

Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt

**Zwei Jahrtausende Geschichte und Utopie
in der Rezeption des Danielbuches**

Mariano Delgado
Klaus Koch
Edgar Marsch
(Hrsg.)



Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte

Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Kohlhammer Stuttgart

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
<i>Klaus Koch</i>	
Auserwähltes Volk, Universalgeschichte und Reich der Ewigkeit – Das Geschichtsverständnis des Danielbuches	12
<i>Othmar Keel</i>	
Die Tiere und der Mensch in Daniel 7	37
<i>Josef Wiesehöfer</i>	
Vom „oberen Asien“ zur „gesamten bewohnten Welt“ – Die hellenistisch-römische Weltreiche-Theorie	66
<i>Gerbern S. Oegema</i>	
Die Danielrezeption in der alten Kirche	84
<i>Jürgen Tubach</i>	
Die syrische Danielrezeption	105
<i>Günter Stemberger</i>	
Die jüdische Danielrezeption seit der Zerstörung des zweiten Tempels am Beispiel der Endzeitberechnung	139
<i>Hartmut Bobzin</i>	
Zur islamischen Danielrezeption	159
<i>Werner Goetz</i>	
Die Danielrezeption im Abendland – Spätantike und Mittelalter	176
<i>Martin Tamcke</i>	
Die byzantinisch-russische Reichseschatologie vor den Herausforderungen der Geschichte – Mosaiksteine zur Rezeption der 4(3)-Monarchien-Theorie in Russland und ihrer byzantinischen Vorgeschichte	197

Emidio Campi

Über das Ende des Weltzeitalters –

Aspekte der Rezeption des Danielbuches bei Heinrich Bullinger 225

Mario Miegge

„Regnum quartum ferrum“ und „lapis de monte“ –

Die kritische Wende in der Danielrezeption im 16. Jahrhundert

und ihre Folgen in Theologie und Politik 239

Mariano Delgado

Der Traum von der Universalmonarchie –

Zur Danielrezeption in den iberischen Kulturen nach 1492 252

Henning Graf Reventlow

The Saints of the Most High und die Rätsel der Chronologie –

Danielrezeption in England im 17. und 18. Jahrhundert 306

Klaus Koch

Europabewusstsein und Danielrezeption zwischen 1648 und 1848 326

Adela Yarbro Collins / John J. Collins

The Book of Truth – Daniel as Reliable Witness to Past and Future

in the United States of America 385

Stefan Bodo Würffel

Reichs-Traum und Reichs-Trauma – Danielmotive in deutscher Sicht 405

Edgar Marsch

Vom Visionsbild zur Deutung –

Aspekte der Rezeption des Danielbuches in Literatur und Ikonographie 426

Bibelstellenregister 455

Personenregister 462

Autorenverzeichnis 480

Vorwort

Unter dem Titel „Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt – Zwei Jahrtausende Geschichte und Utopie in der Rezeption des Danielbuches“ fand vom 15.–18. März 2000 ein interdisziplinäres Kolloquium an der Universität Freiburg Schweiz statt, das vom Schweizerischen Nationalfonds für die Wissenschaftliche Forschung und von der Schweizerischen Akademie für Geisteswissenschaften unterstützt wurde. Die Beiträge dieses Kolloquiums werden nun der interessierten wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich gemacht.

Den Visionen aus den Kapiteln 2, 7 und 8 des Danielbuches (auf eine Vereinheitlichung der Zitate nach einer bestimmten Bibelübersetzung wurde bewusst verzichtet) zufolge wird nach vier Weltreichen ein fünftes Weltreich kommen und zugleich die Weltgeschichte abschließen. Es gibt kaum einen alttestamentlichen Stoff, der eine so intensive Rezeption in der abendländischen Geschichte und Geschichtsschreibung erfahren hat und über die stoffgeschichtliche Rezeption hinaus so intensiv in der Geschichtsschreibung sowie der politischen Ikonographie aufgegriffen und auf praktische politische Handlungskonzepte appliziert wurde. In Daniels Visionen sind einzelne Aspekte enthalten, die vor allem politisch relevant wurden: die Begründung des Herrschaftsanspruchs, der Anspruch auf Herrschaftsgebiete, die Idee von einem Weltreich, die besondere „Rhythmisierung“ der Geschichte als geordnete Abfolge, die *Translatio imperii* und die Frage nach dem „letzten Reich“ am Ende der Zeiten als eschatologische Zielsetzung. Christliche Theologen – so etwa Kosmas Indikopleustes im Altertum, Houbigant und Grotius in der Neuzeit – identifizieren zwar manchmal das fünfte Reich mit dem Römischen, doch für die Masse der christlichen und jüdischen Exegeten – von Josephus über Hieronymus und das Mittelalter – stellt das Reich der Cäsaren mit seinen Rechtsnachfolgern (dem deutschen oder byzantinischen Kaisertum, dem römischen Primat des Papsttums, dem russischen Zarentum) das vierte Herrschaftssystem dieser Reihe dar, während das fünfte Reich als ein überirdisches noch aussteht. Der Fortbestand des Römischen Reiches erfüllte eine eschatologisch-stabilisierende Aufgabe, denn solange es bestand, konnte das vor dem fünften Reich heranbrechende Ende der Welt als aufgeschoben gelten. Zeiten des Interregnums, wie etwa um 950 vor der ottonischen Reichserneuerung, oder des Reichszerfalls (Araber- und Türkengefahr, Reformation) gingen deshalb mit angsterfüllten apokalyptischen Unheilsprophezeiungen über das nahende Ende der Welt einher.

Als im 16. Jahrhundert das Zeitalter der Nationalstaaten anbrach, legiti-
mierten alle großen europäischen Nationen im katholischen wie reformatori-
schen Lager ihren Führungsanspruch unter Berufung auf die Weltreich-
Visionen aus dem Buch Daniel, vor allem unter Berufung auf die Aufspaltung
des vierten, „römischen“ Reiches in zehn „Zehen“ bzw. „Hörner“. So konnten
die Wendepunkte der Weltgeschichte als von der Hand Gottes eingeleitet und
gelenkt gedeutet werden, durch den die Könige die Völker letztlich regieren:
„Die Herrschaft geht von einem Volk auf ein anderes über wegen Ungerech-
tigkeit, Gewalttaten, Schmähungen und allerlei Arglist“ (Sir 10,8). Das
Danielbuch diente nicht nur zur Legitimation politischer Führungsansprüche,
sondern auch zur Rechtfertigung des reformatorischen Anspruchs, die Papst-
kirche des „Antichrists“ durch die „wahre“ Kirche der „Heiligen“ abzulösen.
Die koloniale Expansion der führenden europäischen Nationen stand auch im
Schatten dieser Danielauslegung und transportierte das – konfessionell und
kulturell je anders geprägte – „danielische“ Bewusstsein dieser Nationen nach
Übersee. Viele Konflikte zwischen dem angelsächsischen und dem lateini-
schen Amerika haben hier ihre tiefe Wurzel, denn die danielische Auslegung
stellt so etwas wie eine „Tiefengeschichte“ innerhalb der abendländischen
Religions- und Kulturgeschichte dar.

Die Erforschung der Rezeptions- und Deutungsgeschichte der danielischen
Visionen ist nicht nur aufgrund der Dichte und der Vielzahl der Belege, die
noch lange nicht alle erfasst und interpretiert worden sind, ein dringendes For-
schungsanliegen. Gerade die seit Ende des Zweiten Weltkriegs in Bewegung
geratenen Gebietsgrenzen der alten Nationalstaaten, vor allem in Europa, die
Infragestellung eigenständiger Nationalstaatlichkeit zu Gunsten übergeordneter
Föderations- und Einigungsideen, der Glaube an die dauerhaft friedensstiftende
Leistung eines vereinigten Europa weisen auf politische Konzepte hin, die
ihren Ausgangspunkt in einer an Daniels Visionen orientierten Historiologie
haben.

Aber auch die jüdische und islamische Religions- und Kulturgeschichte ist
von der Auslegung des Danielbuches geprägt. In allen Brennpunkten ihrer
Geschichte hofften Juden und Muslime, durch Gottes Fügung die führenden
Völker des fünften Weltreichs zu werden.

Wir hoffen, mit diesem Band nicht zuletzt auch einen wissenschaftlichen
Beitrag zur Verständigung und zum Frieden in der heutigen Welt zu leisten.
Zur Vermeidung der von vielen heraufbeschworenen Schreckensvision eines
„Kampfes der Kulturen“ sind nicht nur kluge politische und wirtschaftliche
Maßnahmen nötig, sondern auch eine gründliche Erforschung der gemeinsa-
men Tiefengeschichte, in der die „Dämonen“ der Vergangenheit schlummern
und latent weiter wirksam sind.

Mit diesem Band soll zugleich eine neue Publikationsreihe mit dem Titel
„Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte“ eröffnet werden.

