8 (Hebr.) und einige Belege aus Qumran (1QS 6,9; 7,3.5; vgl. auch aram. [א]מדע⁸ ar 1 iv, Z. 13 (= 4Q212: äthHen 93,10); 4QNoah ar 1,4; 11QTgJob 29,8 [zu Hi 37,15f]). Zu aram. [א]מדע vgl. neben Dan 2,21[; 4,31.33]; 5,12 etwa 4QEn^c ar 1 vi, Z. 12 (= 4Q204: äthHen 14,3); zu Text und Übersetzung der aram. Henoch-Fragmente aus Qumran vgl. F. García Martínez / E.J.C. Tigchelaar (Hg.), The Dead Sea Scrolls Study Edition 1 (1997) 414f.444f.

27 Vgl. S. Beyerle, The Book of Daniel and Its Social Setting: J.J. Collins / P.W. Flint (Hg.), The Book of Daniel: Composition and Reception, 2000 [im Druck].

wirkt der Geist des Gottes Israels (vgl. Gen 39,23; 41,38; Dan 4,5f.15; 5,11; vgl. Gen 39,23). Schließlich ergibt sich eine weitere, dann auch terminologische Gemeinsamkeit, beachtet man die Gegenspieler Josephs und Daniels: Diese sogenannten „Wahrsagepriester“ sind in Danielbuch (vgl. Dan 1,20; 2,2) und Josephsgeschichte (vgl. Gen 41,8.24) mit einem äg. Lehnwort (חרטמים) bezeichnet und werden daneben nur noch im Plagenzyklus (vgl. Ex 7,11.22; 8,3.14f; 9,11) erwähnt.²⁸

Ein erster Vergleich der Charaktere der „Helden“ vermag also durchaus Gemeinsames zu benennen. Die eher geringfügigen, wenn auch nicht unwesentliche Nuancen betreffenden Unterschiede widersprechen jedoch einer wie auch immer gearteten literarischen Abhängigkeit der Josephsgeschichte von den Daniellegenden.²⁹ Jenseits dessen ist ein Vergleich beider Charaktere, so wie sie in den beiden Erzählungen beschrieben werden, durchaus möglich. Die hier geprüften Begabungen, oder besser: Charismen der Helden weisen zugleich die Richtung, nämlich Traum und Traumdeutung.

III

Joseph und Daniel als Traumdeuter am fremden Hof

Erweitert man die Vergleichsbasis auf die Szenen der Traumdeutung in Gen 40f und Dan 2, fällt eine recht schematische Struktur auf, die

28 Das äg. Wort *hrj-hb(t)* (oder *hr(j)-tp* [= „Oberster“]?) benennt den „Vorlesepriester“ (wörtl.: „der die Festrolle trägt“). Er hatte ursprünglich keine mantischen Aufgaben, doch verweist seine Funktion in der „Prophezeiung des Neferti“ (Z. 9.14.16: vgl. TUAT II/1, 1986, 102–110) sowie im „Papyrus Westcar“ (vgl. die Übersetzung bei M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature* 1, 1973, 215–222) auch auf mantisches Wissen, wie insgesamt die äg. Spätzeit beim „Vorlesepriester“ Mantik impliziert (vgl. E. Otto, *Art. Cheriheb*: LÄ 1, 1975, 940–943); neu-assyr. ist außerdem *hartibi* („Traumdeuter“) bezeugt. Das antik-jüd. Schrifttum kennt zudem neben weiteren hebr. Belegen (vgl. 4QMyst^b 1 ii, Z. 1 [= 4Q300]) im Aram. den חרטם (vgl. Dan 2,10.27; 4,4; 4QEn^a ar 1 iv, Z. 2 [= 4Q201: äthHen 8,3]) bzw. den רב חרטמין (vgl. Dan 4,6; 5,11); s. dazu AHw 328b; CAD 6, 116; HAL 339a.1711b; K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer* (1984) 585; H.–P. Müller, *חרטם hartom*: ThWAT III (1982) 189–191; W.H. Schmidt, *Exodus*: BK II/2,1 (1995) 372f; K. Koch (Anm. 23) 10f (Textanm. 20, f) u. 73f.

