

ANTHROPOLOGIE, KÖRPER UND MACHT IN DANIEL 2

Uta Schmidt

»Körper« und »Macht« sind die zwei Pole, zwischen denen sich das Geschehen in Dan 2 entfaltet. Dass »Körper« für die Rede vom Mensch-Sein im Alten Testament eine beträchtliche Rolle spielt, ist seit Hans-Walter Wolffs »Anthropologie des Alten Testaments« ins Bewusstsein gerückt und schon seit einiger Zeit für Untersuchungen zu diesem Thema weitgehend Konsens.¹ Für die Untersuchung von Dan 2 erweist sich dieser Fokus als äußerst ergiebig. »Macht« ist ein zentrales Thema in den Danielerzählungen. Was Mensch-Sein ausmacht, wird in den Texten in Machtkonflikten verhandelt, in der Spannung von Macht und Ohnmacht und zwischen unterschiedlichen Mächten. Die Verhältnisbestimmung göttlicher und menschlicher Macht steht dabei immer mit zur Debatte. An Daniel Kap. 2 entwickle ich im Folgenden in der Überschneidung der Rede von Körper und Macht exemplarisch Grundlinien für eine Anthropologie apokalyptischer Texte.²

1. DANIEL 2

Daniel 2 gehört zu den erzählenden Kapiteln 1–6 im Danielbuch. Im ersten narrativen Teil, Dan 2,1–30, wird erzählt, dass König Nebukadnezar einen Traum hat, der ihn erschüttert, für welchen er die Aufklärung durch seine Weissagungs- und Magiespezialisten sucht. Doch fordert er von ihnen nicht nur, eine Deutung des Traums zu erfahren, sondern den Inhalt des Traumes selbst, und droht, sie alle umzubringen, sollten sie seine Forderung nicht erfüllen. An diesem Punkt kommt Daniel ins Spiel, dem in einer Nachtvision von Gott das Geheimnis offengelegt worden ist, wodurch er den unmöglichen Auftrag ausführen und dem König seinen Traum erzählen und auslegen kann. Dies ist als Visionsschilderung und Deutung der Vision (V. 31–35.36–45) in die Erzählung eingebettet, eine für apokalyptische Texte typische Kombinati-

¹ S. den Hinweis (mit Literatur) bei Wagner, Andreas, Gotteskörper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes, Gütersloh 2010, 16, auf eine disziplinenübergreifende Hinwendung zum »Körper«, die sich auch in der alttestamentlichen Wissenschaft ausgewirkt hat.

² Ich beschränke mich in diesem Beitrag auf den hebräischen und aramäischen Text.

on.³ Im narrativen Schluss des Texts (V. 46–49) belohnt Nebukadnezar Daniel und erkennt die Macht des Gottes Daniels an.

Durch die Einbettung der Vision Nebukadnezars und der Interpretation durch Daniel (V. 31–45) in die Erzählung über Daniel und den König (V. 1–30.46–49) ist die Darstellung auf zwei Ebenen verteilt. Im narrativen Teil wird von einer Begegnung des Judäers Daniel mit König Nebukadnezar am babylonischen Hof erzählt. Im Visionstext und seiner Interpretation werden gewaltige Mächte auf ihrem Höhepunkt sowie deren Fall in Traumbildern beschrieben. Auf beiden Ebenen handelt der Text von Machtfragen und -konflikten, auf beiden spielt der Körper eine zentrale Rolle in der Auseinandersetzung um Macht und Ohnmacht.

Die historische Verortung und die literargeschichtliche Entwicklung des Buches sind hierfür relevant, denn im Text sind unterschiedliche Formen der Reflexion und Verarbeitung von Erfahrungen mit Fremdherrschaft erkennbar. Die Endfassung des Danielbuches und damit auch von Kap. 2 wird in der Regel in die Makkabäerzeit (167–164 v. Chr.) zur Zeit der Herrschaft von Antiochus IV. Epiphanes, des seleukidischen Herrschers von 175–164 v. Chr., datiert und in Judäa verortet. Man geht jedoch davon aus, dass die Erzählungen Dan 1–6 älteren Ursprungs sind, möglicherweise mit Wurzeln in persischer Zeit.⁴ Als Diasporalegenden sind sie mit der Josefsnovelle oder mit Esther vergleichbar. Für Dan 2 kann man Anfänge der schriftlichen Fassung in hellenistischer Zeit annehmen.⁵

Diese zeitliche Einordnung impliziert eine grundlegende Veränderung in den Lebensbedingungen der Jüdinnen und Juden in Jerusalem innerhalb der Entstehungszeit des Texts, bedingt durch die Herrschaft von Antiochus IV. Epiphanes. Der seleukidische Herrscher eroberte Jerusalem, in der Folge wurde der Tempel Zeus Olympios geweiht, d. h. JHWH, der »Gott des Himmels«, wurde mit dem syrisch-kanaanäischen Himmelsbaal und dem griechischen Zeus identifiziert. Im Jahre 168 v. Chr. verbot Antiochus IV. Epiphanes die jüdische Religionsausübung und erzwang eine Hellenisierung des Kultes.⁶

Collins begründet deshalb eine Entstehung der Erzählung vor Antiochus IV. Epiphanes folgendermaßen: »We must assume that the story was com-

³ Koch, Klaus, Daniel: 1. Teilband, Dan 1–4, BK XXII/1, Neukirchen-Vluyn 2005, 119; Collins, John J., *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, The Biblical Resource Series, Grand Rapids, MI / Cambridge 1998, 5.

⁴ Collins, John J., *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel*, Hermeneia, Minneapolis MN 1993, 26–37.

⁵ Koch, Daniel, 125; Collins, Daniel, 174. Sein Hauptargument sind die vier Königreiche, die die Griechen bereits mit einschließen.

⁶ Kessler, Rainer, *Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung*, Darmstadt 2006, 174; s. auch Berlejung, Angelika, *Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel*, in: Gertz, Jan Christian (Hg.), *Grundinformation Altes Testament. Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, UTB 2745, Göttingen 2006, 55–185, hier 177.

posed in calmer times, when Jewish relations with the gentile overlords were generally positive – which was the case throughout the Hellenistic age down to the time of Antiochus IV Epiphanes.«⁷ Collins' Annahme lässt sich an der ambivalenten Darstellung des Königs in den Erzählungen des Danielbuchs illustrieren: einerseits als gnadenloser und despotischer Herrscher, andererseits aber durchaus offen für die Jüdinnen und Juden und ihren Gott. Bezeichnenderweise enden Dan 2, 3, und 6 mit einem Bekenntnis des jeweiligen Königs zum Gott Daniels und seiner Freunde, bzw. zum »König des Himmels« (in Dan 4). Offensichtlich wird das Leben unter einer Fremdherrschaft in diesen Kapiteln nicht als totale Konfrontation gedeutet.

Anathea Portier-Young untersucht in ihrem Buch *Apocalypse against Empire* jüdische apokalyptische Texte als Widerstandsliteratur. Sorgfältig rekonstruiert sie politische und soziale Verhältnisse und zeigt auf, wie die apokalyptischen Texte mit diesen in Wechselwirkung stehen. So führt sie aus, wie Machtkonflikte den Alltag bis in die körperliche Existenz hinein durchziehen und Positionierung ständig nötig machen.⁸ In solch einer Situation wird Mensch-Sein immer im Spannungsfeld von Macht und Ohnmacht ausgehandelt und bestimmt.