Sie versteht sich als offenes Forum zur Publikation von Monographien, Quellen- und Sammelbänden zu religions- und kulturwissenschaftlich relevanten Themen der Christentumsgeschichte: Christentum und Politik, Kultur und Gesellschaft, Mystik, Theologie, Begegnung mit anderen Religionen. Auch sollen wichtige Werke romanischer und angelsächsischer Autoren in deutscher Übersetzung in die Reihe aufgenommen werden. Konnte Ernst Troeltsch vor über hundert Jahren noch mit der These Aufmerksamkeit erregen, „die sog. Kirchengeschichte und die Geschichte der christlichen Religion sind streng zu unterscheiden, nur die letztere hat ein unmittelbares Verhältnis zur theologischen Wissenschaft“, so ist unterdessen klar geworden, dass eine Anwendung der religionsgeschichtlichen Fragestellungen auf die Erforschung und Darstellung dessen, was herkömmlich „Kirchengeschichte“ heißt, unvermeidlich ist. Kirchengeschichte ist daher gerade auch als „Religionsgeschichte des Christentums“ (Wolfhart Pannenberg) zu verstehen.

Unser Dank gilt dem Universitätsverlag Freiburg Schweiz und dem Verlag W. Kohlhammer Stuttgart für die Aufnahme des Bandes in die neue Reihe. Ferner gilt unser Dank dem Schweizerischen Nationalfonds für die wissenschaftliche Forschung für die großzügige Gewährung eines Druckkostenzuschusses. Schließlich gilt unser Dank auch den Wissenschaftlichen Mitarbeitern Patrick Bircher, Christoph Dickinson, Caroline Mösch, David Neuhold und Oliver Schnappauf für ihre Hilfe bei der Lektorierung der Manuskripte und für das Erstellen der Register.

*Mariano Delgado**Klaus Koch**Edgar Marsch*

Universalgeschichte, auserwähltes Volk und Reich der Ewigkeit

Das Geschichtsverständnis des Danielbuches

von *Klaus Koch*

1. Sonderstellung des Danielbuches im biblischen Kanon

„Herr der Welt, wenn alle Weisen der weltlichen Völker auf einer Waagschale sein würden und der Liebling Daniel auf der anderen Waagschale, würde er sie nicht aufwiegen?“ So lässt der Talmud den Engel Gabriel ausrufen und gibt damit eine einzigartige Wertstellung dieses einen Buches durch die Rabbiner zu erkennen.¹ Christliche Stimmen standen in ihrer Wertschätzung der jüdischen nicht nach. Rund ein Jahrtausend später schrieb z. B. Martin Luther am Ende seiner Vorrede zur Danielübersetzung in der Deutschen Bibel: „Summa. Es ist unter allen Abrahamkindern keiner so hoch in der Welt erhöht als Daniel.“²

Noch am Ende des 19. Jahrhunderts formulierte rückblickend der führende Alttestamentler Julius Wellhausen über den herausragenden kulturgeschichtlichen, nicht nur erbaulichen Wert jenes alttestamentlichen Buches: „Das Buch Daniel hat die selbe Bedeutung für die Geschichtswissenschaft wie das erste Kapitel der Genesis für die Naturwissenschaft.“³

Eine herausragende Rolle Daniels innerhalb des Kanons setzten auch Gegner der biblischen Religionen voraus. Der Neuplatoniker Porphyrios, der um 300 n. Chr. sein Werk gegen die Christen schrieb, widmete ein ganzes der zwölf Bücher dem Buch Daniel, um es als üble Fälschung aus der Makkabäerzeit zu disqualifizieren und damit einen Grundpfeiler christlicher Lehre und Geschichtstheorie zu erschüttern. Seinem Angriff wurde damals von vielen Kirchenvätern, vor allem von Hieronymus, so entschieden entgegnet, dass ihm kein großes Echo beschieden war. Als mehr als ein Jahrtausend danach in der

¹ *Lazarus Goldschmidt*, Der babylonische Talmud, Berlin ²1965, 3,220. – Ähnlich erklärte schon der Geschichtsschreiber *Flavius Josephus* (*Antiquitates Judaicae* X,266f) Daniel zu einem „der größten Propheten [...] denn er erschaute nicht nur wie andere künftiges Geschehen, sondern setzte die Zeit (dafür) fest.“

² *D. Martin Luther*, Biblia, das ist: Die gantze Heilige Schrift Deudsch, Wittenberg 1945 (= München/Darmstadt 1972) II, 1539 (die Orthographie wurde etwas modernisiert).

³ *Julius Wellhausen*, Israelitische und jüdische Geschichte, Berlin ²1985, 288 (= ⁹1958, 286).

europäischen Aufklärung die Kritik an Bibel und Christentum auf breiter Basis aufbrach, wurde erneut das Danielbuch zum bevorzugten Angriffspunkt, unter Verweis auf seine betrügerische Pseudonymität, seine *vaticinia ex eventu*, seine horrenden geschichtlichen Irrtümer und seine obskuren apokalyptischen Phantasien. Der grundsätzlichen Abwertung schlossen sich um die Wende zum 19. Jahrhundert selbst Bibelwissenschaftler an, wenn auch mit etwas zurückhaltenderen Formulierungen. Es genüge, den Züricher Neutestamentler Ferdinand Hitzig aus dem Jahre 1850 zu zitieren. Für ihn ist Daniel „eine untergeschobene Schrift, und ihr Verfasser wollte die nächsten Leser, zwar zu ihrem Heile, täuschen“.⁴ Selbst für einen so konservativen Exegeten wie Gerhard von Rad erschien noch im 20. Jahrhundert die apokalyptische Schrift als bedenkliches Beispiel „einer geradezu hybrid anmutenden universalen Gnosis“.⁵

Warum hat das verhältnismäßig kleine Danielbuch eine so herausgehobene Wertung hervorgerufen? Wieso hat ausgerechnet eine alttestamentliche Schrift trotz ihrer Eingliederung in einen themenreichen biblischen Kanon ein so eigenständiges Interesse auf sich gezogen? Das Wellhausen-Zitat lässt erahnen, dass es keine theologischen Topoi im engeren Sinn gewesen sind, die zu solchem Ansehen verholfen haben. Schon der Talmud und ebenso noch Luther hatten bei ihren Preisungen nicht allein eine besondere moralische oder dogmatische Botschaft der Schrift für das fromme Individuum im Blick und die Beispiele der Bereitschaft, für das eigene religiöse Bekenntnis notfalls in den Feuerofen oder die Löwengrube zu gehen, sondern ebenso an das von Daniel entfaltete Geschichtsbild, das die biblische Heilsgeschichte mit einer von Gott gesteuerten Weltgeschichte in einer Weise verbindet wie keine andere Schrift im Kanon.

Genau diese *Verflechtung von politischer Universalgeschichte und von Erfahrungen des erwählten Volkes des göttlichen Bundes* war der Grund dafür, dass Daniel über den Beitrag zu persönlicher Frömmigkeit hinaus einen maßgeblichen Einfluss auf die politische Theorie und Staatsauffassung des Abend- (und Morgen-)Landes rund zwei Jahrtausende lang ausgeübt hat. Es genügt, auf wenige Beispiele aus der europäischen Geschichte hinzuweisen. Die lange Zeit unbestrittene Voraussetzung, der Prophet Daniel habe in dem als letzte Großmacht vor der die irdischen Verhältnisse umstürzenden eschatologischen Kehre geschilderten „eisernen“ Reich *das römische Kaisertum* geweihsagt und ihm über alle anderen Herrschaftsbildungen hinausreichende Vollmacht kraft göttlicher Translatio zugeschrieben, hat dem mittelalterlichen, vom deutschen Kaiser regierten Reich nicht nur das Prädikat „römisch“, sondern auch das bedeutsamere „heilig“ beilegen lassen; und dabei ist es unter allgemeiner Anerkennung bis 1806 geblieben. Da nach Dan 7,7 aber aus diesem

⁴ Ferdinand Hitzig, Das Buch Daniel (KEHAT 10), Leipzig 1850, X.

⁵ Gerhard von Rad, Theologie des AT, München ⁴1962, 318.

letzten Reich zehn Hörner herauswachsen (und ein letztes, illegitimes, „anti-christliches“), wird, zumindest außerhalb Deutschlands, die Romsukzession nicht nur im Kaisertum gegenwärtig gesehen, sondern in den christlichen Monarchien, die gemeinsam Europa als die eine *res publica Christiana* vertreten.⁶ Für die christliche Theologie, gleich welcher Konfession, war auch noch nach der Reformationszeit von hohem Belang, dass Daniel angekündigt hatte, die letzte weltliche Großmacht werde von einem geheimnisvoll anrollenden Stein vernichtet, der danach allmählich anwachse und die ganze Erde erfülle (2,34f), bzw. sie werde vom Reich eines mit den Wolken des Himmels erscheinenden Menschensohns abgelöst, der dem auf Erden verfolgten Volk der Heiligen zum Sieg ver helfe. Vermutlich hatte schon der historische Jesus sich auf diese Danielweissagung gestützt. Der Titel Menschensohn taucht rund 60mal in den Evangelien als seine Selbstbezeichnung auf. Jedenfalls hat nach Ostern das sich ausbreitende Christentum in den Danielstellen den Beweis dafür gesehen, dass Leben und *Wirken Jesu Christi als Menschensohn und die nachfolgende Gründung der Kirche* einen von Gott vorherbestimmten zeitlichen und räumlichen Ort in der im letzten Großreich der Menschheitsgeschichte eingenommen hat. Griechische und lateinische Theologen und Juristen haben sich deshalb legitimiert gesehen, christliche Religion aufs engste mit der römischen Art von Herrschaft, Recht und Kultur zu vereinen.