29 Vgl. dazu auch die Gegenüberstellung von Gen 41 und Dan 2 bei E.L. Ehrlich (Anm. 21) 100f. Ein literarischer Bezug wird von jenen Interpreten, die Dan 1 – 6 für einen „Midrasch“ zur Josephsgeschichte halten, zumindest billigend in Kauf genommen (vgl. etwa A. LaCocque, *Le Livre de Daniel: Commentaire de l'Ancien Testament* 15b, 1976, bes. 33.41); differenzierter versucht G.G. Labonté anhand des Vergleichs von Gen 41 und Dan 2 zu zeigen, daß Daniellegenden und Josephsgeschichte, in nachexilischer Zeit entstanden, auf gemeinsamen Traditionen fußen (*Genèse 41 et Daniel 2: Question d'Origine*: A.S. van der Woude [Anm. 2] 271–284).

Susan Niditch und Robert Doran herausgearbeitet haben.³⁰ Grundsätzlich bezweifeln Niditch und Doran, daß Dan 1 – 6, die Josephsgeschichte, das Buch Esther oder Achikar (syr) 5 – 7 durch *eine* Gattung hinreichend beschrieben werden können (s. o.). Vielmehr zeigten diese Erzählungen Gemeinsamkeiten, die auf einen bestimmten Typus der „Volkssage“³¹ verwiesen. Insbesondere in der „Traumdeutung Josephs vor Pharao“ (vgl. Gen 41,1–45) sowie in der „Traumdeutung Daniels vor Nebukadnezar“ (vgl. Dan 2,1–49) ist die Kombination von vier Basismotiven erkennbar:³² 1. Eine Person niederen Status wird von einer Person höheren Status zur Lösung eines Problems gerufen.³³ 2. Letztere erläutert das Problem. 3. Die Person niederen Status liefert die Lösung. 4. Sie wird für die Problemlösung belohnt. Diese vier Merkmale formen ein Grundschema, das durch inhaltliche Füllung oder Zusätze noch variiert werden kann: etwa durch eine Sanktionsandrohung (s. Anm. 33).³⁴

Der Verweis auf die göttliche Offenbarung ist gleich mehrfach belegt und darf als sinntragendes Wesensmerkmal der erfolgreichen Traumdeutung verstanden werden (vgl. Gen 40,8; 41,16.25.39; Dan 2,27–29). Joseph und Daniel machen also unmißverständlich deutlich, wer zur „Problemlösung“ beiträgt. So antwortet einmal Joseph auf die Anfrage Pharaos (Gen 41,16):

„Ich vermag nichts! Gott (אלהים) wird (jedoch) dem Pharao eine heilvolle Antwort geben.“³⁵

30 Vgl. S. Niditch / R. Doran (Anm. 15) 179–193; vgl. auch für die Josephsgeschichte: A. LaCocque, *An Ancestral Narrative: The Joseph Story*: Ders. / P. Ricœur (Hg.), *Thinking Biblically* (1998) 365–397, bes. 390–394, der allerdings bei der Gattung „Diasporanovelle“ bleibt.

31 S. Niditch und R. Doran orientieren sich dabei an A. Aarne / S. Thompson, *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*: FF Communications 184 (21961) 320–322 (N° 922: „Clever Acts and Words“).

32 Vgl. dazu S. Niditch / R. Doran (Anm. 15) 179f.

33 Häufig tritt das Motiv der Sanktionsandrohung gegenüber der angerufenen Person hinzu (vgl. Dan 2,5f.9.12f). Dieses Motiv fehlt in der Josephsgeschichte (s. o.).

34 Dies trifft auch für die in Gen 41 und Dan 2 bezeugte Traumdeutung zu, die im Estherbuch oder im Achikarroman fehlt (insoweit mit S. Niditch / R. Doran [Anm. 15] 181). Doch bilden die Traumdeutungen im Falle von Gen 37 – 50 und Dan 1 – 6 ein notwendiges Motiv dieser Legenden, da sie je in enger Beziehung zur göttlichen Offenbarung stehen. Und diese Offenbarung stellt in beiden Texten geradezu das Wesensmerkmal der Problemlösung dar, da bei Joseph wie Daniel der Erfolg von der göttlichen Einwirkung abhängig ist (vgl. die Deutung bei E.L. Ehrlich [Anm. 21] 74–85.90–113.112–124; s. u.). Eine wirkliche Auflösung des Grundschemas bietet dann die frühe Rezeption der Josephsgeschichte in Ps 105,16–22.