Portier-Young spricht für die erzählenden Kapitel von einer »Ethik eingeschränkter Kooperation (und begrenzten Widerstands)«. ⁹ Denn Kooperation war möglich, solange königliches Recht und die Gesetze der eigenen Religion nebeneinander befolgt werden konnten. An ihre Grenzen kam die Strategie, sobald diese beiden Bereiche in Konflikt gerieten,¹⁰ was in Dan 1, 3 und 6 narrativ entfaltet wird. Portier-Young stellt überzeugend dar, dass diese Ethik keine Option mehr war, nachdem mit Antiochus IV. Epiphanes eine grundsätzliche Veränderung eingetreten war.¹¹

Die folgende Analyse des Traums mit seiner Interpretation und anschließend die der Erzählung von Daniel und König Nebukadnezar wird die Ver-

⁷ Collins, Daniel, 174.

⁸ Portier-Young, Anathea, *Apocalypse Against Empire. Theologies of Resistance in Early Judaism*, Grand Rapids MI 2011. Sie führt das u. a. an den hellenisierenden Reformen Jasons aus (s. 2Makk 4,7–17) und zeigt am Beispiel des »Gymnasiums«, wie diese Institution in der griechischen Polis Einfluss auf Körperwahrnehmung und Körperkult hatte und darüber große Anziehungskraft und hohen Anpassungsdruck erzeugte (a. a. O., 93–103). S. auch Brueggemann, Walter, *A Poem of Summons* (Is 55:1–3) / *A Narrative of Resistance* (Dan 1:1–21), in: Albertz, Rainer / Westermann, Claus (Hg.), *Schöpfung und Befreiung. FS Claus Westermann zum 80. Geburtstag*, Stuttgart 1989, 126–136, der die Frage der Ernährung als Konflikt zwischen »imperialen Verführung« und »jüdischem Widerstand« entfaltet, s. bes. 129.

⁹ Portier-Young, *Apocalypse*, 227, »ethic of limited ›cooperation‹ (and resistance)«. Sie übernimmt dieses ursprünglich an der Ethik Jeremias in seinem Brief an die Exilierten entwickelte Konzept von Daniel Smith-Christopher, »Jeremiah as Prophet of Nonviolent Resistance«, *JSOT* 13 (1989), 95–107.

¹⁰ Portier-Young, *Apocalypse*, ebd.

¹¹ Portier-Young, *Apocalypse*, 227.

bindung von Körper und Macht in beiden Textteilen und deren Verknüpfungen untereinander aufzeigen. Abschließend wird noch einmal die Frage aufgenommen, inwiefern die Veränderung der politischen Verhältnisse in der Endfassung von Dan 2 und damit in der Anthropologie des Texts ihre Spuren hinterlassen hat.

2. DER TRAUM UND SEINE INTERPRETATION (DAN 2,31–45)

2.1 Die Statue als anthropomorphe Gestalt

Im Zentrum des Texts stehen der Traum und seine Interpretation (Dan 2,31–45). Die Begriffe Traum (חלום) und Vision (חזון) werden in Dan 2 beide verwendet, teilweise auch synonym.¹² In Nebukadnezars Vision wird ein Bildnis (צלם) vorgestellt, eine Statue, deren Beschreibung nicht mit dem Aussehen des Bildnisses, sondern mit dessen Wirkung auf den betrachtenden König beginnt: »Da! Da war eine große Statue. Die Statue war gewaltig und von ungewöhnlichem Glanz. Sie stand vor dir. Ihr Anblick war furchterregend.« (V. 31)

Erst im Anschluss daran werden die Gestaltung und die Machart der Statue beschrieben, von oben nach unten (V. 32f.), beginnend beim Kopf aus feinem Gold, weiter über Brüste und Arme aus Silber und Bauch bzw. Rumpf, wörtlich Eingeweide (מעץ) und Oberschenkel, Hüften oder Lenden aus Bronze – das hebräische ירך bezeichnet insgesamt diesen Bereich – hin zu den Unterschenkeln aus Eisen und bis zu den Füßen aus Eisen und Ton.¹³

Die Statue wird als aus verschiedenen Materialien zusammengesetzt vorgestellt, wodurch an eine Kompositstatue erinnert wird, wie sie im Alten Orient bekannt und verbreitet war. In der Art der Zusammenstellung aus unterschiedlichen Körperteilen lässt das Bildnis an die Rede vom »Kompositum

¹² Lanckau, Jörg, Der Herr der Träume. Eine Studie zur Funktion des Traumes in der Josefsgeschichte der Hebräischen Bibel, AThANT 85, Zürich 2006, 121, leitet aus seiner lexematischen Untersuchung ab, dass der Unterschied zwischen einer Vision und einem Offenbarungstraum vor allem in der Nachtzeit liege. »Anders gesagt: Wenn eine ›Vision‹ zur Nachtzeit erfolgt, dann ist sie ein Offenbarungstraum. Wenn ein Bildtraum Zukunftsrelevanz besitzt, ist er ebenfalls ein Offenbarungstraum. Die ›positive‹ Annahme eines Wachzustandes bei Visionen scheint mir ein unhaltbares Konstrukt zu sein.«

¹³ Paul, Shalom M., The Mesopotamian Background of Daniel 1–6, in: Collins, John J. / Flint, Peter (Hg.), The Book of Daniel. Composition and Reception, Vol. 1, VTS 83.1, Leiden / Boston 2001, 55–68, hier 59: »a corporeal wasf-like descending order.« Paul weist auf die Ähnlichkeit der Beschreibung der Statue mit einem *wasf*, einem Beschreibungslid hin, wie dies auch im Hohenlied zu finden ist. Doch zeigt der Vergleich mit den Beschreibungslidern im Cant, dass die Statue in Dan 2 sehr spröde und relativ eintönig beschrieben wird, ohne den bewundernden und staunenden Beiklang, der im Cant und auch in ägyptischen Texten hörbar ist, sodass eine andere Beziehungsqualität impliziert ist. Vgl. zu den Beschreibungslidern im Cant Keel, Othmar, Das Hohelied, ZBK 18, Zürich 1986, 29–34 und die Auslegung zu Cant 5,9–16.

Mensch« denken, eine Vorstellung, die Emma Brunner-Traut in ihren Überlegungen zum Menschenbild im Alten Ägypten entwickelt hat, welche wiederum Jan Assmann und Bernd Janowski im Konzept einer konstellativen Anthropologie aufgenommen haben.¹⁴ Diesen Ansätzen liegt der Gedanke einer aspektivischen Darstellung zu Grunde, in der die entscheidenden aussagekräftigen Aspekte genannt und einander zugeordnet werden, anders als in perspektivischer Sicht, in der das jeweilige Objekt entsprechend der Blickrichtung wiedergegeben wird.¹⁵ Der Mensch ist demzufolge in seiner »Leib-sphäre« (Janowski) eine Konstellation aus einzelne Körperteilen und Organen.¹⁶ Diese bilden eine Ganzheit, aber keinen Organismus in unserem Sinne. Der Begriff des Kompositums, den Brunner-Traut verwendet, drückt diese Zusammenordnung der jeweils relevanten Aspekte aus.

Die Bezeichnung als »Kompositum« erfasst damit ein Spezifikum der Statue in Dan 2, denn für eine solche konstellative Sicht auf einen menschlichen Körper ist es demzufolge nicht wichtig, dass alle (Körper-)Teile ein Ganzes bilden. So lässt sich für Dan 2 erklären, warum tatsächlich einige Körperteile in der Vision nicht erwähnt werden, die für ein vollständiges Bild einer anthropomorphen Statue wichtig wären: Es gibt keine Hände (obwohl im Visions-text an anderer Stelle in V. 34.38.45 Hände genannt werden), kein Gesicht und auch keinen Bauch. Die Übersetzung der Eingeweide mit »Bauch« oder »Rumpf« zeigt vielmehr den Versuch, den konstellativen Körper als eine ganze anthropomorphe Figur zu visualisieren.