Wer heute ohne historische Vorkenntnisse das Danielbuch in einer Übersetzung in die Hand nimmt und durchliest, wird schwerlich begreifen, wieso seinem Inhalt einmal ein einzigartiger Erkenntniswert zugeschrieben worden war. Er wird befremdet von märchenhaft anmutenden Erzählungen, z.B. von Männern, die im glühenden Ofen oder bei tagelangem Aufenthalt in der Löwen-grube unversehrt bleiben, nicht weniger von Visionen mit seltsamer Symbolik wie einem aus der Erdmitte aufragenden Koloss auf tönernen Füßen oder Fabelwesen wie einem geflügelten Löwen oder einem vierflügeligen und vierköpfigen Panther, die aus einem Meer aufsteigen, eine Zeitlang auf Erden herrschen und dann von einem Alten am Tage gerichtet werden. Doch die Erzählungen wollen keine Ereignisgeschichte wiedergeben, sondern laufen mit legendenhafter Überhöhung jeweils auf ein Bekenntnis des Großkönigs zur hintergründigen göttlichen Wirkmacht zu (2,47; 3,28f; 4,31.34; 6,26–28) und veranschaulichen an „Zeichen“, dass der von Israel verehrte Gott „der eigentliche Machthaber im Reich des Menschen“ ist (4,14.22.23), wenngleich seine Herrschaft bislang nur schlaglichtartig offenbar wird. Sie wird aber nach den Visionen beigegebenen Deutungen am Ende eines langen geschichtlichen Prozesses als „ewige Gerechtigkeit“, repräsentiert durch einen „schlechthin

⁶ Klaus Koch, Europa, Rom und der Kaiser vor dem Hintergrund von zwei Jahrtausenden Rezeption des Buches Daniel (Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e. V. Hamburg, Jg.15, F. 1), Göttingen 1997.

Menschlichen“ (so der Sinn der ängstlichen Bezeichnung „Menschensohn“) einer erneuerten Völkerwelt evident werden (9,24; 7,13f).

Das Buch besteht aus zwei ungleichen Teilen, die gewiss nicht vom selben Autor noch aus der gleichen Zeit⁷ stammen, doch zu Anfang des 2. Jahrhunderts vor Christus zu einer einheitlichen Komposition zusammengearbeitet worden sind. Voran stehen in Kap. 1–6 legendenartige, an Wunderereignissen reiche Erzählungen über die Erlebnisse eines Judäers Daniel, der mit drei Gefährten nach der Einnahme und Zerstörung Jerusalems (587/6 n. Chr.) nach Babylonien deportiert worden war. Auf Grund ihrer überlegenen Weisheit steigen die vier Männer rasch im babylonischen, Daniel danach noch im medischen und persischen Hofdienst zu hohen Stellungen auf. Wegen ihrer unbedingten Treue zum „Gott des Himmels“ geraten sie mit der Staats- und Königsreligion so sehr in Konflikt, dass sie zu grausamer Hinrichtung im feurigen Ofen oder im Löwenzwinger verurteilt werden. Durch göttliches Eingreifen werden sie aber so wunderbar bewahrt, dass der heidnische Großkönig die überlegene Macht des israelitischen Gottes öffentlich anerkennt, seine Urteile zurücknimmt und die Judäer wieder in ihre hohen Ämter einsetzt. Über das Schicksal dieser Männer hinaus wird dasjenige der Großkönige zum Thema. Ihnen widerfahren Visionen, die allein Daniel zu deuten weiß. Danach beziehen sie sich nicht nur auf die Person des jeweiligen Herrschers, sondern auf den Charakter politischer Macht überhaupt und die Folge von vier für die Weltgeschichte maßgeblichen Epochen, die dann von einem eschatologischen, völlig andersartigen Äon abgelöst werden sollen.

In der zweiten Hälfte (Kap. 7–12) werden dagegen keine äußeren Erlebnisse mehr erzählt, sondern vier weit ausholende Visionen geschildert, die allein Daniel widerfahren sind und die trotz angefügter Deutungen wegen ihrer verschlüsselten Symbolik und der Vermeidung von konkreten Namen nicht leicht zu durchschauen sind. Soviel ist jedoch deutlich, dass es wiederum um die Abfolge von vier Weltreichen und ihre endliche eschatologische Auf- und Ablösung durch ein alle Nationen, Völker und Sprachen umfassendes Reich Gottes mit „ewiger Gerechtigkeit“ geht. Dabei wird jeweils ein Seitenblick auf die Geschichte des Bundes geworfen, d. h. auf die ihrem Gott treu bleibenden Kreise in Israel. Am Ende steht ein Ausblick auf die Auferstehung der Toten,

⁷ Zur Geschichte der Erforschung: *John E. Goldingay*, Daniel (World Biblical Commentary 30), Dallas 1989, XXV–XL; *Klaus Koch*, Das Buch Daniel (Erträge der Forschung 144), Darmstadt 1980; *John J. Collins*, Daniel (Hermeneia), Minneapolis 1993, 72–123. Zum gegenwärtigen Stand der Forschung und zu kontroversen Positionen, auf die hier nicht eingegangen werden soll: *Adam S. van der Woude*, The Book of Daniel in the Light of New Findings (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CVI), Leuven 1993; *John J. Collins / Peter W. Flint* (eds.), The Book of Daniel. Composition and Reception 1.2 (Supplements to Vetus Testamentum 83), Leiden 2001.

„die einen zum ewigen Leben, die andern zu Schmach, zu ewigem Abscheu“ (12,2).

Beide Teile verbindet nicht nur die Gestalt Daniels, sondern auch, als das durchlaufende Gliederungsprinzip der Geschichte, die Sukzession von vier Großmächten nach dem Ende des jüdischen Königreichs. Die Abfolge wird schon durch die Chronologie der Kapitelüberschriften unterstrichen, tritt aber vor allem in den Visionsberichten hervor (Kap. 2; 7–12), wo jeweils auch auf ihr Verschwinden am Ende der Geschichte verwiesen wird, dem dann das völlig andersartige Kommen des Reiches Gottes oder des Menschensohns folgt. Jene Großmächte regieren nicht unbedingt über die ganze Erde, aber bestimmen das äußere Geschick des auserwählten Volkes und üben maßgeblichen Einfluss auf die ganze Völkerwelt aus.

Mit dem universalgeschichtlichen Horizont vollzieht der apokalyptische Monotheismus einen entscheidenden Schritt über die vorher in Israel übliche Beschränkung einer Heilsgeschichte auf ein einziges auserwähltes Volk hinaus. Zwar war schon für Schriftpropheten des 8. Jahrhunderts ihr Gott Jahwe nicht mehr wie für die älteren Überlieferungen (z.B. Ri 11,24; 1Sam 26,19) eine nur in und über Israel wirkende göttliche Macht, sondern willens und fähig, die zeitgenössischen Großmächte gegen Israel und seine Nachbarn in Bewegung zu versetzen. In der Folge hatte Jeremia schon verkündet, dass Jahwe dem Babylonier Nebukadnezar für eine gewisse Zeit die Weltherrschaft zugesprochen hätte (Jer 27). Ein halbes Jahrhundert später hatte Deuterocesaja den Perserkönig Kyros sogar als den vom Gott Israels auserkorenen Messias begrüßt (Jes 45,1–7).⁸ Solche Aussagen betrafen jedoch isolierte Einzelfiguren. Erst die spätsraelitische Apokalyptik, vor allem das Danielbuch, systematisiert solche Gedanken und postuliert eine vom Schöpfer von weit her gestaltete Weltgeschichte, deren Ablauf in seinem Sinn und Zweck für die Menschen jedoch ein Geheimnis bleibt. Indem nun vorausgesetzt wird, dass jedem heidnischen Großkönig eine erdenweite Autorität persönlich vom Schöpfer übereignet wird (2,37f), erscheint erstmals die Menschheit auf politischer Ebene als eine dem gleichen Geschick teilhaftig werdende Einheit vor dem göttlichen Urgrund der Geschichte. Doch die gegenwärtig notwendigen, nichtsdestoweniger ungerechten Strukturen monarchischer Herrschaft, die zunehmend zu Werkzeugen menschlichen Größenwahns ausarten, werden eines Tages völlig verschwinden. Ohne dass eine erdenweite Bekehrung zur israelitischen Religion vorausgesetzt wird – davon ist jedenfalls ausdrücklich nicht die Rede – wird dereinst ein wahrer Menschensohn (als der schlechthin Menschliche) über alle Nationen, Völker und Sprachen erdenweit walten (7,13f). Erst am Ende eines langen, weltgeschichtlichen Prozesses wird dem-

⁸ Klaus Koch, *Die Profeten 2* (UB 281), Stuttgart ²1988, 68–70.132–135.

nach der Schöpfer mit seiner Menschheit zum Ziel gelangen und *sein* Reich auf Erden für immer durchsetzen.