35 Anders מ and ט: „ohne Gott wird man keine Antwort erhalten“ (vgl. C. Westermann [Anm. 1] 82.85.91f; H. Seebass [Anm. 11] z. St.).

Und in Dan 2,28a sagt Daniel zu Nebukadnezar, nachdem der Hebräer zuvor nochmals das Versagen der babylonischen Mantiker (V 27) betont hat:

„Doch es gibt einen Gott im Himmel, der Geheimnisse offenbart (אלה בשמיא גלא) (רזין), und er hat dem König Nebukadnezar mitgeteilt, was geschehen wird am Ende der Tage.“³⁶

Die zitierten Beispiele zeigen, daß die göttliche Intervention als notwendiger Bestandteil im Grundschema beider „Volkssagen“ ihren Platz hat. Und beide Texte, insbesondere jedoch Dan 2, dürften eine spätere Weiterentwicklung des alten Volkssage-Schemas repräsentieren, was auch Niditch und Doran für den Danieltext eingestehen.³⁷

Nun sind aber auch beim Vergleich der Personen Joseph und Daniel Differenzen unverkennbar: Zwar führen beide „Helden“ ihr Wissen auf Gott zurück, doch geht Daniel über Joseph hinaus. Ersterer kennt nicht nur die Deutung, sondern auch den Inhalt des Traumes (Dan 2,26.30), was Daniels Wissen und Weisheit in die Nähe der Mantik rückt.³⁸

Auch wenn das apokalyptische Signalwort „Geheimnis“ (רז, μυστήριον)³⁹ in der zentralen Gebetspassage aus Dan 2 (V 20–23) keine Verwendung findet, so gehört doch die „Verborgenheit“ zum „Worthof“⁴⁰ jenes Begriffs. In Dan 2,22 heißt es etwa im Munde Daniels:

„Er [Gott] (ist es), der offenbart die unerforschlichen Dinge und die Verborgenen, er weiß, was im Finstern (ist), und das Licht wohnt⁴¹ bei ihm.“

Aus der Verbindung von V 22 mit V 28 wird deutlich, daß Daniel von Gott zum ausgezeichneten Weisen bestimmt ist, der Unerforschliches und Verborgenes, eben die Geheimnisse Gottes, erkennt – auch der Fremdherrscher Nebukadnezar wird dies in seinem Bekenntnis un-

36 Zu Text und Deutung vgl. K. Koch, Daniel: BK XXII / Lfg. 2 u. 3 (1994 u. 1999) 96 (Textanm. 28, a u. b) u. 113f.182f; S. Beyerle Die Wiederentdeckung der Apokalyptik in den Schriften Altisraels und des Frühjudentums: VF 43/2 (1998) 34–59, bes. 46f.

37 So heißt es (S. Niditch / R. Doran [Anm. 15] 187): „In Dan 2, the traditional theme that wisdom brings success begins to recede into the background as type 922 [»Clever Acts and Words«, S. B.] becomes only a frame for a more important theme about the revelation of divine will.“ Vgl. auch o. Anm. 34.

38 Vgl. H.–P. Müller (Anm. 3); J.J. Collins, The Sage in the Apocalyptic and Pseudepigraphic Literature: J.G. Gammie / L.G. Perdue (Hg.), The Sage in Israel and the Ancient Near East (1990) 343–354, bes. 347–351.

39 Zur Bedeutung von רז bzw. μυστήριον für die Apokalyptik vgl. I. Willi-Plein, Das Geheimnis der Apokalyptik: VT 27 (1977) 62–81.

40 So K. Koch (Anm. 36) 174, der noch auf die Verbindung von „Verborgenheit“ und „Geheimnis“ in 1 Kor 2,7; Eph 3,9 verweist.