Die Bedeutung der genannten Körperteile ist folglich nicht in erster Linie visuell oder anatomisch zu erklären, sondern über die Verbindung von Körperteilen und Organen mit Funktionen und Wirkung. Seit Wolffs Anthropologie ist bekannt, dass die Rede von Körper, Körperteilen und Organen in Texten des Alten Testaments die damit verbundenen Tätigkeiten, Eigenschaften und deren Wirkung oder Effekt einschließt; Janowski bezeichnet dies als Verbindung von Körperorgan und Lebensfunktion, Silvia Schroer und Thomas Staubli gebrauchen für den weit gefassten, mit Körperteilen und Organen

¹⁴ Brunner-Traut, Emma, Der menschliche Körper – eine Gliederpuppe, in: Janowski, Bernd (Hg.), Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte, Berlin 2012, 25–33, hier 28; Assmann, Jan, Konstellative Anthropologie. Zum Bild des Menschen im Alten Ägypten, in: Janowski, Bernd / Liess, Kathrin (Hg.), Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie, HBS 59, Freiburg i. B. 2009, 95–120; Janowski, Bernd, Konstellative Anthropologie. Zum Begriff der Person im Alten Testament, in: Frevel, Christian (Hg.), Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament, QD 237, Freiburg i. B. 2010, 64–87, hier 11.

¹⁵ Zur aspektivischen Sicht auf den Körper in den Psalmen s. Bester, Dörte, Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten, FAT II 24, Tübingen 2007, 37f.

¹⁶ Janowski, Anthropologie, 66f.

verbundenen Wirkungsbereich den Begriff der *dynamis*.¹⁷ Friedhelm Hartenstein spricht ausgehend von Jean-Pierre Vernant in ähnlicher Weise von »Leiblichkeit als ein[em] *Kraftfeld verschiedener Energien und Mächtigkeiten*, so daß der »Körper« nicht als isolierte und einheitliche Größe und auch nicht als eine bloß physische Entität aufgefaßt wurde, sondern vielmehr einen »Plural« darstellte [...].¹⁸ Dass es bei der Beschreibung der Statue in erster Linie um den Effekt geht, wird schon darin ersichtlich, dass die Wirkung der Statue auf Nebukadnezar in V. 31 noch vor jeder weiteren Einzelheit genannt wird.¹⁹

In der Interpretation der Vision werden einige Körperteile der Statue auf die mit ihnen verbundene Wirkung und Funktion hin gedeutet. Die folgende Darstellung greift diese Ansätze aus dem Text auf und führt sie weiter. Die Beschreibung der Figur beginnt mit dem Kopf aus Gold als oberstem Körperteil (V. 32) – auch heute sprechen wir davon, dass jemand »der Kopf einer Sache ist«, die oder der Wichtigste, regierend und repräsentierend. »Oben sein« bedeutet aber auch, Gott am nächsten zu sein. Diese Verbindung wird in der Interpretation in V. 37f. hervorgehoben (mehr dazu s. u.). Die Statue hat Brüste (Pl.) aus Silber. Das aramäische Wort ܕܢ kommt nur an dieser Stelle vor, das hebräische Äquivalent ܕܢ wird nur für das Brustfleisch von Opfertieren verwendet. Das im Hebräischen für menschliche Brüste gebrauchte ܕܢ steht immer für Brüste in erotischer oder ernährender Bedeutung und wird nicht auf den Brustbereich des menschlichen Körpers allgemein bezogen.

¹⁷ Wolff, Hans Walter, *Anthropologie des Alten Testaments*, München ³1977, 23; Janowski, Bernd, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2003, 19; Schroer, Silvia / Staubli, Thomas, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt 1998, 27.

¹⁸ Hartenstein, Friedhelm, *Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32–34*, FAT 55, Tübingen 2008, 17–21, beschreibt dies ausgehend von den Untersuchungen der symbolischen Funktion des Körpers der Götter von Vernant und stellt fest, es handle sich dabei um »eine anthropologische Eigenart, die sich ähnlich auch für die Kulturen des Alten Orients und für Israel aufzeigen lässt.«

¹⁹ Der »Schreckensglanz«, der für Könige und Gottheiten im Alten Orient bekannt ist, kann zum Verständnis dieser Stelle beitragen. Hartenstein, Friedhelm, *Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kultradition*, WMANT 75, Neukirchen-Vluyn 1997, 6–75, zeigt für die mesopotamischen Gottheiten auf, dass der Schreckensglanz gerade auch Attribute der königlichen göttlichen Herrschaft umgibt. Er wird häufig als etwas dargestellt, das be- oder umkleidet und somit mit Kleidung vergleichbar ist (a. a. O., 74). Dieser Schreckensglanz wird nun in literarischen Aussagen auch dem König übereignet, ebenso wie Insignien wie Krone oder Waffen, wobei dessen Wirkung und die dazugehörige »Aura« die Gott-König-Relation signalisieren; s. Podella, Thomas, *Das Lichtkleid JHWHs. Untersuchungen zur Gestaltbarkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt*, FAT 15, Tübingen 1996, 116–119.

Aus Silber sind auch die Arme, durch die im Alten Testament an vielen Stellen Stärke und Aktion vermittelt wird.²⁰ Die Statue hat Eingeweide, die für den inneren und versteckten Teil eines Menschen stehen, auch für seine Emotionen,²¹ und sie hat Lenden oder Schenkel (ירך) aus Bronze, ein Wort, das auch im Zusammenhang mit der Zeugung von Nachkommen verwendet wird (z. B. Gen 46,26). Dazu kommen Unterschenkel aus Eisen, deren Funktion, zu zertrümmern und zu zermahlen, in der Interpretation genannt wird (V. 40). Aus dem Alten Orient und dem Alten Ägypten sind etliche Bildzeugnisse bekannt, auf denen zu sehen ist, wie Beine und Füße die Feinde niedertreten.²² Die Statue hat Füße, halb aus Ton und halb aus Eisen. Sie bilden in der Vision die Basis der Statue, auf der alles andere ruht.

Die Wirkung der Statue als Konstellation dieser einzelnen Elemente vermittelt in ihrer verkörperten Präsenz Gottesnähe, Stärke und Herrschaft, die Macht zu handeln und zu zerstören. Durch die Brüste und Lenden werden feminine und maskuline Ausstrahlung von Erotik, Zeugungskraft und Versorgung kombiniert. Auch ihr Inneres ist eine wichtige Komponente, die auf Emotionen und Willen verweist. Ihre Wirkung ist außergewöhnlich und furchterregend, geprägt durch Glanz und Größe. Die Statue stellt folglich eine Konstellation von Körperteilen in über sich selbst hinausweisender Bedeutung und eine eindrucksvolles Ganzes dar.

Zum Verständnis der Statue als Verkörperung von Macht trägt ein weiterer Aspekt bei. So erinnert ihre Beschreibung an königliche Repräsentationspolitik durch monumentale Statuen oder Reliefs, wie sie im Alten Orient und in Ägypten verbreitet war.²³ Obwohl hier von einer Statue die Rede ist, sind diese Beobachtungen für eine Anthropologie apokalyptischer Texte dennoch aussagekräftig. Dörte Bester hat in ihrer Arbeit über Körperbilder in den Psalmen noch einmal aufgezeigt, dass Körpervergleiche und -metaphern »nie den Bezug zum Konkreten, das heißt im Falle der Körpermetaphorik: zum Körper verlieren.«²⁴ Weil auch metaphorische Rede von Körperteilen und deren *dynamis* über Körper spricht, besteht in der Beschreibung der Statue eine Verbindung zum konkreten Mensch-Sein.²⁵

²⁰ Van der Woude, Adam S., Art. זרוע Arm, in: THAT I, 522–524, hier 523.

²¹ Wolff, Anthropologie, 102–106; Schroer / Staubli, Körpersymbolik, 75–78.

²² Schroer / Staubli, Körpersymbolik, 210–213. Keel, Othmar, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Göttingen 1996, 276.