2. Vier Epochen von Großmächten als Rückgrat der Weltgeschichte

Verglichen mit andern biblischen Schriften wird dem Danielbuch von Juden und Christen durch Jahrhunderte um der universalgeschichtlichen Rahmung willen, in die das Buch die Geschehnisse Israels wie der andern Völker, ja der Tierwelt einzeichnet, eine außergewöhnliche Bedeutung beigelegt. Erst nach dem Ende des israelitisch-judäischen Königtums durch die babylonische Eroberung gewann danach die politische Geschichte der Menschheit eine Einheit und eine erdenweite Dimension, indem von nun an vier aufeinander folgende Großmächte mit absolutistischen Großkönigen zwar nicht alle Völker regiert, aber sie doch alle beeinflusst hatten.

Den Grundriss dieser Geschichte enthüllen Daniels Weissagungen und führen über die politischen Zusammenhänge hinaus mit der Kündigung, dass diese Weltzeit insgesamt und damit die unüberwindlich erscheinenden Herrschaftssysteme in ihrer Dauer befristet sind und das vierte mit einem Schreckensregiment sondergleichen enden wird, das dann aber plötzlich durch eine überraschende göttliche Intervention vernichtet wird. Danach wird sich ein von Grund auf andersartiges Reich mit ewiger Gerechtigkeit und Heiligkeit (Dan 9,24) auf Erden verwirklichen, mit einer neuen Menschheit, die durch die Auferweckung der Toten hindurchgegangen sein wird.

Schon den Primärlesern muss die ausschlaggebende Rolle der *Vier-Monarchien-Sukzession* und ihrer schließlichen Ablösung durch ein Reich Gottes bei der Botschaft des Buches aufgefallen sein. Die Vierer-Folge bildet das beherrschende Thema in den Visionen vom Metallkoloss und den Fabelwesen aus dem Meer (Dan 2; 7). Sie stehen nicht für sich. In anderen Kapiteln werden einzelne Epochenschwellen als metahistorische Weichenstellung der geschichtlichen Entwicklung herausgestellt. So, wenn dem babylonischen König Belsazzar angekündigt wird, dass sein Reich den Medern und Persern zugeteilt werde (Dan 5,28–30). Oder wenn Dan 8 den medisch-persischen Widder eines Tages dem Ansturm des Bockes aus Jonien-Hellas ausgesetzt sieht. Dan 9 sagt 490 Jahre Drangsal für Jerusalem, sein Heiligtum und das gottgetreue Volk voraus und meint damit zweifellos die Gesamtzeit der vier Großmächte. Die letzte Vision in Dan 10–12 erwähnt erst einen Meder Darius, dann Perserkönige, um sich danach ausführlicher mit dem mächtigen Herrscher aus Ionien und seinen Nachfolgern zu beschäftigen.

Die historisch-kritische Exegese der letzten 200 Jahre hat aus diesen Angaben mit Recht gefolgert, dass für die makkabäerzeitlichen Verfasser die Folge

Babylonien, Medien, Persien und schließlich dem als Griechen bzw. Ionier angesehenen Alexander den Großen samt seinen Diadochen umfasst hatte. Offensichtlich wurde die vierte Epoche von Verfassern und Primärlesern auf die zeitgenössische Großmacht bezogen, also auf die griechisch-makedonische, und der letzte, über alle Maßen frevlerische König als Antiochos IV. Epiphanes gedeutet, der ab 168/7 den gewaltsamen Versuch einer Gräzisierung der Jahwe-Religion unternommen und damit einen jahrelangen Aufstand der Makkabäer ausgelöst hatte. Freilich lüften die einzelnen Kapitel jeweils nur partiell Namen und Identität der Machthaber. Der Name Antiochos Epiphanes wird nirgends explizit genannt. So wird, aus welchen Gründen auch immer, eine letzte Eindeutigkeit der Klassifizierung der vier Monarchien vermieden. Das macht begreiflich, warum so bald nach beendeten Makkabäerwirren jüngere Leser andere Konkretionen suchten und fanden, vor allem um die Zeitenwende und danach mit großer Selbstverständlichkeit Rom an die vierte und letzte Stelle gesetzt wurde.

Die Vier-Monarchien-Sukzession lässt sich als eine Geschichte zunehmender Depravation und Entartung lesen. Das Nacheinander von Gold, Silber, Bronze und Eisen in Kap. 2 scheint eine Wertminderung der Metallfolge einzuschließen (es lässt sich freilich auch als zunehmende Stärke und Stabilität deuten). Der Wechsel vom Löwen- zum Bären- und Panthercharakter in Kap. 7 lässt vielleicht Tierarten von zunehmender Gefährlichkeit für den altorientalischen Menschen einander folgen. Doch von einem zunehmenden Verfall ist nie im Blick auf die ersten drei ausdrücklich die Rede. Daniels Deutungen heben einen unterschiedlichen Charakter nur für das letzte Reich der Serie hervor, das ausdrücklich als andersartig vorgestellt wird und in sich einen erschreckenden Fortgang zum Schlechteren aufweist (Dan 7,7.19.22–25; 11,3–39).

Was im Lauf der Epochen sich auf der politischen Weltbühne abspielen soll, wird von Daniel durch fortschreitende Offenbarungen erhellt. Die Eingangs- und teilweise auch die Schlusssätze der Erzählungen wie der Visionsberichte datieren jeweils nach Königen und dem Herrenvolk, und zwar so, dass im Erzählteil Daniel nicht nur den Babyloniern Nebukadnezar und Belsazzar, sondern auch dem Meder Dareios und andeutungsweise dem Perser Kyros (Dan 1,21; 6,29) den göttlichen Geschichtsplan, bzw. das, was der Zeit davon zu wissen not tut, immer detaillierter kundtut. Die Visionen greifen von Stufe zu Stufe weltgeschichtlich weiter aus und werden zugleich für israelitisches Leben existenziell bedeutsamer. Das geschieht jedoch nur während der ersten drei Epochen. Wenn keine göttliche Mitteilung aus der Zeit des vierten Reiches verzeichnet wird, so dürfte sich das nicht nur aus der fingierten Exilsituation Daniels erklären, sondern auch daraus, dass die Entartung politischer Macht in dieser Epoche die Wirksamkeit eines Mannes wie Daniel am Königshof und in der Öffentlichkeit überhaupt ausgeschlossen hat.

Warum wird aber überhaupt auf die Darstellung von vier Epochen, von denen drei faktisch längst vergangen sind, Wert gelegt? Warum begnügt sich Daniel nicht wie frühere israelitische Propheten, die jeweils zeitgenössische Weltmacht in den Blick zu nehmen? Wieso tritt das Geschick Israels weithin in den Hintergrund und weshalb wird die israelitische Königszeit vor diesen vier Epochen – ausgenommen vom volksgeschichtlichen Schuldbekenntnis Dan 9 – überhaupt nicht thematisiert? Das geschieht zweifellos um einer konsequent monotheistischen Überzeugung willen, die den Schöpfer auch in der Gestaltung der politischen Strukturen am Werk sieht, und das weltweit. Dazu wird ein in der damaligen kulturellen Ökumene verbreitetes Geschichtsbild übernommen und adaptiert.

In der Forschung besteht heute Einigkeit darüber, dass die Lehre von der Vier-Monarchien-Sukzession als Rückgrat der Weltgeschichte lange vor der Entstehung des Buches schon im Umlauf war, sowohl in Israel wie in seiner Umwelt. Allein die Zuspitzung auf die Gestalt Antiochos IV. als letzten Frevelkönig wird durch die makkabäerzeitlichen Danielverfasser hinzugefügt⁹.

Einige knappe Hinweise¹⁰: Eine bereits am persischen Königshof ausgebildete Dreier-Folge, Assyrien-Medien-Persien, hat, wenn wir Arrian¹¹ glauben dürfen, bereits Alexander der Große in seine Ideologie übernommen und charakteristisch erweitert, indem er sich auf dem Schlachtfeld von Gaugamela das Königtum Asiens zuerkennen ließ. Die entsprechende Viererfolge bildete wahrscheinlich danach im seleukidischen Babylon das Thema einer apokalyptisierenden Schrift, der sogenannten „Dynastischen Profetie“.¹²

Spätisraelitisch werden entsprechende Epochen mit Assyriern, Medern, Persern, Griechen als Großmächten besetzt, so, mit leichten Variationen, in der Tiervision des 1.(äthiopischen) Henoch (Kap. 85–90) und im Tobitbuch (14,4–7). Die Viererzahl gibt einem altorientalischen Empfinden von Totalität Ausdruck. In ihrer Anwendung auf die genannten Großmächte spiegelt sie aber darüber hinaus den tatsächlichen Geschichtsablauf, insofern mit den Assyriern, die sich als „König der Gesamtheit“ oder „König der vier Weltviertel“ feiern lassen, zum ersten Mal in der Weltgeschichte nicht nur ein Universalanspruch auf Weltherrschaft erhoben, sondern in imperialistischer Weise planmäßig durchzusetzen versucht worden ist. Zwar lässt sich nicht belegen, dass danach die über Assyrien siegreichen Meder sich den Anspruch zu eigen

⁹ Klaus Koch, Daniel (Biblicher Kommentar zum Alten Testament XXII,3), Neukirchen-Vluyn 1999, 203–207.