41 Das Partizip pass. ist an dieser Stelle aktivisch zu übersetzen (vgl. HAL 1795b; K. Koch [Anm. 36] 95 [Textanm. 22, d] u. 175).

terstreichen (vgl. Dan 2,47). Da im weiteren Verlauf der Episode diese Geheimnisse auf die Traummitteilung und -deutung zu beziehen sind, wird einsichtig, auf welche Form von Weisheit sich Daniel versteht. Es ist die bereits erwähnte mantische Weisheit, die sich mit der Zukunftsdeutung auf der Basis von Träumen befaßt.⁴²

Der behandelte Vers (Dan 2,22) ist zudem Bestandteil eines Gebets Daniels, das Dan 2 gegenüber Gen 41 bietet. Darin finden sich die berichtete Bitte an den Gott des Himmels (Dan 2,17f), die als (sich anschließende) Offenbarung konkretisierte Antwort Gottes (2,19a) und Lob und Dank Daniels, als „Doxologie“ bzw. „Danklied des Einzelnen“⁴³ stilisiert (Dan 2,19b.20–22.23).

Die im Danielbuch formal-inhaltlich viel stärker ausgeführte und auf Mantik abzielende Hermeneutik einer göttlichen Offenbarung vermag die Josephsgeschichte bestenfalls anzudeuten. So heißt es in der bereits zitierten Passage aus Gen 41,16: „Gott wird (jedoch) dem Pharao eine heilvolle Antwort geben.“ Im Erzählverlauf äußert Joseph dies, noch bevor Pharao ihm seinen Traum mitgeteilt hat.

Wendet man den Blick von Joseph und Daniel auf die Fremdherrscher, besticht vor allem eine Gemeinsamkeit:⁴⁴ nämlich die Schreckensreaktion, die ihren Träumen folgt. So konstatiert die Josephsgeschichte nach der Traumschilderung, daß Pharaos Gemüt beim Aufwachen beunruhigt war (Gen 41,8aα: פַּעַם רוּחַ). Und in wörtlicher Entsprechung hält Dan 2 gleich zu Beginn der Erzählung Nebukadnezars Erschrecken fest (V 1bα: פַּעַם רוּחַ)⁴⁵. In beiden Texten steht die Reaktion der Fremdherrscher mit der Traumdeutung und ihrem Verständnis in Verbindung. Denn sowohl in den Daniellegenden als auch in der Josephsgeschichte weichen die Erwartungen der Träumenden von Zielen der göttlichen Führung ab. Während Nebukadnezar offensichtlich andere Befürchtungen mit seinem Traum verknüpfte, als sie dann letztendlich eintraten (vgl. Dan 2,28f)⁴⁶, ist die Traumepisode in

42 Daniel wird man also, neben Henoch, als Vertreter eines „new ideal of sage“ bezeichnen können (so J.J. Collins [Anm. 38] 243, aufgenommen bei K. Koch [Anm. 36] 174).

43 Vgl. K. Koch (Anm. 36) 116–118; vgl. auch E.L. Ehrlich (Anm. 21) 102; J.J. Collins (Anm. 11) 16; P.L. Redditt (Anm. 15) 55f.

44 Zur Person und Bedeutung Pharaos in der Josephsgeschichte vgl. B. Green, *The Determination of Pharaoh: His Characterization in the Joseph Story* (Genesis 37 – 50): Ph.R. Davies / D.J.A. Clines (Hg.), *The World of Genesis: JSOT S 257* (1998) 150–171. Zu Nebukadnezar vgl. J.J. Collins, *Nebuchadnezzar and the Kingdom of God – Deferred Eschatology in the Jewish Diaspora: Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte*. FS C. Colpe (1990) 252–257.