²³ Vgl. auch Dan 3. Amy Merrill Willis zeigt dies in ihrer Arbeit zum Danielbuch besonders für die persische Herrschaft auf (s. dort Lit.) und folgert daraus, dass diese Art der Repräsentation Teil des Lebens in der Diaspora war. Willis, Amy C. Merrill, Dissonance and the Drama of Divine Sovereignty in the Book of Daniel, Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 520, New York / London 2010, 52.

²⁴ Bester, Körperbilder, 4.

²⁵ Zu diesem Schluss kommt auch Wagner, Gotteskörper, 94–98, in seiner Argumentation, dass »Sprachbilder vom Menschen [...] ähnlich wie materiale Bilder vom Men-

2.2 Die Materialien der Statue

Das Bildnis wird als eine Kompositstatue beschrieben, die aus verschiedenen, in ihrem Wert von oben nach unten abnehmenden Materialien zusammengesetzt ist: Gold, Silber, Bronze, Eisen und für die Füße Eisen und Ton. Die deutsche Redewendung vom »Koloss auf tönernen Füßen« bringt auf den Punkt, dass hier technisch gesehen eine Fehlkonstruktion vorliegt.

Die Interpretation der Vision in V. 37–43 deutet die Materialien der einzelnen Teile: Jedes der Metalle sowie der Ton stehen für eine andere Königsherrschaft (מלכו) und deren Abfolge entsprechend für die Folge dieser Königreiche (ebenfalls מלכו). Nebukadnezar wird mit dem Kopf aus Gold identifiziert (V. 38), was seiner Spitzenstellung noch weiteres Gewicht verleiht. Es folgt eine weitere Königsherrschaft, »geringer als du« (V. 39), so die Interpretation der Brüste und Arme aus Silber, und ein drittes Königreich aus Bronze, die Eingeweide und die Lenden, das jedoch nicht noch geringer als die ersten beiden eingestuft wird, im Gegenteil: Es »herrscht über die ganze Erde« (V. 39). Danach folgt ein viertes Königreich, welches wie Eisen alles zermalmt, zerschmettert und zertrümmert. Die Interpretation stellt für die zweite Königsherrschaft keinen Bezug zur Statue her, für die dritte und vierte Königsherrschaft nur den Bezug zu den jeweiligen Metallen der Statue, nicht zu den daraus gebildeten Körperteilen. Als Letztes folgen die Füße, die hier nun mit den Zehen genannt werden (V. 41), welche aus Ton und Eisen bestehen. Diese werden i. d. R. als die Reiche der Ptolemäer und Seleukiden gedeutet, die Mischung der Materialien wird auf deren Heiratspolitik bezogen (V. 42f. wörtlich »sich durch den Samen von Menschen mischen«).²⁶ Die Materialien Eisen und Ton sind so verschieden, dass Klaus Koch Zweifel anmeldet, inwieweit dadurch Herrscherhäuser gleicher Herkunft symbolisiert werden könnten.²⁷ Vor dem Hintergrund, dass diese in ihrer Heiratspolitik niemals langfristig erfolgreich waren, sind Eisen und Ton als zwei Materialien, die sich letztlich nicht miteinander verbinden, passend gewählt.²⁸

Die Abfolge verschiedener Königreiche ist ein im Alten Orient bekanntes Schema, das, wie auch hier, immer wieder an die jeweiligen historischen Umstände angepasst wurde. Die offizielle persische Sicht zählte die Assyrer, Meder und Perser auf (so auch Kap. 6, das mit dem König der Meder, V. 1, beginnt und mit dem der Perser, V. 29, endet). Die Griechen wurden später in diese Liste aufgenommen, in anderen Texten stattdessen auch Rom.²⁹ Dass die

schen funktionieren (94), und stellt die These auf, »dass hinter beiden dasselbe Körperkonzept steht.« (96).

²⁶ In Frage kommen als interdynastische Ehen zwischen Ptolemäern und Seleukiden die zwischen Antiochus II. und Berenike 252 v. Chr. oder zwischen Ptolemäus V. Epiphanes und Cleopatra, der Tochter des Antiochus III. 193–192 v. Chr., vgl. Dan 11,6.7; s. Collins, Daniel, 170.

²⁷ Koch, Daniel, 202.

²⁸ Vgl. zur Heiratspolitik Collins, *Imagination*, 97.

²⁹ Collins, Daniel, 166f.

Abfolge in Dan 2 mit Nebukadnezar beginnt, ist durch dessen Bedeutung für die Geschichte Israels begründet, weshalb nur die erste Königsherrschaft durch seinen Namen explizit mit den Babyloniern identifiziert wird. Die Aufnahme der geteilten Reiche der Ptolemäer und Seleukiden in der Vision ist ein Grund, die Vision oder zumindest deren Endfassung eindeutig nach persischer Zeit zu datieren.

Auch die symbolische Darstellung durch verschiedene Metalle, die in ihrem Wert abnehmen, hat antike Parallelen, z. B. bei Hesiod.³⁰ Dort werden seit der Entstehung der Welt fünf Zeitalter beschrieben, gelenkt durch Zeus' Eingreifen, beginnend mit dem ersten, goldenen Geschlecht der sprechenden Menschen. Auf dieses buchstäblich goldene Zeitalter folgen vier weitere in absteigender Qualität, aus Silber, Erz, danach ohne Metallsymbolik das der Heroen und schließlich, verderbt und von Mühsal geplagt ein letztes aus Eisen. Koch zeigt jedoch plausibel, dass Dan 2 der persischen Tradition, dem zoroastrischen Visionstext *Zand-i Wahman Yašt* näher steht. Dort werden in vergleichbarer Weise die Königreiche als ein Baum aus mehreren Metallen absteigender Wertigkeit ausgemalt. Wie in Dan 2 wird die Wertigkeit der Metalle jedoch nicht auf die Qualität der verschiedenen Königreiche übertragen, da auch hier kein gradueller Abstieg beschrieben wird. Erst das letzte Königreich wird, wie die Füße und Zehen aus Eisen und Ton, als ein negativ bewertetes Eisengemisch beschrieben.³¹

Offensichtlich wurden also in Dan 2 bekannte Überlieferungen aufgegriffen, um die bisherige Geschichte der Fremdherrschaft über das jüdische Volk darzustellen. Gestaltungsmuster apokalyptischer Literatur, von denen die periodisierte Darstellung der Geschichte eines ist, können ebenfalls eine Rolle gespielt haben.³² Die symbolische Abfolge verschiedener Reiche wird in Dan 2 mit der Repräsentationspolitik mittels Bildnissen kombiniert, sodass die Repräsentation von Macht und Herrschaft in der Statue buchstäblich verkörpert, d. h. mit körperlicher Existenz und Machtausübung verbunden wird.

Sozialgeschichtliche Beobachtungen können diese These weiter untermauern. Denn die Materialien der Statue, vor allem Silber, aber auch Gold, lassen an das Steuerwesen in persischer Zeit denken, in dem festgelegte Steuersummen in Edelmetallen abgeliefert werden mussten. Daniel Smith-Christopher formuliert zugespitzt: »The Persian »economy« (if it can be called that) was essentially a system for the hoarding of precious metals.«³³ Rainer Kessler

³⁰ Für das Folgende vgl. Koch, Daniel, 126–138; Collins, Daniel, 162f.

³¹ Diese Beobachtung widerspricht der von Collins, *Imagination*, 93, der die Parallele von Dan 2 zu Hesiod gerade in der Logik eines graduellen Niedergangs sieht.

³² Koch, Klaus, Einleitung, in: Ders. / Schmidt, Johann Michael (Hg.), *Apokalyptik*, WdF 365, Darmstadt 1982, 1–29, hier 14–17.