¹⁰ Vgl. den Beitrag von Josef Wiesehöfer in diesem Band.

¹¹ Arrianus Flavius, Anabasis Alexandri, II, 6,6f (dt.: Der Alexanderzug – Indische Geschichte (Sammlung Tusculum), München/Zürich 1985).

¹² Albert K. Grayson, Babylonian Historical-Literary Texts (Toronto Semitic Texts and Studies), Toronto/Buffalo 1975, 24–37.

gemacht haben, doch es ist zu vermuten. Die Perser tun es in ihren Inschriften ausdrücklich, wobei bereits der Kyroszylinder¹³ sich auf Assurbanipal und damit die assyrische Herrschaft als Vorstufe der eigenen beruft. Dass Alexander der Große nicht nur die ehemaligen Reichsgebiete von Assyriern, Medern und Persern eroberte, sondern vermutlich auch dabei die Ideologie der Universalmonarchie okkupierte, war oben vermerkt worden.

Das Danielbuch nimmt für die erste Monarchie eine viel diskutierte Verschiebung vor, indem es Babylonien statt Assyrien an die erste Stelle setzt. Das widerspricht unserer Kenntnis über den Gang der Geschichte insofern, als die neubabylonische Herrschaft nach dem Fall Ninives 612 v. Chr. parallel zur medischen auf den Plan getreten ist, von einer Sukzession der beiden Mächte also keine Rede sein kann. Das Mederreich ging zudem ein gutes Jahrzehnt vor dem neubabylonischen unter. Dem Danielverfasser wird deshalb weithin Unwissenheit unterstellt oder absichtliche Geschichtsklitterung mit der Absicht, die Monarchien-Sukzession – so in Kap.1 – erst nach dem Ende des (israelitisch-) jüdischen Königtums einsetzen zu lassen. Der behauptete Anfang mit Nebukadnezar II. ist in der Tat bei ihm erstmals zu belegen. Für die Voranstellung Babyloniens bleibt aber zu bedenken, dass in Mesopotamien selbst schon seit Jahrhunderten eine assyrisch-babylonische Dyarchie als politische Einheit empfunden worden war und danach auch die Griechen Assyrien und Babylonien als Einheit betrachtet haben. Die babylonischen Chroniken der Seleukidenzeit sprechen dafür, dass die über Mesopotamien gebietenden Diadochen sich nicht nur als legitime Nachfolger der Neubabylonier, sondern ebenso der Assyrier und Perser ausgegeben haben (wobei vielleicht die medische Herrschaft durch diejenige des Nicht-Babyloniers Nabonid ersetzt worden ist, so wohl in der oben erwähnten „Dynastischen Profetie“). Verschiebungen auf dem Gleis Assyrien-Babylonien waren also nichts Ungewöhnliches.

Die zeitliche Herabstufung auf Nebukadnezar und den Untergang des Reiches Juda war jedoch im Wortlaut des Buches nicht so eindeutig, dass es nachfolgenden jüdischen und christlichen Rezeptionen unmöglich gewesen wäre, sie zu korrigieren und diesen König nur als Repräsentanten eines schon lange bestehenden Reiches anzusehen. In Anlehnung an die griechisch-römische Überlieferung wurde dann der Anfang gern auf die Herrschaft des sagenhaften Assyriers Ninos datiert, der mit Nimrod (Gen 10,9f) gleichgesetzt wurde.

Auch die Erwartung, dass nach den vier Epochen von Großmächten eine gewaltige Umwälzung erfolgen und eine völlig andere als die bisherigen Herrschaftsformen durch eine göttliche Initiative auf Erden für immer errichtet werde, war nach antiken Texten vermutlich schon außerisraelitisch mit der Vierer-Folge bisheriger Weltzeit gekoppelt worden.

¹³ Deutsche Übersetzung bei *Otto Kaiser* (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments I*, Gütersloh 1982–1985, 410.

Wenn dem „gebildeten“ israelitischen Leser durch die Danielverfasser ein so weiter Geschichtshorizont vor Augen gestellt wird, sieht er die Botschaft des Buches also durch „heidnische“ Weisheit ein gutes Stück weit bestätigt. Er erhält außerdem einen Eindruck von dem von weit her kommenden und auf lange Zeiträume hin ausgerichteten metahistorischen Wirken des Schöpfers über den Bereich eines „auserwählten“ Volkes hinaus. Das ermutigt in der Zeit der Verfolgung zu Hoffnung und passivem Widerstand.

3. Das Danielbuch als Teil des Kanons und der damit gegebene Bezug auf das Römerreich

Darüber, dass die beiden Teile des Danielbuchs nicht auf einen Autor der Zeit des babylonischen Exils zurückgehen, sondern als eine pseudepigraphische Komposition während der sog. Religionsverfolgung unter Antiochos IV. Epiphanes 168/7–164 v. Chr. in Juda zusammengearbeitet worden sind, besteht heute weitgehend Konsens in der Bibelwissenschaft. Damals versuchte der seleukidische Herrscher zusammen mit dem Jerusalemer Hohenpriester, wenn nicht gar auf dessen Betreiben hin, den Tempel auf dem Zion zu einem Heiligtum des Zeus Olympios umzuwidmen und die israelitische Religion von den einer aufgeklärten Philosophie widersprechenden abergläubischen Riten zu befreien. Das führte zu einem Aufstand und jahrelangen Guerillakrieg der konservativen Makkabäer und ihrer Anhänger. Das Danielbuch verurteilt den am Tempel aufgerichteten „verwüstenden Gräuel“ und die damit zusammenhängenden Änderungen von Opfern und Festen ebenso entschieden wie die Aufständischen, will aber nur zu passivem Widerstand durch eine symbolreiche Geschichtsdeutung aufrufen. Mit ihr ist die Verheißung verknüpft, dass die Entweihung des Tempels nach dreieinhalb Fristen von Gott beseitigt wird. In der Tat gelang es dann Judas Makkabäus, nach dreieinhalb Jahren den Tempelberg zu erobern und den alten Kult wieder in sein Recht zu setzen. Daniels Voraussage hatte sich also mit einer Zeitgenauigkeit erfüllt wie keine andere von israelitischen Propheten bekannte Verheißung. Dennoch blieb seine Botschaft aktuell und zukunftsweisend weit über 164 v. Chr. hinaus, und das seit der Zeitenwende mehr als je zuvor. Bald danach zählte das Buch zum festen Bestand des jüdischen und christlichen Kanons heiliger Schriften. Wie ist die andauernde Aktualität, durchweg auf die eschatologische Erwartung, also die künftige Entwicklung konzentriert, zu erklären?

Schon vor der Zeitenwende wurde – wie die Qumranfunde belegen – Daniel in den Kreis autoritativer Prophetenbücher eingereiht. Wo dann mit Daniel im Kontext eines inzwischen zusammengestellten Kanons argumentiert wurde, setzten ab der Mitte des 1. Jahrhunderts nach Christus sowohl neutestamentli-

che Schriften wie auch der jüdische Geschichtsschreiber Josephus, hernach die Rabbinen und die christlichen Großkirchen als selbstverständlich voraus, dass die von Daniel geweissagte letzte Großmacht vor dem Weltende auf das zeitgenössische römische Kaisertum deute. Im Rahmen des Kanons wurde also die für die Heiligen entscheidende letzte Weltepoche nicht mehr auf griechische Diadochen und Antiochos IV. bezogen, sondern auf die im Westen aufgekommene neue Machtkonzentration. Der von Daniel als illegitimes 11. Horn dieser Herrschaft geschilderte gott- und menschenfeindliche letzte Frevelkönig galt nicht mehr als präsent, sondern war nun für die Zukunft zu befürchten, als Antichrist, entweder als tyrannischer Höhepunkt des römischen Unrechtsstaats (so die Offenbarung des Johannes) oder im Gegenteil als brutaler Zerstörer römischer Ordnungsmacht (so eine verbreitete Auslegung von 2 Thess 2,1–10). Die neue Orientierung an Rom führte zu einer veränderten Reihe für die drei vorangegangenen Großreiche. Gezählt wurde nun: 1) Assyrien-Babylonien, 2) Medien-Persien, 3) Alexander und griechische Nachfolger. Die Epochengliederung stimmte dann weithin mit der Gliederung der Weltgeschichte bei heidnischen römischen Geschichtsschreibern der Kaiserzeit überein.¹⁴ Neuzeitlichen Historikern und Exegeten erscheint der Rombezug nicht nur als groteske Verkennung der Meinung des Textes, sondern als absichtliche Verdrehung. Doch der Bezug auf den Kaiser und Rom war damals den meisten Lesern als schlechthin evident erschienen. Entsprachen die römischen Legionen der „eisernen“ Macht (Dan 2), die mit eisernen Zähnen und ehernen Klauen die Völker zermalmt (Dan 7), nicht unvergleichlich besser als die Söldnerheere der Diadochen, die oft genug nicht einmal der makkabäischen Rebellen Herr werden konnten? Die Zerstörung des Zionstempels am Ende des jüdischen Aufstands 70 n. Chr. – stellte sie nicht den von Daniel vorausgesagten Frevel gegen das Heiligtum des Höchsten in einem Maße dar wie kein früherer Übergriff einer Fremdmacht? Damit passte eine von Daniel für die Unterdrückung Israels und Jerusalems geweissagte Frist von 490 Jahren „bis der Frevel vollendet sein wird“, die weit über die Antiochoszeit hinauszuweisen schien (die griechische Septuaginta bot noch eine etwas größere Jahreszahl). Gezählt werden sollte nach Daniel 9, 24–27 ab „dem Ausgang des Wortes über die Rückführung des Volkes (aus dem babylonischen Exil) und dem Wiederaufbau Jerusalems“. Wird von einem entsprechenden „Wort“ eines persischen Königs gerechnet, wofür vor allem ein Erlass des Artaxerxes I. mit der Beauftragung Esras (Esr 7) oder der des Nehemias (Neh 2) sich angeboten hat (458 oder 445

¹⁴ Klaus Koch, Die jüdische und christliche Kanonisierung des Danielbuchs als Rezeption unter verändertem geschichtlichen Horizont, in: Stephen Chapman / Christine Aelmer / Christof Landmesser (Hgg.), Biblischer Text und theologische Theoriebildung (Biblich-theologische Studien 44), Neukirchen-Vluyn 2001.

v. Chr.), konnte der Endpunkt mit der Aufrichtung des „vernichtenden Greuels“ durch die Weltmacht nur in der Römerzeit liegen.