45 Zu den Textproblemen des schwierigen V 1bβ vgl. K. Koch (Anm. 36) 88f (Textanm. 1, d) u. 139, der als Übersetzung vorschlägt: „der Inhalt seines Traumes lag (bedrückend) auf ihm.“

46 Während nach Dan 2,29 Nebukadnezars „(sorgenvolle) Gedanken“ (vgl. V 29aα) wohl die innergeschichtlichen, politischen Auswirkungen seines Traumes vor Augen haben (V 29aβ: „was in Zukunft [יָאֲרִי] geschehen kann“), zielt die

Gen 41 nach dem *plot* der Josephsgeschichte nur Indikator der göttlichen Souveränität (vgl. Gen 41,16; vgl. auch 40,8b), die mit Jakob-Israel und Joseph noch Vorhaben verwirklichen sollte, welche Pharaos Geschick weit in den Schatten stellen würden (vgl. Gen 45,5–8; 50,19–21).

Trotz der oben festgehaltenen Differenzen markieren die „Helden“ als Traumdeuter auch Gemeinsamkeiten: Beide erlangen ihre Qualifikation zur „Oneiromantie“ durch *göttliches* Wissen. Wenn auch nicht in gleicher Weise, so sind doch beide Interpreten im Umfeld *mantischer* Weisheit tätig. Die bei Joseph und Daniel analog hervorgehobene, *göttlich* determinierte Wissensmitteilung im Kontext von Traumdeutung hat schließlich religionsgeschichtliche Parallelen in mesopotamischen Traum- und Ritualtexten, die abschließend einer Erörterung bedürfen.

IV

Der religionsgeschichtliche Hintergrund

Die in Offenbarungsempfang und Traumdeutung deutlichen Konvergenzen, die Joseph und Daniel als Personen auszeichnen, lassen nach dem gemeinsamen „Nährboden“ der Stoffe fragen. Da dieser kaum innerbiblisch, im Sinne literarischer Abhängigkeiten, erfaßt werden kann, drängen sich traditions- bzw. religionsgeschichtliche Fragen auf. Vorab sei jedoch betont, daß es dabei methodisch nicht darum gehen kann, direkte *Zitate* oder gar *Datierungen* zu erschließen bzw. zu postulieren.⁴⁷ Vielmehr soll in der Außenperspektive der religionsgeschichtliche Hintergrund näher beleuchtet werden. Wie Jack N. Lawson betont, besteht auch in diesem Falle ein *texthermeneutischer* Bezug: So könnte sich an der Aufnahme religionsgeschichtlich verankerter Motive zeigen, daß der Gott Israels den Königen Ägyptens und Babyloniens durch Traum und Traumdeutung einen Dienst erwies, der mit den Erfahrungen dieser Fremdherrscher in Einklang stand.⁴⁸

Traumdeutung auf kosmologisch-eschatologische Geschehnisse (V 28a_y: „was geschehen wird am Ende der Tage [בְּאַחֲרֵית יוֹמַיָּא]“; vgl. auch V 44). Zur Deutung vgl. K. Koch (Anm. 36) 183f.

47 Vgl. zur religionsgeschichtlichen Methode immer noch C. Westermann, *Sinn und Grenze religionsgeschichtlicher Parallelen* (1965): *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien* 2. TB 55 (1974) 84–95, und die mustergültige Durchführung bei W.H. Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel*: BZAW 80 (21966). – Als Beispiel einer konservativen Position, die etwa mesopotamische Überlieferungen zur Datierung der Danieltexte nutzt, vgl. W.H. Shea, *Daniel 3: Extra-Biblical Texts and the Convocation on the Plain of Dura*: AUSS 20 (1982) 29–52.