³³ Smith-Christopher, Daniel L., *Prayers and Dreams. Power and Diaspora Identities in the Social Setting of the Daniel Tales*, in: Collins, John J. / Flint, Peter (Hg.), *The Book of Daniel. Composition and Reception*, Vol. 1, VTS 83.1, Leiden / Boston 2001, 266–290, hier 278f. Dies gilt, so Smith-Christopher, auch weiter in hellenistischer Zeit.

hat aufgezeigt, wie diese Steuerpraxis in Regionen wie der Judas und Samarias ohne eigene Silbervorräte die Belastung der Bevölkerung verstärkt hat, da Silber durch Überschüsse in der Landwirtschaft erworben werden musste.³⁴ Die Geldwirtschaft, die in persischer Zeit anwuchs, vergrößerte soziale Unterschiede durch die ungleiche Beteiligung verschiedener gesellschaftlicher Gruppen.³⁵ Im Hellenismus nahm das Geldwesen weiter zu, hinzu kam ein neues System der Steuerpacht, das die Belastungen weiter erhöhte.³⁶ Metalle, vor allem Edelmetalle waren folglich Teil eines Systems immer neuer ökonomischer Zwänge.

Metalle spielten außerdem für die Kriegsmaschinerie der herrschenden Mächte nicht nur zur Finanzierung eine entscheidende Rolle. Waffen, Helme und Panzer aus Bronze und Eisen gehörten, sofern sie erschwinglich waren, zur Ausrüstung.³⁷ Die Statue ist somit aus den Stoffen gemacht, aus denen die Werkzeuge der Beherrschung gebildet waren.

Das Bildnis aus Nebukadnezars Traum, eine anthropomorphe Kompositstatue aus unterschiedlichen Metallen, verkörpert damit in unterschiedlicher Weise die Macht- und Beherrschungsstrukturen, mit denen die Jüdinnen und Juden konfrontiert waren: als aufeinanderfolgende Großmächte, die sich in Gewalt und Zerstörung noch steigerten, als ein System wirtschaftlicher Unterwerfung und Ausbeutung sowie als militärische Größe mit Waffengewalt. All dies erscheint im Text menschengestaltig.

2.3 Die Zerstörung der Statue

Die Tatsache, dass der Ton in der persischen Parallele negativ bewertet wird und auch zu den bisher vorgestellten Deutungen von Steuer und Krieg nicht passt, zeigt, dass an dieser Stelle das Bild auch im übertragenen Sinne »bricht«. Im zweiten Teil der Vision (V. 34–35) löst sich ein Stein ohne irgendein Zutun (wörtlich »durch keine Hand«), schlägt auf die Füße aus Ton und Eisen und führt zur Vernichtung der ganzen Statue. In aufsteigender Reihenfolge wird jetzt die Zerstörung all der Materialien aufgezählt, von denen jedes für ein Königreich steht. Sie werden zermalmt – קָרַץ – die gleiche

³⁴ Kessler, Sozialgeschichte, 149; Müllner, Ilse / Jochum-Bortfeld, Carsten, Art. Steuern, in: Crüsemann, Frank u. a. (Hg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 561–564, hier 562.

³⁵ Ernst, Michael u. a., Art. Geld / Geldwirtschaft, in: Crüsemann, Frank u. a. (Hg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 191–196, hier 192; für Parallelen von Dan 2 zum persischen Münzwesen, das auf verschiedenen Hierarchiestufen Münzprägungen in unterschiedlicher Metallqualität erlaubte, s. Koch, Daniel, 136.

³⁶ Kessler, Sozialgeschichte, 177f.; zur Steuerpacht Berlejung, Geschichte, 175.

³⁷ Zwickel, Wolfgang / Lichtenberger, Achim, Art. Waffen / Befestigung, in: Crüsemann, Frank, u. a. (Hg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 626–633, hier 628–630; Koch, Daniel, 136, verweist außerdem auf persische Quellen, in denen sich in Waffen und Kriegsgerät aus unterschiedlichen Metallen (und Edelmetallen) die Herrschaft und Überlegenheit der Gottheit manifestieren.

Wurzel, die verwendet wurde, um die zerstörerische Macht der Beine aus Eisen zu beschreiben. Es ist eine völlige Vernichtung, bei der nichts außer Spreu bleibt, die der Wind spurlos verweht. Hier wird ein bekanntes Motiv verwendet (vgl. Jer 13,24; Ps 1,4), durch das selbst die Bildwelt der Statue gänzlich zum Verschwinden gebracht wird. Der Stein hingegen wird zu einem großen Berg, der die ganze Erde ausfüllt.

Die Darstellung in diesen Versen zeigt deutlich, dass die Macht, die die Statue zerstört, nichts mit jenen Mächten gemein hat, die diese selbst repräsentiert hatte: Kein Teil der Kompositstatue besteht aus Stein, aber ein Stein schlägt sie in Stücke. Während die Statue anthropomorph war, ist der Stein das in keiner Weise, und »keine Hand« war beteiligt (s. V. 34 לֹא בִידִין). Daniel interpretiert den Stein als unvergängliche Königsherrschaft von Gott: »Und in den Tagen dieser Könige wird der Gott des Himmels eine Königsherrschaft (מַלְכוּ) aufrichten, die ewig nicht zu Grunde geht. Und die Königsherrschaft wird keinem anderen Volk überlassen. Sie wird alle jene Königreiche (מַלְכוּ) zermahlen (דָּקַק, vgl. oben) und zu Ende bringen und sie wird ewig bestehen« (V. 44).

Die völlige Vernichtung der anthropomorphen Gestalt durch Gottes Macht in Form von Stein und Berg markiert das Ende der menschlichen Fremdherrscher im Kontrast zur Herrschaft, die von Gott kommt. Dabei bleibt im Text offen, wer diese letzte und endgültige Königsherrschaft übernehmen wird. In jedem Fall wird dies der letzte Machtwechsel nach einer jahrhundertelangen Abfolge fremder Herrscher sein. Dieses eschatologische Motiv einer unumstößlichen, endgültigen göttlichen Herrschaft ist auch aus prophetischen Texten wie z. B. Dtn bekannt. Wie auch dort liegt hier der Fokus auf der absoluten Souveränität der Gottherrschaft über menschliche Herrscher, insbesondere der Fremdherrscher.³⁸

Dabei suggeriert zuvor die Darstellung Nebukadnezars an der Spitze, als Kopf aus Gold, eine Position in Gottes Nähe, wie auch der Anklang an Gen 1: Die Statue (צֶלֶם) lässt an den ersten Menschen in Gen 1,27 als ein Bildnis Gottes (צֶלֶם אֱלֹהִים) denken.³⁹ Auch die Zueignung der Macht an Nebukadnezar »Überall, wo Menschen, Feldtiere, Vögel des Himmels leben, hat er sie in deine Hand gegeben und dich über sie alle zum Herrscher eingesetzt.« (Dan 2,38, ursprünglich Jer 27,5) erinnert an Gen 1,27. Der König wird durch all dies in der Tradition altorientalischer Königsideologie gezeichnet, nahe bei Gott und

³⁸ Collins, Daniel, 174: »[...] we must recognize that eschatology has an integral place in the tales of Daniel 1–6, although it is far less important here than in chaps. 7–12. The crucial concept is that of the sovereignty of kingship of God.« (cf. 2,47).