Von jüdischen und christlichen Auslegern wird er deshalb gern mit der Tempelzerstörung (70 n. Chr.) verbunden, indem allerdings eine Chronologie postuliert wird, die nicht modernen historischen Rekonstruktionen entspricht. Da die Danielstelle zudem voraussagt, dass nach 432 (oder 483) Jahren ein „Messias ausgerottet“ werde, konnte sie von christlichen Exegeten als Beweis dafür herangezogen werden, dass der Tod Jesu zu einem prädestinierten Zeitpunkt eingetreten war. (Die historisch-kritische Exegese pflegt heutzutage das ausgegangene „Wort“ als ein göttliches zu verstehen und auf eine Jeremia Weissagung: 25,11f; 29,10 über eine Frist für Babylonien zu beziehen, auf die sich das Kapitel Dan 9 in seinem Anfang bezieht, um ein Enddatum während der Makkabäerzeit als ursprünglich gemeint nachzuweisen, gerät aber ebenso bei der Berechnung in chronologische Schwierigkeiten).

Die römische Herrschaft als legitime Fortsetzung des Alexanderreichs zu betrachten, entsprach auch dem Selbstverständnis des römischen Kaisertums, stand also im Einklang mit dem öffentlichen Bewusstsein der Zeit.

Die Aufnahme des Buches in den *christlichen* Kanon brachte dem christlichen Leser die Gewähr, dass Christus als Menschensohn mit seinem universalen Anspruch schon im Alten Bund verheißen war. Allerdings fügte sich das Bild des irdischen Jesus insofern nicht reibungslos in den Kontext von Dan 2, 7 ein, als mit Jesu Wirken, Sterben und Auferstehen keineswegs das Ende der letzten Weltmacht gekommen war. Der Schwierigkeit begegneten die Interpreten in unterschiedlicher Weise. Zum einen galt nicht die Inkarnation Christi, sondern seine Parusie, seine Wiederkunft am Ende der Zeiten, als Zielpunkt dieser Weissagungen. Zum anderen wurde das durch Christus eröffnete Reich in geistlichem Sinn als *communio sanctorum* aufgefasst, neben der die jeder Heilsfunktion entleerten weltlichen Regime noch eine Weile weiterbestehen konnten (so Augustin). Eine dritte, seit dem Mittelalter von oppositionellen Bewegungen vertretene Deutung lief darauf hinaus, dass seit dem Erscheinen Jesu Kaiser und Könige längst ihre Existenzberechtigung verloren hätten und nur deshalb weiter eine Willkürherrschaft trieben, weil die wahrhaft Gläubigen und Heiligen ihre Aufgabe nicht wahrgenommen hätten, die gottlosen politischen Systeme zu beseitigen und das Reich Gottes auf Erden aufzurichten. Für eine solche Revolution sei es nunmehr höchste Zeit.

Dass die für die Weltgeschichte formativen Epochen im Vorderasien des 1. Jahrtausends vor Christus beginnen und mit dem römischen Kaisertum enden sollten, erscheint aus heutigem Blickwinkel seltsam, ja abstrus. Das Geschichtsbild, das Daniel nicht erfunden, aber mit der Autorität einer heiligen Schrift vertreten hat, entsprang jedoch nicht nur den tatsächlichen Erfahrungen der nahöstlichen Völker im Altertum, die seit der Assyrerzeit von Großkönigen

mit universalem Anspruch unterjocht worden waren, sondern hatte seine eigentliche Wurzel in dem Sukzessionsanspruch, mit dem Meder, Perser, Griechen und Römer sich die universalen Ziele des jeweiligen Vorgängers sowie die damit verbundenen Rechtstitel und Symbole zu Eigen gemacht hatten. (Andere Mächte wie z. B. das vorhellenistische Ägypten hatten solchen Ehrgeiz nicht gezeigt und blieben deshalb unberücksichtigt).

Sobald also Daniel in den größeren Kanon eingegliedert war, erschien nachgeborenen Lesern die auf Rom konzentrierte *relecture* evident. Das hat, wie erwähnt, in der Neuzeit zu vernichtenden Urteilen über den Wert dieses Buches und seiner jüdischen und christlichen Rezeptionen geführt unter dem Axiom, dass nur der vom Autor intendierte Sinn eines literarischen Werkes wahr und für den Interpreten verbindlich sein dürfe. Wie die Beiträge dieses Bandes zeigen, hat der Rombezug wie nichts anderes auf die politische Theorie und Ethik wie auch auf die Geschichtsschreibung maßgeblich eingewirkt, und das nicht nur im Abendland, sondern ebenso in Byzanz und schließlich in Moskau (als Drittem Rom). Würde also das moderne Ideal literarischer Originalität zum ausschlaggebenden Maßstab, dann erwiese sich der Gebrauch des Buches durch zwei Jahrtausende als weltgeschichtlicher Irrtum von einem einmaligem Ausmaß! Die Rezeption eines literarischen Werkes erfolgt aber in späteren Epochen notwendig im sozialen und semantischen Koordinatennetz einer gewandelten Gesellschaft und eines veränderten sprachlichen Bedeutungsfeldes; sie ist als solche ein (weithin) unumkehrbarer Prozess, dem historisch sein eigenes Recht zukommt, solange er den Wahrheitskriterien einer neuen Zeit gerecht wird.¹⁵ Für die europäischen Völker schloss die Aufnahme des Geschichtsbilds ein, dass sie sich in der Folge als Erben des antiken Rom und also des fortschrittlichsten Stadiums der Geschichte verstehen konnten, andererseits aber sich an eine vorangegangene asiatische Grundlage, wenn nicht gar an ein *ex Oriente lux* gebunden wussten, was die eurozentrische Arroganz minderte. Erst durch die Entdeckungen anderer Erdteile und Kulturen seit dem beginnenden 16. Jahrhundert wurde das allzu einfache Schema gesprengt, freilich um den Preis der nunmehr grundsätzlichen Abwertung von allem, was nicht als Europa gelten konnte.

4. Die Macht der Monarchen als göttliche Setzung und als Schauplatz menschlicher Hybris – Gottes unvollendete Schöpfung

In den Danielvisionen liefern die vier Großreichsepochen einen Zeitrahmen, der inhaltlich unausgefüllt bleibt, abgesehen von seleukidisch-ptolemäischen

¹⁵ Vgl. dazu Klaus Koch, Europa, Rom und der Kaiser (wie Anm. 6).

Auseinandersetzungen, die in Dan 11 für das Endstadium des 4. Reiches dargestellt werden. Zwar werden mit Nebukadnezar, Belsazzar, Dareios und Kyros konkrete Herrschergestalten benannt, die jeweils für die babylonische, medische und persische Periode als repräsentativ angesehen werden. Doch was von ihnen erzählt wird, stützt sich nicht auf Quellenkenntnis sondern fußt auf Volkssagen, die vergangene Könige mit märchenhaft anmutenden Übertreibungen karikieren und selbst einen so erfolgreichen, jedem Fanatismus fernen Herrscher wie Nebukadnezar II. als launenhaften Despoten schildern. Einem medischen Dareios, den es als solchen nie gegeben hat,¹⁶ wird ein Erlass an die Untertanen zugeschrieben, dass niemand einen andern Gott als den Großkönig anbeten dürfe (Dan 6), was gewiss keinem altorientalischen Potentaten zu befehlen eingefallen wäre. Nur die Diadochenkämpfe um die Wende vom 3. zum 2. Jahrhundert vor Christus werden nach einer anonymen Quelle polemisch, aber einigermaßen sachlich referiert.

Dennoch bedeutet der Verweis auf perverse Willkürmaßnahmen der Großkönige keineswegs, dass ihre Autorität grundsätzlich bestritten würde oder die institutionellen Voraussetzungen des herrschenden politischen Systems als illegitim und gottfeindlich verdammt würden (obwohl es später solche Folgerungen aus den Danielerzählungen gegeben hat). Das Anliegen des Buches liegt vielmehr darin, unter einem metahistorischen Blickwinkel die Ambivalenz politischer Herrschaft zu veranschaulichen. Wenngleich die Könige der Völker als absolutistische Machtmenschen, Götter und Menschen verachtend, bisweilen als überaus borniert erscheinen, gilt die entsprechende Machtkonzentration dennoch dem Danielbuch unentbehrlich für das gedeihliche Zusammenleben einer international werdenden Gesellschaft. Da der Gott des Himmels Grund aller positiven Wirklichkeit ist, entspringen die Könige der Völker dessen schöpferischen Setzungen, wenngleich jeweils für eine befristete Zeit. Gleich dem Repräsentanten der ersten Großreichsperiode wird ausdrücklich versichert (Dan 2,37f):

Du König, bist König der Könige, welchem der Gott des Himmels das Königreich, nämlich Besitztum, Gewalt und Herrlichkeit, gegeben hat. Wo immer Menschenkinder wohnen, gibt er sogar das Getier des Feldes und die Vögel des Himmels in deine Hand und hat dich über all das zum Herrscher gemacht. Du also bist das Haupt aus Gold! ¹⁷

Die Großmacht gewährleistet also Frieden und Ernährung für Lebewesen überhaupt und ist deshalb notwendig. Diese Aussage leitet die Deutung des Vier-Metalle-Kolosses ein und betrifft gewiss nicht nur die Person Nebukad-

¹⁶ Vgl. dazu *Klaus Koch*, Dareios der Meder, in: *Ders.*, Die Reiche der Welt und der kommende Menschensohn. Studien zum Danielbuch. Gesammelte Aufsätze 2, Neukirchen-Vluyn 1995, 125–139.

¹⁷ Die Beauftragung wird 4,16–19; 5,18f ausdrücklich wiederholt. Vgl. *Koch*, Daniel (wie Anm. 9), 100f; 190–197.

nezzar, sondern sein als golden symbolisiertes Reich, ja den gesamten Verband der vier Monarchien. Über der Erdmitte aufragend, ist der Völkerkoloss gewiss nicht von selbst entstanden, sondern aus göttlicher Schöpferkraft.

Die gleiche Auffassung veranschaulichen m. E. – obgleich ich damit vielen Exegeten widerspreche –, die vier Fabelwesen in der Schauung von Dan 7,1ff¹⁸. Durch die vier Winde des Himmels werden sie aus dem Völkermeer herausgetrieben:

Ich schaute in Gesichtern bei Nacht: Siehe, die vier Winde des Himmels wühlten das große Meer auf. Vier große Tierwesen stiegen [nacheinander] aus dem Meer heraus.

Das im Urtext für „Wind“ gebrauchte Lexem *ruah* bedeutet hebräisch wie aramäisch die fundamentale dynamische Kraft des materiellen wie des mentalen Kosmos, deshalb sowohl Wind wie schöpferischen Geist zugleich. Die vier Winde der Himmelsrichtungen sind nach zeitgenössischer und vor allem apokalyptischer Auffassung Erstreckungen einer einheitlichen göttlichen *ruah*.¹⁹ Jede einzelne aus dem Völkermeer herausgerufene Großmacht ist also einem gezielten Schöpfungsakt entsprungen. Der Verweis auf die vier Winde kann nur bedeuten, dass die Reiche in je einem anderen Weltviertel entstehen, was vermutlich an die Auffassung von vier Weltquadranten in der babylonischen Omenwissenschaft und Astrologie anknüpft. Demnach nimmt für das Danielbuch Babel als erstes den Süden ein, Medien als zweites den Norden, Persien den Osten und Ionien-Griechenland den Westen. Wenn im nächsten Kapitel (Dan 8,2) Daniel in Susa verortet wird, befindet er sich demnach genau in der Mitte der Reiche. Die Verteilung auf vier Weltviertel demonstriert sicherlich einen Zug „göttlicher Gerechtigkeit“: Kein Teil der Erde bleibt auf Dauer ohne Großmacht. Zugleich ergibt sich daraus eine Endgültigkeit der vier Epochen. Für eine größere Zahl wäre kein adäquater Platz auf Erden.

Die besondere Auszeichnung der Herrscher der Universalmonarchien vor anderen Sterblichen wird weiter daran erkennbar, dass ihnen mehrfach weissagungsträchtige Visionen und deren Deutungen durch Daniel zuteil werden. Die Verankerung in göttlicher Schöpfung wird auch dadurch unterstrichen, dass nach der letzten Vision des Buches im unsichtbaren, überirdischen Bereich Völkerengel als himmlische Prototypen Persiens und Ioniens erwähnt werden (Dan 10,13.20f; 12,1). Könnten sie in jenem Bereich ohne göttlichen Willen entstanden sein? Dennoch bekriegen sich jene Völkerengel untereinander und

¹⁸ So *Goldingay*, Daniel (wie Anm. 7), 160; *Klaus Koch*, Die Winde des Himmels über dem Chaosmeer (Dan 7,1f), in: *Hans-Joachim Barkenings / Uwe F. W. Bauer* (Hgg.), Unter dem Fußboden ein Tropfen Wahrheit (FS Johann Michael Schmidt), Düsseldorf 2000, 47–55. Anders z.B. *Collins*, Daniel (wie Anm. 7), 286–289.

¹⁹ *Klaus Koch*, Wind und Zeit als Konstituenten des Kosmos in phönikischer Mythologie und spätalttestamentlichen Texten, in: *Manfried Dietrich / Oswald Loretz*, Mesopotamica – Ugaritica – Biblica (Alter Orient und Altes Testament 232), Kevelaer/Neukirchen Vluyn 1993, 59–91.

agieren, wenngleich zeitlich befristet, sogar gegen den eigentlichen göttlichen Heilswillen. Dessen Bote Gabriel hat (Dan 10,20f) mit den himmlischen Repräsentanten Persiens und Griechenlands zu kämpfen und siegt nur, weil ihm Michael als Völkerengel Israels zu Hilfe kommt. Wie ihre irdisch-sichtbaren Werkzeuge, die Großkönige, stellen sie also keineswegs vollkommene Kreaturen dar.

Die relative Unvollkommenheit der weltpolitischen Herrschaftssysteme wie ihrer überirdischen Repräsentanten erklärt, warum das Handeln der Großkönige vom Danielbuch selbst dort, wo es sich brutal und gewalttätig vollzieht, auf weite Strecken ohne moralische Bewertung geschildert wird. Der Beginn des Buches lässt Nebukadnezar Jerusalem erobern, den König und die heiligen Gegenstände deportieren, ohne ein Wort der Kritik zu äußern (oder die Katastrophe wie frühere Propheten mit Israels Sünde zu begründen). Einem solchen Monarchen werden nahezu unumschränkte Vollmachten eingeräumt bis hin zum Entscheid, von seinen Untertanen zu töten oder am Leben zu lassen, wen er will (Dan 5, 19). Wie ein Naturgeschehen wechseln nach Dan 11 das Aufkommen von Herrscherfiguren, ihr Regieren nach eigenem Willen (Dan 11, 3.16), die Bekämpfung der Rivalen und ihr Verschwinden. Ihnen wird selbstverständlich zugestanden, die in ihrem Volk heimischen Gottheiten zu verehren, deren Missachtung wird Dan 11, 37–39 ausdrücklich missbilligt.

Allerdings gibt es zwei klare Grenzlinien. Eine solche wird einmal überschritten, sobald ein Großkönig den göttlichen Hintergrund seiner Macht erkennt und einer Regenten naheliegenden Versuchung zur Hybris, sich göttergleich zu gebärden, verfällt. Das wird ausdrücklich verurteilt mit der Ankündigung, dass der Gott des Himmels dann unmittelbar (Dan 4) oder mittels anderer politischer Werkzeuge eingreift (Dan 5). Nötig wird solche Intervention nach dem zweiten Teil vornehmlich im Blick auf das vierte Reich und seinen letzten Vertreter, der sich weit negativer verhält als alle Vorgänger (Dan 11, 21–45). Sein himmelstürmender Hochmut nimmt ein jähes Ende. Ein Martin Luther wird ihn später als „Exempel aller bösen Könige und Fürsten“ bezeichnen.²⁰

Außerdem wird vom Großkönig Toleranz gegenüber der Religion seiner jüdischen Untertanen gefordert. Wo er Judäer zwingt, an Aktionen des Staatskults teilzunehmen oder ihre eigene Art der Gottesverehrung preiszugeben, und diese den Gehorsam versagen, reicht die Macht des Herrschers trotz angebotener furchtbarer Sanktionen nicht aus, diese durchzuführen (Dan 3;6). Das hat nach den Erzählungen des Buches zur Folge, dass Großkönige die geheimnisvolle Übermacht und die zielstrebigsten Geschichtswege des Gottes Daniels öffentlich anerkennen, dem keine andere göttliche Macht letztlich gleichkommt (Dan 2,46f; 3,28; 3,31–33; 4,34; 6,26ff; 14,41). Wenn ein Monarch

²⁰ *Luther* (wie Anm. 2), 1506.

sich nach einem entsprechenden Ereignis solcher Einsicht verweigert, ist seine Zeit abgelaufen (Dan 5,29f).