48 Vgl. J.N. Lawson, ‘The God Who Reveals Secrets’: The Mesopotamian Background to Daniel 2.47: JSOT 74 (1997) 61–76.

Eine an Funktion und Gattung der Quellen orientierte Klassifizierung des antiken Orakelwesens fällt schwer. Dies liegt u. a. in den unterschiedlichen Kulturkreisen begründet, denen diese Texte zugehören. Sowohl der ägyptische und mesopotamische Raum, späterhin auch der Iran oder Griechenland sind betroffen. Grundsätzlich unterscheidet man in den vornehmlich aus Babylonien bzw. Assyrien stammenden Omentexten und -sammlungen die im engeren Sinne der „Vorzeichenwissenschaft“ zuzurechnenden Zeugnisse zur Opferschau, Astrologie etc. von den auf Träumen oder (Nacht-)Visionen fußenden Omina.⁴⁹ Träume können sowohl als unverschlüsselte, unmittelbar einsichtige oder „theorematische“ Gesichte wie auch als der Deutung bedürftige oder „symbolische“ (griech. „allegorische“) Visionen begegnen.⁵⁰ In einer ausführlichen Studie differenziert Sally A.L. Butler zudem zwischen „prognostischen“ und „symptomatischen“ Träumen, wobei erstere der Trauminterpretation oder „Oneiromantie“ im engeren Sinne zuzuordnen wären. Zugleich konstatiert Butler ein deutliches quantitatives Übergewicht der „symptomatischen“ Träume gegenüber den „prognostischen“.⁵¹

Der enge Bezug von Traum und Traumdeutung zur Gottheit wird in Mesopotamien durch die Benennung eines „Traumgottes“ (akkad. *ilu ša šunāte*) hervorgehoben, der in der Umwelt ohne Analogie bleibt.⁵² So kennt die Literatur u. a. die Götter ^dAN.ZAG.GAR (vgl. akkad. AN.ZAG.GAR | DINGIR *ša šu-na-ti*) und ^dZa-qi-qu. Ein Omen-Kompendium aus der Bibliothek Assurpanipals (Mitte des 7. Jh.s v. Chr.) ist gar als „Serie *Zaqiq*“ (akkad. *iškar Za-qi-qu*) überschrieben.⁵³

Von größerem Interesse ist jedoch die Auffälligkeit, daß das „Assyrian Dream Ritual Compendium“ (ADRC, Kol. III, Z. 41f; vgl. auch Kol. I, Z. 19.28.51) die Schreckensreaktion des Träumenden bietet, wie sie vergleichbar auch Gen 41 und Dan 2 bezeugen:⁵⁴

49 Zur babylonischen Vorzeichenwissenschaft vgl. die allgemeinen Hinweise bei W. von Soden, Einführung in die Altorientalistik: Orientalische Einführungen in Gegenstand, Ergebnisse und Perspektiven der Einzelgebiete (1985) 145–149; vgl. auch G. Minois (Anm. 18) 25–67 u. 762–763 [Anm.]. Zur Gegenüberstellung von altorientalischem und biblischem Orakelwesen vgl. K. Engelken, Orakel: NBL Lfg. 11 (1997) 46–49.

50 Vgl. A.L. Oppenheim, The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East: TAPhS N.S. 46/3 (1956). Zur Differenzierung in „theorematische“ und „symbolische“ Träume vgl. insbesondere K. Koch (Anm. 36) 147.

51 Für dieses quantitative Mißverhältnis bietet S.A.L. Butler folgende Erklärung (Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals: AOAT 258, 1998, 6): „... practice of oneiromancy was limited by nature because an individual would have seen far more symptomatic than prognostic dreams in his life.“

52 Vgl. A.L. Oppenheim (Anm. 50) 232–237.

53 Vgl. A.L. Oppenheim (Anm. 50) 261–269; vgl. auch die Erwähnung von AN.ZAG.GAR in ADRC, Kol. IV, Z. 11 sowie die Nennung des Traumgottes ⁴ma.mú in Kol. IV, Z. 39f (zu ⁴ma.mú vgl. S.A.L. Butler [Anm. 51] 73–77).

54 Transliteration und Übersetzung nach S.A.L. Butler (Anm. 51) 277.299.

šutta šá ina mūši an-né-e a-mu-ru
pal-ha-ku-ma ad-ra-ku-ma šu-ta-du-ra-ku

„(Following) the dream which I saw during this night (i. e., last night), I am afraid, and I am worried, and I am constantly terrified.“

Hierzu paßt ein Abschnitt aus einer der in Haran gefundenen Inschriften, den Nabonid-Stelen. Nachdem der Mondgott Sin König Nabonid einen Traum gesandt hatte, folgt sogleich die Reaktion des Träumenden (Inschrift H₂, Kol. III, Z. 1–4):⁵⁵

.....it-ti LÚ.ĪHAL
 LÚ.EN.ME.LI a-lak-tú ul-tam-mad um(?)-mid(?)
 ina šát mu-ši MÁŠ.GE₆par-da-at a-di a-mat
 im-li MU ik-šu-du a-dan-nu šá

„[Before that moment] my visits to the diviner (or) the dream expert [for the interpretation of signs] did not cease, (but) whenever I lay down to sleep, (my) dreams at night were confused, until the word [came true, the time] was full, the right moment had arrived which [Sin had foretold].“

Abgesehen von dem auch in diesem Zusammenhang „beängstigenden Traum“⁵⁶ betont der Text Nabonids Bedürfnis nach einer Deutung durch Experten (vgl. auch „Zaŕiqu-Incantation“, Z. 5)⁵⁷. Dieselbe Inschrift charakterisiert die Rettung Nabonids durch die göttliche Traumoffenbarung zudem als „großes Wunder“ des Gottes Sin, das nur diese Gottheit habe verwirklichen können, da den anderen Göttinnen und Göttern dazu das Wissen fehle – man vergleiche dazu auch die gesonderte Hervorhebung Sins in Nabonids Hymnus (H₂ II, 14ff). Auch diese Inschrift stellt somit eine Verbindung her zwischen Traumoffenbarung und der dazu nötigen, ausgezeichneten Befähigung⁵⁸ bzw. dem besonderen Geheimnischarakter des Traum inhalts.

55 Transliteration nach C.J. Gadd, *The Harran Inscriptions of Nabonidus*: AnSt 8 (1958) 35–92, hier: 62. Übersetzung nach ANET³ 563. Zum historischen Hintergrund vgl. M.A. Dandamayev / M. Roaf, *Nabonid*: RLA IX / Lfg. 1–2 (1998) 6–12. Zu einem Vergleich der Haran-Inschriften mit Dan 4 und 4QOrNab ar vgl. K. Koch, *Gottes Herrschaft über das Reich des Menschen*: Reiche (Anm. 24) 83–124, bes. 95–105; M. Henze (Anm. 6) 59–63. Zwei weitere, Nabonid zugeschriebene Träume bietet A.L. Oppenheim (Anm. 50) 250.

56 So die Übersetzung von *par-da-at* (H₂ III,3) bei K. Koch (Anm. 55) 97 (vgl. auch AHW 833a; M. Henze [Anm. 6] 71).

57 Zu Transliteration und Übersetzung vgl. S.A.L. Butler (Anm. 51) 322f.

58 Auch wenn diese Befähigung in H₂ I, 1–7 den Traumgott auszeichnet, in Gen 40f und Dan 2 dagegen die Interpreten Joseph und Daniel.

Das göttliche Geheimwissen kommt schließlich noch in einem bisher unveröffentlichten astronomischen Text aus dem British Museum zum Tragen (BM 42294, Z. 1; vgl. dazu Dan 2,28.47):⁵⁹

[D]UB *ni-šir-tu*₄ AN-e *pi-riš-tú* DINGIR.MEŠ GAL.MEŠ *ana ŠU*^{II} NU.
BI.E *ana DUMU-sú šá i-ra-am-mu li-šá-ḫ-iz*

„Tablet of the secrets of Heaven, the secrets of the great gods. Let them not escape from (his) hands! He should teach it to the son whom he loves.“

Ähnlich spricht das „Shamash-Shum-Ukin Dream Ritual“ (Z. 17) von einem Orakel als

pi-riš-ti ilāni rabūti
„... the secret of the great gods.“⁶⁰

Bei aller Vorsicht, die der vorliegende Befund fordert, ließe sich der Gen 41 und Dan 2 gemeinsame „Nährboden“ folgendermaßen umschreiben: Jede der hier behandelten Traditionen weiß von der weitreichenden Wirkung, die Träume auf einzelne Personen haben. Die enge Knüpfung der Träume an eigens zuständige Traumgötter oder auch den einen Gott verstärkt nur diese Wirkung. Betroffen sind Persönlichkeiten von besonderem Status wie der ägyptische Pharao oder die babylonischen Könige Nebukadnezar und Nabonid. Ihre erste Reaktion ist Schrecken und Verwirrung, auch wenn späterhin deutlich wird, daß sie Privilegierte sind – privilegiert, insofern sie nämlich teilhaben an einer Offenbarung zukunftsrelevanter Geheimnisse. In Anbetracht der im weitesten Sinne „theologischen“ Bedeutung dieser Gemeinsamkeiten vermag die relativ starke Überlieferungskonstanz der „Oneiromantie“ in der Antike kaum zu überraschen. Es sei nur auf die Sammlung „Oneirokritika“ des Artemidor von Daldis (2. Jh. n. Chr.) verwiesen.⁶¹

59 Transliteration und Übersetzung nach J.N. Lawson (Anm. 48) 72f. – Zur Betonung des Geheimwissens in der akkad. Prophetie vgl. auch E.C. Lucas, Daniel: Resolving the Enigma: VT 50 (2000) 66–80, bes. 74f.

60 Transliteration und Übersetzung bei S.A.L. Butler (Anm. 51) 385.392 (für weitere Belege vgl. AHW 866: s. v. *pirištu*[m]).

61 Daß darüber hinaus babylonisches Kulturwissen in hellenistischer Zeit fortlebte, bezeugen u. a. zahlreiche späte Keilschrifttexte (vgl. J. Oelsner, Materialien zur babylonischen Gesellschaft und Kultur in hellenistischer Zeit: Assyriologia 7, 1986). Außerdem lebte der für das verhandelte Thema bedeutende babylonische Kult auch in seleukidischer Zeit fort (vgl. K. Szelényi–Graziotto, Der Kult in Babylon in seleukidischer Zeit – Tradition oder Wandel?: B. Funck [Hg.], Hellenismus, 1996, 171–194).

V Zusammenfassung

Der Nachvollzug der Verbindungslinien zwischen Josephsgeschichte und Daniellegenden führte über formal-literarische Erwägungen, Stoff- und Motiv-Kritik zu religionsgeschichtlichen Auffälligkeiten. Als Orientierung dienen Gemeinsamkeiten, die zumeist als personenbezogen gelten können. Joseph und Daniel agieren in den Legenden als „Helden“, ausgezeichnet durch göttliche Weisheit und divinitorisches Wissen. Trotz der an den Details deutlichen Divergenzen bleibt die enge Bindung beider „Väter“ an den einen Gott Israels bestehen.⁶² Mit der Eingrenzung auf Gen 40f und Dan 2 wird das Schema einer „Volks-sage“ deutlich. Zugleich zeigt das sich an die Mantik anlehrende Offenbarungsmuster religionsgeschichtliche Bezüge zu mesopotamischen Traumberichten und ihren Motiven.

Auch wenn die ausgearbeiteten Themenfelder „Offenbarungsverständnis“, „Volks-sage-Schema“ und „Oneiromantie“ eine gemeinsame, doch bestenfalls noch überlieferungsgeschichtlich zu erfassende Basis für Josephsgeschichte und Daniellegenden wahrscheinlich machen, bleibt endlich der theologisch entscheidende Unterschied beider Erzählungen festzuhalten: Während im Danielbuch die himmlischen Geheimnisse eine kosmologisch-eschatologische Tendenz, ganz im Sinne der späteren Apokalyptik, besitzen⁶³, bleibt Gen 37 – 50 nicht nur innerhalb der Geschichte, sondern auch völlig auf das Gottesvolk konzentriert.⁶⁴

62 Da Joseph und Daniel den Monotheismus des Gottes Israels durch ihre Haltung gegenüber den Fremdherrschern geradezu betonen, entsteht in Gen 40f und Dan 2; 4 auch kein Widerspruch zu der ansonsten im AT höchst kritischen Haltung gegenüber Mantik und Orakelwesen (vgl. dazu Dtn 13,2–6; 18,9–22; Jes 44,25; 47,12f; Sach 10,2; vgl. auch Sir 34,1–8; TR 54,8–18; 60,16 – 61,5).

63 Vgl. die Konfessionen Nebukadnezars in Dan 2,46f; 4,31–34.

64 Vgl. die Wiederaufnahme von Gen 41,16b in 50,19b mit dem folgenden „Ziel“ in V 20f.