³⁹ Gross, Walter, Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut, in: Baldermann, Ingo / Hanson, Paul D. (Hg.), Menschenwürde, JbTh 15, Neukirchen-Vluyn 2001, 11–38, zeichnet die Linie von altorientalischen Vorstellungen des Königs als Statue und Bildnis Gottes zur priesterschriftlichen Gottebenbildlichkeitsaussage nach. In Dan 2 ist diese Verbindung in der ambivalenten Darstellung Nebukadnezars verarbeitet.

von daher mit aller Macht und Herrschaft über die Menschen ausgestattet. Diese positive Sicht ist nicht ironisch aufzufassen, sondern spiegelt die anfangs angesprochene Ambivalenz der Königsdarstellung in Dan 1–6 wider. Denn einerseits wird König Nebukadnezar damit die Stellung eines altorientalischen Herrschers zugesprochen, andererseits wird diese Position durch den Fortgang der Vision gänzlich in Frage gestellt. Denn der Stein in V. 34f. zerschlägt die Vorstellung von der Nähe und Entsprechung des Königs zu Gott, die Vision und ihre Interpretation betonen vielmehr den grundsätzlichen Unterschied zwischen menschlichen Mächten und göttlicher Macht.⁴⁰ Der Text mit seiner pointierten Unterscheidung von Mensch und Gott wird zu einer Gegenstimme in einer Situation, in der sich ein Herrscher selbst »Antiochus IV. *Epiphanes*« = »Erscheinung Gottes« nennt. In Daniels Deutung werden alle Königreiche einzeln zermalmt, aber darüber hinaus wird die Statue insgesamt als Verkörperung all dessen, was sie vermittelt, völlig zerstört und buchstäblich in Luft aufgelöst.

Im Hinblick auf den Zusammenhang von Körper und Macht ist bemerkenswert, dass die Kombination des Vier-Metalle-Schemas bezogen auf Königreiche nur hier mit dem Körper einer Statue in Verbindung gebracht wird.⁴¹ Die Statue im Ganzen mit ihren einzelnen Teilen verkörpert das System solcher (Groß-)Mächte, dem Daniel und seine Gruppe im Text Widerstand leisten: Ein System militärischer, ökonomischer und ideologischer Unterdrückung, das seinen eigenen machtvollen Körper formt und gleichzeitig die Macht hat, die Körper anderer zu zerstören.

3. DIE ERZÄHLUNG VON DANIEL UND KÖNIG NEBUKADNEZAR (DAN 2,I–30.46–49)

3.1 Herrschermacht

In der Vision und ihrer Interpretation wird die Auseinandersetzung um Macht *verkörpert* dargestellt, in den narrativen Passagen des Texts dagegen wird von einer Konfrontation *erzählt*, in der verschiedene Arten von »Macht« gegen-

⁴⁰ Willis, Dissonance, 56: »[...] divine power does not in fact resemble the king. Divine power comes in the form of the stone, not in the anthropomorphic representation of the statue.« Vgl. Collins, Daniel, 171: »What is destroyed here is gentile power and the idolatry it implies.«

⁴¹ Diese Kombination könnte eine Leistung des Danieltexts sein. Dafür spricht, dass sich die Interpretation, die die Königreiche einbringt, nur teilweise auf die Körperteile bezieht, aber durchgängig auf die Materialien, wie dies auch in den oben vorgestellten griechischen und persischen Traditionen geschieht.

einander stehen. Dieser Machtkampf wird für die Beteiligten an unterschiedlichen Punkten zu einer körperlich realen Erfahrung.⁴²

Die Erzählung beginnt damit, dass König Nebukadnezar durch seinen Traum körperlich erschüttert wird: Er rüttelt seine *ruach* hin und her (V. 1 פַּעַם Hit, V. 3 נִיף⁴³), trifft ihn in seinem Kopf (שָׁרָא V. 28) und in den innersten Gedanken seines Herzens (לֵב V. 30). Der Traum erreicht ihn beim Einschlafen oder im Schlaf. Im alten Israel und der frühjüdischen Kultur wurden Träume, wie insgesamt in der Antike, als Möglichkeit verstanden, Offenbarungen von den Gottheiten zu erhalten.⁴⁴ Schlaf galt in diesem Zusammenhang als ein Zustand erhöhter Empfänglichkeit, von einigen altorientalischen Herrschern ist überliefert, dass sie im Traum Offenbarungen empfangen.⁴⁵ Folglich war Nebukadnezars Erfahrung nicht ungewöhnlich, aber dennoch eine des Kontrollverlusts. Der Begriff des »Ausgeliefertseins«, den Annette Zgoll für den Zustand des Traumschlafs gebraucht, der auch in anderen Kulturen des Alten Orients bekannt ist, betont diesen Aspekt.⁴⁶

An diesem Punkt korreliert der Inhalt der Erzählung mit dem der Vision und ihrer Interpretation, ohne dass explizite Verweise vorlägen: Die Wirkung des Traums auf den König in der Erzählung ist vergleichbar mit der Wirkung der Statue auf ihn in der Vision: Beide erschüttern und beunruhigen ihn. Der Traum erreicht ihn am Kopf – der er selbst ist, so die Vision – (V. 28.38) und in den Gedanken seines Herzens, seinem Inneren, welches auch die Statue hat (Eingeweide מֵעֵין V. 30.32).

Der Traum stellt somit auch in der Narration die Macht des Königs in Frage, nicht durch seinen Inhalt, sondern als Ereignis im erzählten Geschehen. Die weitere Erzählung handelt von unterschiedlichen Strategien, Kontrolle über die jeweilige Bedrohung der eigenen Existenz zu erlangen. Die liegt für

⁴² Das englische Wort *corporeal* bezeichnet diese Art Erfahrung treffend, hat aber keine richtige Entsprechung im Deutschen.

⁴³ Die gleiche Formulierung findet sich in der Josefsnovelle bezogen auf den Pharao und seine Träume in Gen 41,8.

⁴⁴ Lanckau, Herr, hierzu bes. 48; Ders., Art. Traum / Traumerzählung, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wiblex.de) 2012 (Zugriffsdatum 2.9.2014), bes. 3.1 und 3.2; Bauer, Dieter, Das Buch Daniel, NSKAT 22, Stuttgart 1996, 79–81. Auffällig ist, dass in Dan 2 der Traum nicht als Gottesoffenbarung eingeführt wird, wohl aber die Deutung.

⁴⁵ Es ist deshalb sinnvoll, den sprachlich schwierigen V. 1b. folgendermaßen zu übersetzen »[...] und sein Schlaf kam über ihn.« Vgl. im Alten Testament Gen 41 Joseph als Traumdeuter des Pharao; vgl. auch königliche Träume im Alten Orient (Gudea, Assurbanipal, Nabonid); s. Collins, Daniel, 155.

⁴⁶ Zgoll, Annette, Traum und Weiterleben im antiken Mesopotamien. Traumtheorie und Traumpraxis im 3.–1. Jahrtausend v. Chr. als Horizont einer Kulturgeschichte des Träumens, AOAT 333, Münster 2006, 62–66, zum »Tiefschlaf« bzw. »Offenbarungsschlaf«; sie stellt von den altorientalischen Belegen auch die Verbindung zum hebr. Tiefschlaf der Traumoffenbarung, תרדמה, her; vgl. in Dan hebr. רָדַם in 8,18; 10,9, nicht in 2,1.

den König in der Vernichtung, die in der Vision angedroht wird, die aber in der Erzählung nur in der eben genannten Verwirrung und Erschütterung zur Sprache kommt. Der König reagiert auf diesen gefährlichen Zustand der Verwirrung mit einem Versuch, die Kontrolle wiederzuerlangen, und zwar durch Macht als Herrscher über alle Weissagungs- und Magiespezialisten; (den Begriff Herrschaft verwende ich hier basierend auf den häufigen Vorkommen von מלכו = Königsherrschaft / Königtum, im Text). Er befiehlt ihnen, ihm seinen Traum zu erzählen (V. 2). Während es durchaus üblich war, sich einen Traum von Spezialisten deuten zu lassen, war die Frage nach dem Traum selbst nicht zu beantworten.⁴⁷ Sollten die Weisen die Forderung des Königs nicht erfüllen, droht er ihnen mit der Vernichtung: Er wird sie töten, zerstücken und ihre »Häuser zu Trümmerhaufen« (V. 5) machen lassen. Die Verknüpfung von leiblicher und sozialer Existenz im Text wird an dieser Stelle offensichtlich.