Sind tatsächlich für das Buch die Großreiche und ihre jeweiligen Monarchen – wie ihre himmlischen Repräsentanten – göttlich erschaffen und eingesetzt, aber unvollkommen im Blick auf Erkenntnis und Fähigkeiten zum Guten, und hängt dennoch von ihnen das Leben auf Erden ab, so scheinen die Verfasser vorauszusetzen – ein für christliche Theologie befremdlicher Zug – dass Gott die Schöpfung keineswegs als vollendetes System von Harmonie und Vervollendung hervorgerufen, sondern auf Entwicklung hin angelegt hat. Erst was als Eschatologie gefolgert wird – dazu unten – blickt auf einen endgültigen Status der Schöpfung von Erde und Menschheit.

Die Vorstellung von einer noch im Prozessstadium befindlichen Schöpfung war freilich auch im alten Israel nicht selbstverständlich (anders Gen 1,31!). Sie wurde erst recht für spätere Leser nicht nachvollziehbar, die unter dem Einfluss hellenistischer Philosophie mit der Unterscheidung von Materie und Form sich Schöpfung nur als einmalige Setzung eines Uranfangs denken konnten. Dadurch erfahren die von Daniel geschilderten Herrschergestalten und die (möglichen) Entartungen politischer Herrschaft bei späterer griechischer und lateinischer Rezeption oft eine durch und durch negative Bewertung.

5. Der Bund, die Maskilim und das Volk der Heiligen des Höchsten

Daniel wäre kein alttestamentliches Buch, wenn sein Gott nicht der des Volkes Israel gewesen wäre. Welche Rolle aber spielt das Volk in dem mehrfach geschilderten Konzert der Großmächte, nicht zuletzt in den zeitgenössischen ptolemäisch-seleukidischen Auseinandersetzungen zwischen Süd und Nord? Überraschenderweise wird der Name Israel selten und der Begriff Erwählung im Buch ein einziges Mal gebraucht. Das ist wohl kein Zufall. Volksmäßige und religiöse Identität fallen nicht mehr zusammen. Zwar ist in jedem Kapitel von Daniel und im ersten Teil auch von seinen Freunden die Rede, aber sie werden in den Erzählungen als Glieder einer Exilsgemeinde herausgestellt, als „Angehörige der Deportation“ (*benê galuta*; Dan 2,25; 5,13; 6,14) und dadurch, rechtlich gesehen, als Bürger 2. Klasse; doch sie agieren nicht als Repräsentanten dieser Volksgruppe, sondern als für sich handelnde Einzelgestalten. Die verwendeten Gottesbezeichnungen sind bereits bezeichnend. Auf den Gott Daniels wird häufig verwiesen (Dan 6,11.17.23.26f; 9,19; 10,12; 14,40) wie auf den seiner Väter (Dan 2,23; 14,25) und mehrfach auf den seiner Freunde (Dan 3,29; vgl. 2,47). Wo von solchen persönlichen Bezügen abgesehen wird, erscheint die hintergründige Geschichtsmacht als universaler Gott des Himmels (Dan 2,18f.28.37.44; vgl. 4,23.34; 5,23), als Allerhöchster

(Dan 4,14.21f.29.31; 5,18; 7,25), sogar als Gott der Götter (Dan 11,36), oder als der schlechthin lebendige Gott (Dan 6,21; 14,5.23: vgl. 12,7) und seinen Geist aussendende heilige Gott (Dan 4,15; 5,11), am Eingang einmal als „Herr schlechthin“ (Adonaj, Dan 1,2). Nur im feierlichen Fürbittengebet taucht der Eigenname Jahwe auf (Dan 9,4.10.13f.20). Nirgendwo aber wird, wie in vielen sonstigen alttestamentlichen Texten, die Gottesbezeichnung direkt auf das Volk, auf Israel, bezogen.

In dem zuletzt erwähnten Gebet wird zwar betont, dass das Volk einst aus Ägypten geführt worden ist; im übrigen verlautet aber über die vorexilische Geschichte eines selbständigen Israel nur, dass Könige und Volk dauernd die Profeten und die von ihnen verkündeten Gottesgesetze abgelehnt hatten (Dan 9,5.14ff). Aus der exilisch-nachexilischen Geschichte vor der Zeit der Verfasser wird einzig eine Epoche unter Antiochos III. ausdrücklich angeführt, ein Aufstand von „Gewalttätigen des Volkes“²¹

Ausführlicher wird erst auf die Religionsverfolgung unter Antiochos IV., gipfelnd in der Aufrichtung eines Gräuels der Verwüstung an heiliger Stätte (Dan 9,27; 11,31; 12,11), verwiesen. Die eigene Kultgemeinschaft wird für diesen Zeitabschnitt als „(heiliger) Bund“ deklariert (Dan 11,22.28.30.32; wohl auch 9,27). Dem Bund steht (zumindest vor der Zeit des Abfalls) ein Gesalbter (= Messias) oder Nagid vor, was vermutlich den Hohepriester als Repräsentanten meint. Die geistige Führung der Gemeinde liegt aber nicht bei den Priestern, sondern den „Einsichtigen“, den Maskilim, einer Schicht von Weisen und Eingeweihten, die ihre Aufgabe darin sehen, die Vielen einsichtig zu machen, d.h. ihnen die apokalyptischen Perspektiven von Gegenwart und Zukunft zu eröffnen (Dan 11,33–35).

Umfasst, was als der „Bund“ eingeführt wird und unter den Völkern draußen keine Parallele hat, aber alle zeitgenössischen Judäer? Bei der eschatologischen Wende nach 490-jähriger Unheilszeit wird „dein Volk gerettet, jeder, der im (göttlichen) Buch verzeichnet ist“ (Dan 9,24; 12,1). Dass solche Verheißung nicht jeden betrifft, der aus Israel abstammt, sondern nur diejenigen, die Einsicht gewonnen haben und ausharren bis ans Ende, wie denn auch nur solche auferweckt werden, lässt das letzte Kapitel durchscheinen. Nur in diesen kehrt die Kraft des heiligen Volkes wieder (Dan 12,3.7.10). Von da aus gesehen, wird auch diese Gruppe allein es sein, die als Volk der Heiligen des Höchsten die Herrschaft über die Erde dereinst gewinnt (Dan 7,27).

Was die Epochen der gegenwärtigen Weltzeit anlangt, hat die Geschichte der maßgeblichen Reiche ihre eigene, übergreifende Kontinuität. Sie verläuft relativ unabhängig von der Geschichte der Jerusalemer Kultgemeinschaft und des Tempels, abgesehen vom Anfangsdatum und dem Endabschnitt. Modern gesprochen ließe sich sagen: Staatengeschichte und Kirchengeschichte berüh-

²¹ Dan 11,14; dazu *Collins*, Daniel (wie Anm. 7), 379f.

ren sich zwar in einzelnen Stationen und Personen, verlaufen aber keineswegs in direkter Vernetzung. Zwar wird die Diastase zwischen fremdem Weltreich und Bund durch die eschatologische Wende aufgehoben werden, sie behält aber für die Jetztzeit eine gottgewollte Berechtigung.

Daniel und seine Freunde tragen deshalb keine Bedenken, sich in den Dienst einer heidnischen und weithin willkürlich handelnden, ungerechten Weltmacht zu begeben und nur dort der Obrigkeit zu widerstehen, wo der *status confessionis* für die eigenen kultischen Verpflichtungen aufbricht. Nebukadnezar befördert sogar Daniel zum Präsidenten der Vorsteher über alle Weisen Babels, die sich aus Traumdeutern und so wichtigen kaldäischen Priesterklassen wie Zukunftsbeschwörern und anderen Mantikern rekrutieren (Dan 2,48; vgl. V.27; 4,6). Daniel nimmt solche Ernennung ohne Zögern an.²² Kein Wunder, dass den Rabbinen eine solche Karriere ihres Landsmanns missfiel und christliche Kommentatoren stillschweigend über sie hinweggegangen sind.²³

Die relative Eigenständigkeit von politischer und religiöser Geschichte im Buch macht begreiflich, warum späterhin Kirche und Synagoge sich durchaus selbständig organisieren konnten, in Abgrenzung von der politischen Hierarchie, deren eigene metahistorische Legitimität keineswegs bestritten wurde. Wo die politische Theorie sich am Danielbuch orientierte, erschien es dem Mittelalter durchaus berechtigt, die Forderung nach der *libertas ecclesiae* gegenüber den Staaten zu erheben, ohne dass die Theokratie unbedingt zum Ideal erhoben wurde; während andererseits die Kaiser sich gegenüber päpstlicher Bevormundung mit biblisch fundiertem Recht auf ihr *sacrum imperium* berufen konnten. Der in den letzten Danielkapiteln zu Tage tretende Graben zwischen „der Schar derer, die Ihrem Gott treu sind“ (Dan 11,32) und dem von hellenophilen Priestern geleiteten Ethnos, der mit den heidnischen Machthabern zusammen die Religion verändern wollte, erlaubte es in christlichen Zeiten oppositionellen Bewegungen wieder und wieder, gegen Großkirche und Staatsgewalt im Namen Daniels aufzubegehren.

6. