

Martin Rösel

## Die himmlische Welt der Septuaginta

### Angelologische Akzentuierungen am Beispiel des Danielbuches

Das Danielbuch markiert in verschiedener Hinsicht wichtige Etappen der Entwicklung des israelitischen Denkens. In seinen ältesten Stufen (vor allem den aramäisch verfassten Kap. 3–6, später auch Kap. 1) richtet es sich an Juden in der Diaspora und bemüht sich um Klärungen, wie weit man sich auf den Dienst im fremden Königreich einlassen kann<sup>1</sup>. Nach dem Danielbuch kommt es zum *status confessionis*, bei dem ein Jude immer dann die Gefolgschaft verweigern muss, wenn fremde Herrscher als Gott verehrt werden sollen. Die Herrscher ihrerseits sollen den Gott Israels als eigentlichen Gebieter anerkennen.

In einer weiteren Entwicklungsstufe wird dann apokalyptisches Gedankengut an die Diasporanovellen angelagert, verbunden über die Figur des Daniel, der nun aber nicht mehr Traum- oder Zeichendeuter ist (Kap. 4 und 5), sondern selbst zum Visionsempfänger wird. Zu diesem Gedankengut gehören Weltzeitalter-Spekulationen, wie sie hinter Kap 2 und 7 stehen. Sie führten zur Vorstellung von einem bald kommenden Ende der Geschichte und dem Erscheinen eines ewigen Gottesreiches führen. Diese Spekulationen werden in Dan 9 mit inspirierter Schriftauslegung verbunden – die Um- oder Neudeutung der 70 Jahre aus Jeremia 25; ein Phänomen, das ähnlich in Qumran oder im NT zu beobachten ist<sup>2</sup>. Unter dem Eindruck der Auseinandersetzung um die Hellenisierung der jüdischen Religion und den Aufstand der Makkabäer erhält das aramäisch-hebräische Buch seine vorerst endgültige Form kurz vor der Wiederweihe des Tempels im Jahr 165; es schließt mit der Erwartung eines persönlichen Endgerichts nach der Auferstehung der Toten (Kap. 12).

---

<sup>1</sup> Vgl. zu den Diaspora-Legenden etwa STEFAN BEYERLE, „Joseph und Daniel. Zwei ‚Väter‘ am Hofe eines fremden Königs“, in: Verbindungslinien. FS W.H. Schmidt, (hg. von Axel Graupner, Holger Delkurt u.a.), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2000: 1–18 oder LAWRENCE M. WILLS, *The Jew in the Court of the Foreign King. Ancient Jewish Court Legends*, Harvard dissertations in religion 26, Minneapolis: Fortress Press 1990: 57–152.

<sup>2</sup> Vgl. dazu ROCHUS LEONHARDT/MARTIN RÖSEL, „Reformatorisches Schriftprinzip und gegenwärtige Bibelauslegung. Ein interdisziplinärer Gesprächsbeitrag zur zeitgemäßen Schrifthermeneutik“, ThZ 26 (2000), 298–324: 312–314.

## 1. Die Besonderheit der Daniel-LXX

Damit war aber das literarische Wachstum des Danielbuches nicht abgeschlossen. An dieser Stelle kommt nun die Übersetzung ins Griechische ins Spiel,<sup>3</sup> denn in der Septuaginta/Old Greek (OG) finden sich verschiedene unabhängige Erweiterungen des Buches: die Susanna-Geschichte, dann die Gebete, die in Kap. 3 den Männern im Feuerofen in den Mund gelegt werden<sup>4</sup> und schließlich die Geschichten vom Bel in Babel und dem Drachen, die die strikt monotheistische Theologie des Buches unterstreichen<sup>5</sup>. Darüber hinaus lassen sich an der griechischen Übersetzung auch Wachstumsspuren der früheren Geschichte der Danielstoffe ablesen. In Kap. 4–6 weichen LXX und MT so stark voneinander ab, dass die Annahme einer abweichenden semitischen Vorlage m.E. unabweisbar ist. Ob diese älter als der MT ist, wird diskutiert.<sup>6</sup>

Hinzu kommt als weiteres Problemfeld die Uneinheitlichkeit der Textüberlieferung. Schon früh wurde der ersten griechischen Septuaginta-Version eine weitere Übersetzung an die Seite gestellt, die unter dem Namen Theodotion bekannt ist. Es ist strittig, ob es sich bei der Theodotion-Version um eine eigenständige Übersetzung oder eine Revision der OG handelt, da die beiden Versionen sowohl charakteristische Nähen zueinander als auch große Differenzen aufweisen.<sup>7</sup> Die Theodotion-Version steht viel

---

<sup>3</sup> OLIVIER MUNNICH, „Texte massorétique et Septante dans le livre de Daniel“, in: *The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint reconsidered* (ed. Adrian Schenker), SBL.SCSS 52, Leiden: Brill 2003, 93–120.

<sup>4</sup> Vgl. JAN JOOSTEN, „The prayer of Azariah (DanLXX 3). Sources and Origin“, in: *Septuagint and reception. Essays prepared for the Association for the Study of the Septuagint in South Africa* (ed. Johann Cook), VT.S 127, Leiden: Brill 2009, 5–16, der damit rechnet, dass die Stücke ursprünglich auf Griechisch geschrieben wurden, doch vgl. auch KLAUS KOCH, Daniel 1–4, BKAT 22,1, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2005, der S. 314–375 gute Gründe für ein aramäisches Original nennt (von J. Joosten nicht wahrgenommen).

<sup>5</sup> Dazu demnächst MARTIN RÖSEL, Art. „Additions to Daniel. Greek“, *Text History of the Bible II* (ed. M. Henze), Leiden: Brill 2016 (im Druck).

<sup>6</sup> RAINER ALBERTZ, *Der Gott des Daniel. Untersuchungen zu Daniel 4–6 in der Septuagintafassung sowie zu Komposition und Theologie des aramäischen Danielbuches*, SBS 131, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1988, der davon ausgeht, dass die anzunehmende Vorlage der LXX von Dan 4–6 älter als der heute erhaltene aramäische Text ist, vgl. auch JOHN J. COLLINS, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress, 1993, 5f.; KOCH, Daniel, 377–380 und 387–401 (nur zu Dan 4, doch mit einer theologischen Interpretation des griechischen Textes.)

<sup>7</sup> ALEXANDER A. DI LELLA, „The Textual History of Septuagint-Daniel and Theodotion-Daniel“, in: *The Book of Daniel. Composition and Reception*, Vol. 2 (ed. John J. Collins/Peter W. Flint), VTS 83/2, Leiden: Brill, 2001, 586–607; Di Lella sieht Theodotion als neue Übersetzung an, deren Übersetzer die OG gut kannte; so ließen sich die

näher am hebräisch-aramäischen Ausgangstext bzw. am heute erhaltenen Masoretischen Text als ihre Vorläuferin. Ausweislich von Zitaten aus dieser Übersetzung im NT muss sie aus vorchristlicher Zeit stammen.<sup>8</sup>

In der Folgezeit wurde dann die Septuaginta-Übersetzung nicht länger genutzt. Sie überlebte in nur einer einzigen vorhexaplarischen Handschrift (Pap. 967) und wenigen späten hexaplarischen Zeugen (88, SyH).<sup>9</sup> Weil die textgeschichtliche Lage so schwierig ist, kann oft nicht mit Sicherheit gesagt werden, welches das älteste Stadium der griechischen Übersetzung ist. Interessanterweise ist die Old Greek-Übersetzung schon sehr bald nach dem Abschluss des hebräisch-aramäischen Danielbuches ausgeführt worden; meist wird eine Datierung in der Mitte des 2. Jh. vorgeschlagen.<sup>10</sup>

Dabei wird deutlich, dass die Septuaginta die recht konkrete Naherwartung des hebräischen Danielschlusses wieder geöffnet hat. Der Tod des Antiochus und das Hereinbrechen des Reiches Gottes waren ja nicht in der Weise erfolgt, wie es nach Dan 11 und 12 erhofft worden war, daher öffneten sie die eschatologische Perspektive wieder, so dass das Buch später leicht als Prophezeiung auf die Römer als dem vierten Reich gedeutet werden konnte<sup>11</sup>. Auch an anderen Stellen zeigt sich deutlich, dass der Übersetzer eigene Interpretationen in den Text hat einfließen lassen; so werden die Herrschaft des Gottes Israels betont und die Vergottungsansprüche der

---

Übereinstimmungen erklären. COLLINS, Daniel, 11, nimmt eine solche Lösung für Dan 4–6 an, ähnlich die Überlegung von CAREY A. MOORE, Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions, AB 44, Garden City: Doubleday, 1977, 78 zur Theodotion-Version der Susanna-Geschichte.

<sup>8</sup> ARMIN SCHMITT, „Stammt der sogenannte ‘θ’-Text bei Daniel wirklich von Theodotion?“, MSU 9 (1966), 279–392; DERS.: „Die griechischen Danieltexte (‘θ’ und ο’) und das Theodotionproblem“, BZ 36 (1992), 1–29.

<sup>9</sup> Vgl. die neue „Einleitung“ von OLIVIER MUNNICH in der zweiten Auflage der Göttinger LXX-Edition von „Susanna, Daniel, und Bel et Draco“: Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum, Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. Vol. XVI/2, Susanna, Daniel, Bel et Draco, ed. J. Ziegler. Editio secunda Versionis iuxta LXX interpretes textum plane novum constituit Olivier Munnich. Versionis iuxta „Theodotionem“ fragmenta adiecit: Detlef Fraenkel. Göttingen. 2. erw. Aufl. (1999). 9–121.

<sup>10</sup> Diese Datierung stützt sich vor allem auf die Erwähnung des βδέλυγμα ἐρημώσεως aus Dan 11,31 in 1.Makk 1,54: COLLINS, Daniel, 8f., vgl. TIM J. MEADOWCROFT, Aramaic Daniel and Greek Daniel. A literary comparison, JSOT.SS 198, Sheffield: Sheffield Academic Press 1995, 275: „the stories were very soon translated into Greek“. Vgl. auch die Zusammenfassung von BIRTE 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, Diss. masch. Hamburg 2003, 291: „[...] wenig wahrscheinlich, dass der LXX-Übersetzer lange nach 164 v. Chr. die Übersetzungstätigkeit aufnahm“.

<sup>11</sup> Dazu MARTIN RÖSEL, „Theology after the Crisis. The Septuagint Version of Daniel 8–12“, in: Text-critical and hermeneutical studies in the Septuagint (ed. J. Cook, H.-J. Stipp), VTS 157, Leiden: Brill 2012, 207–219.

heidnischen Könige strikt zurückgewiesen<sup>12</sup>. Im folgenden möchte ich dieser eigenen Interpretationsabsicht des Übersetzers an einer Detailfrage weiter nachgehen, nämlich an der nach der Engelvorstellung.

## 2. Engel im hebräisch-aramäischen Danielbuch

Die Entwicklung einer ausgeführten Angelologie ist nach einer einleuchtenden These von Klaus Koch nicht von der Ausformulierung der monotheistischen Gottesvorstellung in Israel zu trennen<sup>13</sup>. Dies wird zunächst bei Sacharja sichtbar, wo zwischen verschiedenen Engelgruppen unterschieden wird: zwischen Mensch und Gott steht der Bote JHWHs (מְלַאֲכָי יְהוָה), vor dem der Hohepriester steht, daneben gibt es einen Deuteengel (הַמְלַאֲכָי הַדֹּבֵר בִּי), der mit Sacharja redet und ihm das Geschaute verdeutlicht (2,7 u.ö.). Daneben gibt es Diener (Handwerker, 2,3) und Geister, die die Erde durchziehen und Gottes Macht durchsetzen.

Im Danielbuch begegnet eine noch weiter ausdifferenzierte himmlische Welt<sup>14</sup>. Ähnlich wie in 1.Hen 89,59ff. oder Sir 17,17 gibt es nun die Vorstellung von Völkerengeln – bei Henoch werden sie „Hirten“ genannt, bei Sirach „Herrscher“, die in Dan 10–12 als שַׂר „Fürst“ bezeichnet werden. Genannt sind der Fürst der Perser (10,13) und der der Griechen (10,20), vor allem aber Michael, einer der obersten Fürsten (10,13: אֲחֵד הַשָּׂרִים; הַרְאֲשֵׁנִים) der als „euer Fürst“ (10,21), also als Völkerengel Israels gilt, und in 12,1 zudem als „großer Fürst“ bezeichnet wird. Möglicherweise ist er auch in 8,11 genannt, wonach sich das „kleine Horn“ Antiochus IV. Epiphanes gegen den „Fürsten des Heeres“ (שַׂר־הַצֶּבָא) erhebt. Diskutiert

<sup>12</sup> Dazu MARTIN RÖSEL, Der Herr des Daniel. Zur Übersetzung der Gottesnamen in der Daniel-LXX, in: Text – Textgeschichte – Textwirkung. FS. S. Kreuzer, hrsg. v. Jonathan M. Robker/Frank Ueberschaer/Thomas Wagner (AOAT 419), 2014, 399–411.

<sup>13</sup> KLAUS KOCH, „Monotheismus und Angelologie“, in: Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (hg. Walter Dietrich), OBO 139, Freiburg: Universitätsverlag 1994, 565–581.

<sup>14</sup> Dazu auch MICHAEL SEGAL, „Monotheism and Angelology in Daniel“, in: One God – One Cult – One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives (ed. Reinhard G. Kratz/Hermann Spieckermann), BZAW 405, Berlin/New York: de Gruyter 2010, 405–419, der v.a. auf die Unterschiede der Konzeptionen in den Kapiteln Dan 8–12 abhebt. Ferner OLIVIER MUNNICH, „Michel et Gabriel: gloses dans le texte biblique de Daniel“, in: Φιλολογία, Mélanges offerts à Michel Casevitz (ed. Pascale Brillet, Édith Parmentier), Lyon 2006, 299–314, der sich vor allem mit textgeschichtlichen Fragen beschäftigt und zu komplexen Wachstumshypothesen kommt.

wird außerdem, ob mit der Gestalt des Menschensohns aus Dan 7,13 ebenfalls Michael gemeint ist<sup>15</sup>.

Neben Michael wird noch Gabriel mit Namen erwähnt; er hat im Danielbuch die Funktion des Deuteengels (8,15f.; 9,21). Obwohl er nicht mit Namen genannt wird, ist davon auszugehen, dass die ausführliche Beschreibung einer himmlischen Gestalt in 10,1–12 ebenfalls Gabriel meint<sup>16</sup>. Hier wird auch deutlich, dass ihm eine nachgeordnete Position zugeordnet wird, denn der Völkerengel der Perser konnte ihn aufhalten, bis Michael ihm zur Hilfe kam (10,13). Auch in 12,6 ist es wohl Gabriel, der Daniel seine letzte Vision erläutert. Schließlich sind noch namenlose, rettende Engel zu erwähnen, die in Kap. 3,25–28 die drei Männer im Feuerofen und in 6,23 Daniel in der Löwengrube beschützen. Im Danielbuch wurden demnach Teilaspekte der sich ausdifferenzierenden jüdisch-apokalyptischen Angelologie rezipiert, die ausweislich des astronomischen Henochbuches 1.Hen 72–82 seit dem 4./3. Jh. konzipiert wurde.

### 3. Veränderungen in der LXX

Vor dem so skizzierten Hintergrund ist von Interesse, ob und in welcher Weise diese Engelskonzeption in der griechischen Bibel aufgenommen und modifiziert wurde. Ich werde die Belege im kanonischen Ablauf der Kapitel durchgehen, auch wenn mir bewusst ist, dass die Kap. 3–6 möglicherweise älter sind und früher übersetzt wurden als der Rest des Buches.

In der *Susanna*-Erzählung wird an vier Stellen ein Engel Gottes erwähnt. Zum einen in V. 44, wonach ein ἄγγελος κυρίου zur Stelle ist, als Susanna zur Exekution der Strafe geführt werden soll; diesem Engel war befohlen worden, Daniel den Geist der Einsicht zu geben. Nach dem parallelen Theodotion-Text ist es Gott selbst, der in Daniel den heiligen Geist weckt, der offenkundig bereits in ihm liegt. Die Funktion dieses Engels entspricht der der Retter in Dan 3 und 6. In V. 55 und 59 wird auf den strafenden Engel des Herrn (Theodotion: ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ) verwiesen, der bereits bereit steht, um die beiden lügnerischen Alten zu töten. Hier entspricht der Engel dem „heiligen Wächter vom Himmel“ (עִיר וְקָדִישׁ מִן שָׁמַיִם) des aramäischen Textes aus Dan 4,13(10)<sup>17</sup>; dort war in der LXX ἄγγελος für עִיר „Wächter“ verwendet worden. Der Ansage, dass der Engel die beiden töten werde, entspricht in der LXX-Version auch die Ausfüh-

<sup>15</sup> So KLAUS KOCH, „Der ‚Menschensohn‘ in Daniel“, ZAW 119 (2007), 369–387: 370 nach COLLINS, Daniel, 304–310, vgl. S. 309 mit Anm. 285.

<sup>16</sup> COLLINS, Daniel, 373.

<sup>17</sup> Nach COLLINS, Daniel, 434.

rung in V. 60–62, der Engel des Herrn wirft Feuer unter sie. Nach dem Theodotion-Text tötet die Gemeinde die beiden Alten.

In der älteren griechischen Fassung der Erzählung wird demnach die Bedeutung des Engels wesentlich deutlicher als ausführendes Organ des Willens Gottes pointiert<sup>18</sup>; er rettet Susanna, gibt Daniel den Geist und tötet die Übeltäter. Da keine hebräische oder aramäische Vorlage erhalten ist und zudem strittig ist, ob es überhaupt eine solche gab<sup>19</sup>, ist nicht sicher zu entscheiden, wer für die Einführung der Engelsgestalt verantwortlich war<sup>20</sup>. Allerdings würde es in das Bild der Übersetzungsweise im protokanonischen Teil passen, wenn der Übersetzer sie ergänzt hätte, da dort mehrere Fälle dieser Art zu sehen sind:

In *Daniel 2* verlangt König Nebukadnezar, dass die Weisen Babylons nicht nur seinen Traum deuten, sondern ihn als Beweis ihrer Fähigkeiten auch nacherzählen. Darauf erheben die Sterndeuter Einspruch (2,11): „Was der König verlangt, ist schwer, und es gibt niemanden, der es vor dem König kundtun könnte, außer allein den Göttern“ (Zürcher). Die Existenz anderer Götter auf diese Weise zu konzедieren, kam wohl für den Übersetzer nicht in Frage, daher gibt er den Plural אֱלֹהִים mit dem Singular „Engel“ (εἰ μὴ τις ἄγγελος) wieder; Theodotion bleibt beim Plural „Götter“. Zu diesem Befund in der Old Greek passt, dass der Plural אֱלֹהִים in der Dan-LXX durchgängig entweder nicht übersetzt, oder in den Singular geändert wurde<sup>21</sup>.

Auch in *Daniel 3* wird im aramäischen Text der Erzählung explizit kein Engel genannt, erst im Gotteslob Nebukadnezars. Allerdings liegt hier die Einfügung nahe, da der König am Ende der Erzählung ausdrücklich den vierten Mann im Feuerofen bemerkt (3,24) und dessen Aussehen mit dem eines Göttersohnes vergleicht (3,25: לְבַר־אֱלֹהִים). Wieder übersetzt die

<sup>18</sup> Vgl. auch MUNICH, Michel, 306, zu Sus 44f., der den Akzent allerdings darauf legt, dass der Engel nicht auf eigene Initiative handelt, sondern nur Gottes Willen ausführt.

<sup>19</sup> Zum Problem vgl. etwa JAN W. WESSELIUS, „The Literary Genre of the Story of Susanna and its Original Language“, in: Variety of Forms. Dutch Studies in Midrash, (ed. Annelies Kuyt/Émile G.L. Schrijver/Nico A. van Uchelen), Publications of the Juda Palache Institute 5, 1990, 15–25; HELMUT ENGEL, Die Susanna-Erzählung. Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodotion-Bearbeitung, OBO 61, Fribourg: Universitätsverlag 1985, nach dessen Untersuchung m.E. eindeutig ist, dass die OG als Übersetzung, nicht als griechisch formulierter Text anzusehen ist.

<sup>20</sup> In der Vorlage Theodotons scheint der Engel nur in den beiden geprägten Reimsprüchen V. 55+59 enthalten gewesen zu sein, die ihrerseits ein Problem darstellen, da nicht klar ist, ob diese ein vorgegebenes Wortspiel übersetzen oder eine griechischsprachige Einfügung sind, vgl. dazu auch FRANK ZIMMERMANN, „The Story of Susanna and its Original Language“, JQR 48 (1957): 236–241.

<sup>21</sup> Ausnahme ist das monotheistische Bekenntnis in 2,47, das aber seinerseits mit einer Pointe gegen den Herrscherkult erweitert wurde, dazu: RÖSEL, Gott des Daniel, zur Stelle.

LXX den Plural „Götter“ mit dem Singular des einen Gottes; interessanterweise wird die Zugehörigkeitsaussage „Sohn“ nicht wörtlich, sondern erneut mit „Engel“ übersetzt; das Aussehen des vierten Mannes gleiche einem Engel Gottes (ἡ ὄρασις τοῦ τετάρτου ὁμοίωμα ἀγγέλου θεοῦ.) Damit nimmt der Übersetzer V. 28 auf, wo der König Gott dafür dankt, dass er seinen Engel gesandt habe (ܩܘܪܝܢܐ ܩܠܝܢܐܝܗ); ein Zeichen für seine kontext-sensitive Arbeitsweise. In 3,28(95) wird wörtlich mit ὃς ἀπέστειλε τὸν ἄγγελον αὐτοῦ übersetzt.

Innerhalb der beiden nur in der griechischen Textüberlieferung erhaltenen Hymnen (Zusätze zu Dan 3) werden die Engel Gottes einmal in 3,58 erwähnt. Wie die ganze Schöpfung sollen auch die Engel Gott loben. Dabei fällt auf, dass die ἄγγελοι κυρίου – nach der allgemeinen Aufforderung an alle Werke – als erstes der Schöpfungswerke noch vor dem Himmel angeredet werden<sup>22</sup>.

Besonders interessant ist *Kapitel 4* über Nebukadnezars Traum. Oben war bereits auf die Interpretation des von Gott gesandten „Wächters“ in 4,10 durch einen ἄγγελος ἐν ἰσχύι „Engel mit Stärke“ in der LXX (4,13) hingewiesen worden. Im weiteren Verlauf des Kapitels ist nun, anders als im aramäischen Text, mehrfach die Rede von einem Engel. Allerdings ist davon auszugehen, dass die Vorlage der LXX deutlich vom heutigen MT abgewichen ist<sup>23</sup>, daher soll hier nur der Befund konstatiert werden: In der Deutung des Traums Nebukadnezars wird in 4,22(19) das Aufstreben des Baumes mit der Überheblichkeit des Königs verglichen, der sich über alle Menschen und über den Heiligen und seine Engel erhöht habe (ὕψωθῃ σου ἡ καρδία ἐν ὑπερηφανία καὶ ἰσχύι τὰ πρὸς τὸν ἅγιον καὶ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ). In 4,23(20) wird der „Wächter“ wieder wie in 4,13(10) mit „Engel“ übersetzt, was in der Sequenz der Verse guten Sinn ergibt: Nebukadnezar hat sich bis zu den Engeln erhoben, und nun kommt ein Engel zur Strafe herab. In 4,21(24) ergeht folgerichtig das Urteil des Höchsten und seiner Engel über den König, und in 4,32(29) wird er von den Engeln sieben Jahre lang verfolgt. Als der Babylonier dann seine Sünden bekennt, ruft ihn ein Engel vom Himmel an und fordert ihn auf, dem Höchsten die Ehre zu geben 4,34c(34).

Fasst man die Beobachtungen zur griechischen Version von Dan 4 zusammen, so ist deutlich, dass den Engeln eine deutlich wichtigere Rolle im Vergleich zum aramäischen Text zukommt; sie „vermitteln den Kontakt

<sup>22</sup> In Theodotion und Peschitta wird die Reihenfolge umgedreht. Nach KOCH, Daniel, 360, sei hier die Funktion der Engel als Boten für die Welt gemeint, nicht die als Diener am Thron Gottes; das ist m.E. dem Text nicht zu entnehmen.

<sup>23</sup> Vgl. COLLINS, Daniel, 227: „MT and OG of Daniel 4 preserve variant formulations of a common story. Neither one can be regarded as the *Vorlage* of the other.“

des Schöpfers mit seiner Menschheit<sup>24</sup>. Allerdings ist wieder, wie in Sus 44 zu beobachten, dass die Hierarchie zwischen Gott und den Engeln eindeutig festgelegt wird: Während in V. 20(23) nach dem MT der Engel „vom Himmel herabgestiegen“ war (שָׁמַיִם מִן הַשָּׁמַיִם תַּחֲנוּן), wird er nach der OG explizit von Gott geschickt (ἀπεστάλη παρὰ τοῦ κυρίου). In diesem Kapitel werden auch die monotheistischen Aussagen im Vergleich zum aramäischen Text deutlich zugespitzt, daher kann dieser Befund als Unterstützung für die eingangs genannte These von Klaus Koch gesehen werden, wonach die Pointierung des Monotheismus und die Ausdifferenzierung der Angelologie Hand in Hand gehen.

Interessanterweise ergibt sich in *Daniel 6* ein gegensätzliches Bild: Nach V. 23 des aramäischen Textes hat Gott seinen Engel gesandt (הַאֲלֹהִים הַלְּאֵלֵינוּ מִן הַשָּׁמַיִם), um Daniel vor den Löwen zu retten. Der griechischen Version zufolge hat er selbst jedoch Daniel gerettet (καὶ σέσωκέ με ὁ κύριος)<sup>25</sup>. Da dies dem sonstigen Befund widerspricht und zudem keines der Äquivalente des griechischen Textes zur Vorlage passt, ist anzunehmen, dass der Übersetzer einen anderen aramäischen Text vor sich hatte<sup>26</sup>. Dafür spricht wohl auch, dass das Bild des zugehaltenen Mauls der Löwen in der LXX fehlt.

Ich überspringe zunächst die Kapitel 7–9, da in ihnen nicht explizit von Engeln die Rede ist. Die nächste eindeutige Erwähnung ist in *Daniel 10*. Vorausgegangen ist eine Vision Daniels, der einen einzelnen Menschen (ἄνθρωπος εἷς) sieht (der hebräische Text hat hier „Mann“, אִישׁ), der analog zur Vision in Ez. 1 beschrieben wird, demnach aus der göttlichen Sphäre stammt. Dieser spricht dann zu Daniel und begründet sein spätes Kommen in 10,13 damit, dass ihn der Fürst der Perser aufgehalten habe. Hierbei handelt es sich um die erste Erwähnung des eingangs kurz dargestellten Konzepts der Völkerengel. Die LXX übersetzt hier das hebräische אִישׁ „Fürst“ mit στρατηγός „Feldherr“, eine Bezeichnung, die nach 3,2 eindeutig der militärischen Terminologie und damit irdischen Sphäre zuzurechnen ist.<sup>27</sup> Danach wird Michael eingeführt und als „einer der obersten Fürsten“ (אֶחָד הַרְאֲשֵׁי הַמַּלְאָכִים) bezeichnet. Der griechische Text lautet deutlich anders, denn zum einen wird Michael nicht namentlich genannt<sup>28</sup>, zum anderen wird er als „einer der heiligen Engel“ (εἷς τῶν ἁγίων ἀγγέλων)

<sup>24</sup> KOCH, Daniel, 398.

<sup>25</sup> So mit P 967 nach der Göttinger LXX; Rahlfs liest nach 88 und Syh ὁ θεός.

<sup>26</sup> COLLINS, Hermeneia, 271, bemerkt nur, „this miraculous intervention is toned down in the OG“, gibt aber keine Gründe dafür an und vermerkt vor allem nicht, dass OG sonst die gegenläufige Tendenz hat. Nach BRAASCH, Übersetzung, 245, will OG durch die Auslassung des Engels pointieren, dass Gott selbst rettet.

<sup>27</sup> Mit MUNNICH, Michel, 303.

<sup>28</sup> In Rahlfs wird er auf Grundlage von 88 und Syh geboten: Μιχαηλ εἷς τῶν ἀρχόντων τῶν πρώτων. Zum Problem vgl. auch MUNNICH, Michel, 303. 312.

vorgestellt<sup>29</sup>. Auch im folgenden wird רַשׁ durchgängig mit στρατηγός übersetzt, wenn ein Engelsfürst der Griechen oder Perser gemeint ist (10,20), mit ἄγγελος dagegen, wenn es um einen der Engel des Gottes Israels geht (10,21; 12,1)<sup>30</sup>. Es ist deutlich, dass der Übersetzer das Konzept der Völkerengels und die Idee eines metahistorischen Engelkampfes auf himmlischer Ebene nicht teilt, sondern himmlische und irdische Welt strikt trennt<sup>31</sup>. Es ist zu vermuten, dass dies in Einklang mit seiner monotheistischen Grundüberzeugung steht, wonach es nur den einen Gott Israels gibt; für himmlische Fürsprecher anderer Völker ist in diesem Konzept offenbar kein Platz.

In den *Kapiteln 8 bis 12* treten an verschiedenen Stellen Deuteengel auf, die allerdings nicht explizit mit dem Terminus מַלְאָכִים/ἄγγελος benannt werden. In 8,13 werden sie als „Heiliger“ (שׁוֹדֵק) vorgestellt, was mit dem Standard-Äquivalent ἅγιος übersetzt wurde. Die weiteren Beschreibungen und Benennungen dieser Engelsgestalten folgen im griechischen Text sehr genau der hebräischen Vorlage, so dass hier keine Besonderheiten zu finden sind: 8,16: Daniel hört die Stimme eines Menschen (φωνὴν ἀνθρώπου); 9,21: es kommt der Mann Gabriel: (ὁ ἀνὴρ ὃν εἶδον ἐν τῷ ὕπνῳ μου τὴν ἀρχὴν Γαβριηλ); 10,5ff: Daniel sieht einen einzelnen Mann (s.o.); 10,10: eine Hand rührt ihn an (χεῖρα προσήγαγέ μοι); 10,18: der aussah wie ein Mensch (ὡς ὄρασις ἀνθρώπου), berührte Daniel. In 10,16 wird Daniel nicht von einem, der einem Menschen ähnlich war (כְּאִשׁוּרֵי אִנְשׁוֹת) berührt, sondern von etwas wie einer menschlichen Hand (ὡς ὁμοίωσις χεῖρὸς ἀνθρώπου); damit wird augenscheinlich auf die Erwähnung der Hand in 10,10 zurückverweisen<sup>32</sup>. In 12,6+7 bleibt שׂמַיִל ohne Übersetzung; möglicherweise soll so zwischen den in V. 5–7 gemeinten himmlischen Gestalten und Michael differenziert werden, der in 12,1 ausdrücklich als ἄγγελος angesprochen war.

Schließlich ist die Engelsgestalt in der etwas kuriosen Habakuk-Episode in der Geschichte von *Bel und dem Drachen* zu erwähnen<sup>33</sup>. Hier wird berichtet, dass ein Engel des Herrn (ἄγγελος κυρίου) den Propheten Habakuk nach Babylon zu Daniel in der Löwengrube bringt, damit der ihm etwas zu essen gebe. Die Szene nimmt wohl Elemente aus Dan 6 auf (etwa V. 22 in

<sup>29</sup> In Gö wird die wörtliche Übersetzung, die offenkundig als Glosse in P 967 eingebracht ist, zusätzlich in eckigen Klammern im Text geboten: εἰς τῶν ἀρχόντων τῶν πρώτων, vgl. dazu auch MUNNICH, Einleitung zur Gö-LXX, 57f.

<sup>30</sup> So auch MUNNICH, Einleitung, S. 58.

<sup>31</sup> So auch MEADOWCROFT, Daniel, 253f.

<sup>32</sup> COLLINS, Daniel, 362.

<sup>33</sup> Vgl. etwa KLAUS KOCH, Deuterokanonische Zusätze zum Danielbuch. Entstehung und Textgeschichte, AOAT 38/1–2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1987, 142–202, der eine gemeinsame Vorstufe mit dem Stoff von Dan 6 erwägt und den Kern der Löwengruben-Episode in der Draco-Erzählung für älter als die Version in Dan 6 hält.

Bel 38, dass Gott Daniel nicht vergessen habe und die Bemerkung des Königs, dass ein Engel des Herrn Daniel gerettet hat, 6,23), außerdem steht Ez 8,3 im Hintergrund; Habakuk wird wie Ezechiel an den Haaren genommen und nach Babylon versetzt. Spezifische Hinweise für die Angelologie ergeben sich m.E. nicht.

#### 4. Dan 7,13

Der Visionsbericht Daniel 7 ist mit Sicherheit das strittigste Kapitel des ganzen Buches, vor allem wegen der Interpretation der Gestalt, die in Dan 7,13 auf den Wolken des Himmels zu dem Hochbetagten kommt und „wie ein Menschensohn/einzelner Mensch“ aussah. Um nur einige der Probleme anzuführen: diskutiert wird, ob „Menschensohn“ als individuelle Gestalt oder kollektiv als Chiffre für das Volk Israel anzusehen ist<sup>34</sup>; das Verhältnis dieses Menschensohnes zu dem Hochbetagten und die Frage, ob mit dem Heiligen (der) Höchsten Menschen, also Israel, oder Engel gemeint sind. Für den aramäischen Text gehe ich im Gefolge von John Collins und Klaus Koch davon aus, dass der Menschensohn als individuelle, himmlische Gestalt anzusehen ist. Sie wird von Gott dazu beauftragt wird, die Herrschaft nach dem Zusammenbruch der irdischen Großmächte zu übernehmen, bis sie (V. 27) an das Volk der Heiligen übergeben wird; damit ist offenbar Israel gemeint, das unter dem Schutz Gottes und seiner Engel, den Heiligen Höchsten, steht<sup>35</sup>.

In der Septuaginta sind im ganzen Kapitel wichtige Detailunterschiede zur aramäischen Version zu beobachten. Ich werde mich hier ganz auf die für die Frage nach der Angelologie aussagekräftigen Stellen konzentrieren; Aspekte der Textkritik (Gö und Ra weichen stark voneinander ab) können nur im Ausnahmefall erörtert werden.

Der aramäische Text lautet:

וְאָרוּ עִם-עֲנָנֵי שָׁמַיָא כְּבָר אֶנְשׁ אֲתָהּ הָוָה  
וְעַד-עֵתִיק יוֹמֵיָא מָטָה וּקְדָמוּהִי הַקְּרִבוּהִי:

„Mit den Wolken des Himmels kam einer, der einem Menschen glich, und er kam vor den Hochbetagten, und vor diesen führte man ihn.“ (Zürcher)

Im griechischen Text sind kleine Veränderungen zu beobachten; wobei ich mich in Übereinstimmung mit wichtigen Forschungspositionen an einer entscheidenden Stelle gegen die Göttinger Ausgabe entscheide:

<sup>34</sup> OTFRIED HOFIUS, „Der Septuaginta-Text von Daniel 7,13–14. Erwägungen zu seiner Gestalt und seiner Aussage“, ZAW 117 (2005), 73–90.

<sup>35</sup> Vgl. oben Anm. 15.

καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ἤρχετο ὡς υἱὸς ἀνθρώπου, καὶ ὡς<sup>36</sup> παλαιοῦ ἡμερῶν παρῆν, καὶ οἱ παρεστηκότες προσήγαγον αὐτῶ/παρῆσαν αὐτῶ.

„Und siehe: *Auf* den Wolken des Himmels kam einer wie ein Sohn eines Menschen, und *wie* ein Alter an Tagen war er gegenwärtig, und die Danebenstehenden dienten ihm (Pap. 967)/waren bei ihm (88, Syh)“.

Im griechischen Text kommt die Gestalt *auf*, nicht *mit* den Wolken des Himmels, was m.E. für eine himmlische Herkunft spricht<sup>37</sup>. „Sohn eines Menschen“ weist nicht notwendig, so Klaus Koch<sup>38</sup>, auf eine irdische Abstammung hin. Wie oben gezeigt, konnten verschiedene Engelsegestalten problemlos als „Mensch“ oder „Mann“ bezeichnet werden. Diese menschenähnliche Gestalt wird mit dem in V. 9 genannten „Hochbetagten“ verglichen oder gar identifiziert<sup>39</sup>. Das erinnert daran, dass der Engel in 10,5 ebenfalls als „Mensch“ benannt wird, dessen Aussehen ganz ähnlich wie das des Hochbetagten beschrieben wird. Die Umstehenden, dem Kontext nach himmlische Wesen, dienen diesem Menschenähnlichen (so Pap 967); nach anderer Lesart in MS 88 und der Syrohexapla (Rahlfs) kommen sie (ehrerbietig) hinzu. Von V. 14 her muss sich αὐτῶ auf den Menschensohn beziehen<sup>40</sup>, so dass ihm folglich Ehre und Macht übergeben werden. In der griechischen Version werden demnach die engelischen, himmlischen Elemente der Menschensohn-Figur gegenüber dem aramäischen Text verstärkt.

Nicht ganz eindeutig zu klären ist m.E., wer mit der Gruppe der (ἅγιοι ὑψίστου) „Heiligen des Höchsten“ gemeint ist<sup>41</sup>. Zunächst passt zu den Konventionen des Übersetzers, dass der Plural ܡܢܝܗܘܝܘܢ eindeutig durch einen Singular übersetzt wird, so dass der Bezug auf den Gott Israels eindeutig ist. Als „heilig“ werden im griechischen Danielbuch sowohl Engel (s.o. zu 8,13) als auch Israel bezeichnet (vgl. den Zusatz der LXX zu 7,8). Aller-

<sup>36</sup> Gö liest hier ξως, vgl. MUNNICH, Einleitung, 81, nach JAMES A. MONTGOMERY, A critical and exegetical commentary on the book of Daniel, ICC OT 21, Edinburgh: Clark 1927, 304, dagegen u.a. KOCH, oder LOREN T. STUCKENBRUCK, „One like a Son of Man as the Ancient of Days“ in the Old Greek Recension of Daniel 7,13: Scribal Error or Theological Translation?, ZNW 86 (1995), 268–276; JOHAN LUST, Daniel 7,13 and the Septuagint, ETL 54 (1978), 62–69: 65. SHARON PACE JEANSONNE, The Old Greek Translation of Daniel 7–12 (CNQ.MS 19), Washington 1988, 96–99 geht von einem späteren Lesefehler aus.

<sup>37</sup> Zum Problem der Übersetzung der Präposition vgl. COLLINS, Daniel, 311, der die Frage nicht für signifikant hält; vgl. auch die breitere Diskussion bei MEADOWCROFT, Daniel, 224, der in der OG ebenfalls eine Betonung des Himmlischen sieht.

<sup>38</sup> Menschensohn, 379.

<sup>39</sup> Vgl. MARTIN HENGEL, „Setze dich zu meiner Rechten!“, in: Le Trône de Dieu (ed. Marc Philonenko), WUNT 69, Tübingen: Mohr 1993, 108–194: 160, der davon ausgeht, dass der Menschensohn so in Gottes Richtervollmacht eintritt.

<sup>40</sup> MEADOWCROFT, Daniel, 228

<sup>41</sup> Vgl. den materialreichen Exkurs bei COLLINS, Daniel, 313–317.

dings ist am Ende des Visionsberichts in 7,27 eine interessante Differenzierung zu beobachten. Hier wird nämlich *רְגִלֵּי קֳדָשׁ* „Volk der Heiligen Höchsten“ übersetzt durch „heiliges Volk des Höchsten“ (*λαῶν ἁγίων ὑψίστου*), was sich m.E. eindeutig auf Israel bezieht. Auch die Erwähnung in V. 25, wonach die Heiligen des Höchsten vom letzten Horn aufgegeben werden, spricht dagegen, in dieser Gruppe Engel zu sehen<sup>42</sup>. Im griechischen Text von Daniel 7 wird folglich mit nur einer Engelsgestalt gerechnet, der in den letzten Tagen die göttliche Herrschaft übergeben wird und die sie dann nach dem Ende der Großreiche an Israel weitergibt. Der Übersetzer hat demnach die Erwartung des aramäischen Textes nicht grundsätzlich verändert, aber präzisiert.

## 5. Zusammenfassung

Ich fasse kurz zusammen: In der Daniel-Septuaginta ist tatsächlich zu sehen, dass der Engelvorstellung eine besondere Bedeutung zukommt. Im Vergleich zu den erhaltenen Vorlagen ist häufiger vom rettenden oder straffenden Eingreifen der Engel die Rede. Die Konzeption von Völkerengeln wird nicht übernommen, was offensichtlich darauf zurückzuführen ist, dass der Übersetzer großen Wert auf strikt monotheistische Aussagen legt<sup>43</sup>. Für die Endzeit schließlich wird eine Phase zwischen dem Herrschen der Großmächte und dem Königreich des heiligen Volkes erwartet, in der eine Engelsgestalt die Herrschaft übernimmt; nach 12,1 ist dies wohl Michael, der große Engel, der über dem Volk steht (*Μιχαηλ ὁ ἄγγελος ὁ μέγας ὁ ἐστῆκώς ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τοῦ λαοῦ σου*).

<sup>42</sup> Mit KOCH, Menschensohn, 379f.; MEADOWCROFT, Daniel, 234.

<sup>43</sup> Dazu passt auch die Vergleichung oder Identifikation von „Menschensohn“ und „Hochbetagtem“ in 7,13, vgl. dazu SIEGFRIED KREUZER, „Papyrus 967. Bemerkungen zu seiner buchtechnischen, textgeschichtlichen und kanongeschichtlichen Bedeutung“, in: Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten, hg. von Martin Karrer/Wolfgang Kraus (WUNT 219), Tübingen: Mohr 2008, 64–82: 76–78.