Die Bedeutung dieser Bedrohung lässt sich im Modell der konstellativen Anthropologie von Janowski gut erfassen. Die oben schon beschriebene Leibsphäre als eine Konstellation aus Körperteilen, Organen und -funktionen korreliert in diesem Modell mit der Sozialsphäre, in der menschliches Leben als Konstellation sozialer Zusammenhänge bestimmt wird. Für das Mensch-Sein ist die Existenz in diesen beiden miteinander verknüpften Sphären konstitutiv.⁴⁸ Die Vernichtung, die Nebukadnezar androht, bezieht sich auf diese doppelte Bestimmung von Mensch-Sein, indem sie in beiden Sphären wirksam wird.

In der Erzählung wird hier die Strategie des Königs offengelegt, der für den Machterhalt auf seine Herrschermacht setzt, die ihm die körperliche und soziale Vernichtung der Gegner ermöglicht. Die aramäischen Wurzeln für töten (קטל) und umbringen (אכד) werden in V. 12–26 sieben Mal verwendet. Die Machtstruktur des königlichen Regimes wird somit drastisch gezeigt und ließe sich zusammenfassen mit der Formel: »Do it or die!« Als Skizze der Herrscher, mit denen die Verfasserinnen und Verfasser wie auch die Rezipientinnen und Rezipienten des Texts konfrontiert waren, war dies vermutlich nachvollziehbar und bekannt.⁴⁹

⁴⁷ Collins, Daniel, 153, »humanly speaking, impossible«, im Gegenteil wurde in mesopotamischer Praxis das Erzählen des Traums als Teil der »Therapie« verstanden, um den Einfluss des Traums auf die Person zu beseitigen; a. a. O., 156,

⁴⁸ Janowski, Anthropologie, 66f.

⁴⁹ Vgl. dazu die Ausführungen von Portier-Young, Apocalypse, 140–168, zum seleukidischen Staatsterror, durch den die absolute Verfügungsgewalt des Königs über die Bevölkerung Jerusalems zum Ausdruck kommen sollte: »If their lives were sometimes his [Antiochus'] to protect or to improve, it was only because they were also his to command and kill.« (a. a. O., 144).

3.2 Macht des Wissens

Die Erzählung führt jedoch eine zweite Strategie ein, die auf eine andere, auf Wissen gegründete Macht setzt. Denn im Hinblick auf »Wissen« ist der König in einer heiklen Lage: Den Traum nicht zu verstehen, wäre schlecht für ihn, die Deutung des Traums mit seiner Botschaft vom Niedergang seiner Macht zu kennen, wäre vermutlich noch schlechter. Doch am schlimmsten wäre, wenn die Weisen davon wüssten. Im Text wird hier ein Dilemma konstruiert, das die Position des Königs geschickt in Frage stellt.

Der König setzt mit den Todesdrohungen seine Herrschermacht ein, um seine Position zu stabilisieren – an seiner prekären Lage im Hinblick auf das Wissen ändert sich dadurch allerdings nichts. Denn, so V. 11, nur Gottheiten können wissen, aber sie leben nicht bei den Sterblichen, welche hier als *בשר*, Fleisch, Körper bezeichnet werden.⁵⁰ Die grundsätzliche Gott-Mensch-Unterscheidung, die auch in der Visionsdarstellung zentral ist (vgl. die Statue und den Stein), wird an dieser Stelle im narrativen Textteil zum Thema.

Daniel wird als Mensch im Text in diesem Spannungsfeld von göttlicher und menschlicher Macht positioniert. »Knowledge itself is a key theme throughout the book of Daniel.« formuliert Portier-Young, Wissen ist »the strength of the faithful«.⁵¹ Daniel ist in der Erzählung das Modell des Frommen und Gottesfürchtigen. Er ist zwar kenntnisreicher Traumdeuter, doch den Befehl des Königs kann er ausführen, *obwohl* er Mensch ist (vgl. V. 11), allein weil er sein Wissen auf seinen Gott im Himmel zurückführt (V. 27f.). In einer nächtlichen Vision bekommt er Weisheit *חכמה*, Stärke *גבורה* und Wissen *מנעה* (V. 20–23) zugesprochen, eine Mischung aus physischer Kraft und dem, was heute als Geistes- oder mentale Stärke bezeichnet würde, welche ihn vor dem König bestehen lässt.⁵² Auch begrifflich unterscheidet sich Daniels gottgegebene Macht von der, die Nebukadnezar von Gott erhalten hat (V. 37): Kraft (*חסד*), Stärke (*תקיף*) und Ehre / Herrlichkeit (*יקר*).⁵³ Im Gegensatz dazu machen

⁵⁰ Diese Zusammenhänge zeigt Pongratz-Leisten, Beate, Herrschaftswissen. Formen der Kommunikation zwischen Gott und König im 2. und 1. Jahrtausend v. Chr., *State Archives of Assyria Studies* 10, Helsinki 1999, für den Alten Orient auf. Sie stellt die Bedeutung der Kommunikation zwischen Gott und König zur Vermittlung von Gottheiten vorbehaltenem Wissen auf und führt aus, wie in Babylon und Assur Könige Wissen als Herrschaftswissen sammelten und kontrollierten, um damit ihre Position zu festigen. Vor diesem Hintergrund ist die Lage des »babylonischen« Königs in Dan 2 um so problematischer, (s. v. a. 6 Zur Bedeutung von Gott und König für die Königsideologie, 286–320).

⁵¹ Portier-Young, *Apocalypse*, 235.236.

⁵² Smith-Christopher, *Prayers*, 289: »[...] Daniel has »power« in his connection with God and therefore his power is lodged in his knowledge, or the light his wisdom. In the context of this language of comparative strength, power, and wisdom, the interpretation of dreams has become politicized.«

⁵³ Alle drei Begriffe finden sich auch in Dan 4,27 aus dem Munde Nebukadnezars über sich selbst.

Daniel seine Gaben erfolgreich, sodass er vor dem König bestehen und das Menschenunmögliche leisten kann. Seine Deutung des Traums, die wie ein Dienst für den König präsentiert wird, ist letztlich eine Herausforderung, welche dessen Machtanspruch untergräbt. Smith-Christopher formuliert pointiert: »[...] the interpretation of dreams is an act of spiritual warfare«. ⁵⁴ In dieser Zuspitzung wird die mehrfache Funktion der Traumdeutung Daniels in unterschiedlichen Machtsystemen deutlich.

Die Auseinandersetzung um die Vormachtstellung endet in der Erzählung anders als in der Vision. Dort wird die menschliche Herrschaft völlig vernichtet – wie Spreu, die der Wind verweht, verschwindet sie spurlos. In der Erzählung hingegen akzeptiert der König die Vormachtstellung des Gottes Daniels und integriert ihn damit in sein System. Zugleich bleibt die Macht über alle Untergebenen weiterhin beim König: Wenn der nun Daniel und seine Freunde auswählt (V. 48f.), wie vorher Arjoch (V. 24f.), um seine Macht nach unten zu vermitteln, verändert das nur deren Position, nicht aber das Machtgefüge insgesamt. Die Basis der königlichen Macht, zu vernichten, wen er will, besteht unverändert weiter: »Do it or die!«

4. KÖRPER UND MACHT IN DANIEL 2

Auf zwei Ebenen wird der Machtkampf in Dan 2 in körperlich realen Erfahrungen vermittelt. Diese stehen im Text nebeneinander und weisen Parallelen, aber auch wichtige Unterschiede auf. Der Kopf, der Nebukadnezar ist, bildet im Text als die Spitze der Herrschermacht das Bindeglied zwischen diesen beiden Ebenen. In der Vision und ihrer Interpretation stehen sich die Macht Gottes und die der königlichen Herrschaft, verkörpert in der Statue, in einem Machtkampf gegenüber, der mit der völligen Vernichtung der Statue endet. In der Erzählung behauptet sich Daniels Macht des Wissens, die er von Gott erhält, gegen die Herrschermacht Nebukadnezars, andere in ihrer Existenz zu vernichten. In beiden Fällen unterscheidet sich die Macht Gottes grundsätzlich von der Nebukadnezars.

Das Verhältnis von Erzähltext und Vision mit Interpretation kann im Sinne einer subversiven Strategie gedeutet werden: Im narrativen Teil, der sich auf die vermeintlich reale (erzählte) Welt bezieht, wird das unmenschliche Herrschaftssystem nur oberflächlich gestört, da sich am Ende zwar die Position Daniels als Judäer in diesem System verändert hat, die Maxime »Do it or die!« aber weiterhin gilt. Diese Beständigkeit von Herrschaftsstrukturen entsprach möglicherweise der Erfahrung der Verfasserinnen und Verfasser hinsichtlich ihrer eigenen Möglichkeiten unter Antiochus IV. Epiphanes. Durch Nebukadnezars Anerkennung der Macht Gottes (V. 47) wird diese in die be-

⁵⁴ Smith-Christopher, *Prayers*, 282.

stehenden Herrschaftsstrukturen integriert, ohne sie zu stören, und damit vereinnahmt.

Doch die Vision stellt dem eine andere Sicht entgegen: Hier bricht in einem apokalyptischen Schema aufeinanderfolgender Reiche nach den vergänglichen menschlichen Königtümern die ganz andere Königsherrschaft Gottes an. Dem geht die völlige Vernichtung der menschlichen Fremdherrscher voraus. In Dan 2 ist dies ein Traum, eine Vision, die den Blick hin auf eine andere Realität jenseits der vermeintlich realen weitet und diese für ausgewählte Empfänger offenlegt. Den König plagt dies im Schlaf, während sich für ihn, solange er wach ist, noch nichts verändert hat. Doch für Rezipientinnen und Rezipienten, denen die reale Welt und die Traumwelt der Vision durch den Text offengelegt sind, entsteht der Eindruck eines baldigen Umbruchs.

Diese Lesart von Dan 2 bietet eine Erklärung dafür, dass Nebukadnezar im narrativen Teil des Texts auf den Inhalt der Vision und deren Interpretation durch Daniel nicht eingeht. Der Plot der Erzählung scheint allein darauf ausgelegt zu sein, Nebukadnezar Daniels erstaunliche Fähigkeit als Traumdeuter bekannt zu machen. Doch die für apokalyptische Literatur typische Aufteilung des Geschehens auf zwei Ebenen, von denen die eine im Bereich der Vision als Geheimnis verbleibt und nur mit Gottes Hilfe durch Daniel enthüllt werden kann, lässt eine zweite Agenda auf anderer Ebene zu: Die Ankündigung vom Ende aller Fremdherrschaft und deren völlige Vernichtung.

Man könnte diese Zuspitzung der Erzählung für ein Ergebnis redaktioneller Arbeit in der Seleukidenzeit halten,⁵⁵ die auf die Veränderungen unter Antiochus IV. Epiphanes reagiert, doch muss dies eine Vermutung bleiben. Bedenkenswert ist die These von Louis F. Hartmann und Alexander A. Di Lella, dass möglicherweise V. 13 oder 14–26 im Zusammenhang mit der Hinzufügung von Dan 7 nachträglich eingearbeitet wurden.⁵⁶ Die Todesdrohung (sechsmaliges Vorkommen von Umbringen, Töten oder Hinrichten in diesen Versen) wäre dann nachträglich verstärkt worden.⁵⁷ Die Verschärfung des Konflikts in der Makkabäerzeit hätte sich damit auch im Diskurs um Körper und Macht im Text niedergeschlagen.

⁵⁵ Collins, Daniel, 169, stellt die These einer Übernahme einer älteren babylonischen Tradition in hellenistischer Zeit vor, die ursprünglich einmal pro-babylonisch war.

⁵⁶ Hartman, Louis F. / Di Lella, Alexander A., *The Book of Daniel. A new translation with notes and commentary on chapters 1–9 by Hartman; introduction, and commentary on chapters 10–12 by Di Lella*, AncB 23, Garden City NY 1978, 139, begründen diese mit Unstimmigkeiten in der narrativen Abfolge des Geschehens.

⁵⁷ Die sekundäre Ausgestaltung der Rolle Daniels als Empfänger einer Nachtvision sowie sein Gebet könnten als eine Anpassung an die späteren Visionskapitel 7–12 erklärt werden. Spuren der veränderten Situation wären somit im Text an diesem Punkt erkennbar.

5. KÖRPER UND MACHT ALS THEMA EINER APOKALYPTISCHEN ANTHROPOLOGIE

Die Betrachtung von Körper und Macht in Dan 2 zeigt, dass ein Schwerpunkt auf einer Herrschaftsanthropologie liegt. Was Mensch-Sein bedeutet, wird über weite Strecken am Herrschen und Beherrscht-Werden und seinen körperlichen Auswirkungen ausgeführt. Drei Thesen haben sich für die weitere Erarbeitung einer Anthropologie jüdisch-apokalyptischer Texte ergeben:

1. Mensch-Sein wird in Dan 2 durch die Extreme von körperlicher Existenz oder Vernichtung bestimmt. Tot- oder Lebendig-Sein, Sterben oder Leben kennzeichnen die Koordinaten des Menschenbildes. Diese Aussage stellt hier keine allgemeine anthropologische Befindlichkeit fest, sondern erfasst alltägliche Lebensumstände, in denen die Todesdrohung allgegenwärtig war. Die Machtstrukturen, mit denen die Verfasserinnen und Verfasser und auch ursprüngliche Rezipientinnen und Rezipienten der Texte konfrontiert waren, machen allzu deutlich, wie leicht ein menschlicher Körper zerstört und vernichtet werden kann. Die Balance zwischen Anpassung an diese Strukturen und Wahrung der eigenen Identität wird in diesem Kontext überlebenswichtig. Auch die weiteren Danielerzählungen reflektieren und verarbeiten dies, in der Frage der »Diät« in Kap. 1 und durch drohende Vernichtung im Feuerofen in Kap. 3, ebenfalls in äußerst körperlicher Form.

2. Vergleichbare Darstellungen drohender körperlicher Vernichtung finden sich in prophetischen Texten, die Kriegserfahrungen aufnehmen. Doch ist Anpassung dort kein Thema. Auch wird die Gott-Mensch-Beziehung in diesen prophetischen Texten in einem Punkt grundlegend anders thematisiert. So ist es in prophetischen Texten wie auch in der dtr Tradition außerordentlich wichtig, dass auch die Bedrohung des Lebens letztlich von Gott selbst kommt. Diese Position ist in Dan 2 und generell in Dan 1–6 so nicht zu finden. Die Bedrohung des Lebens durch die menschlichen Herrscher wird hier nicht auf Gottes Macht zurückgeführt, sondern durch diese bekämpft.

3. Entscheidend in der Bestimmung von Mensch-Sein ist deshalb die radikale Unterscheidung von göttlich und menschlich. Auch diese gilt generell im Alten Testament, doch nimmt sie hier eine zentrale Stellung ein und positioniert die Angesprochenen zwischen menschlichen Mächten und göttlicher Macht. Nicht in Dan 2, doch in den weiteren Kapiteln und vor allem in der zweiten Hälfte des Buches, wird diese Unterscheidung durch das Auftreten von Engel-, Boten- oder Deutewesen noch weiter verstärkt. Diese entfernen und unterscheiden darüber hinaus als Zwischenwesen den Menschen noch weiter und gründlicher von Gott. Was Mensch-Sein bedeutet, wird in Dan 2 zwischen »Leben« und »Tot-Sein« und zwischen menschlichen Mächten und göttlicher Macht in korporealen Erfahrungen bestimmt.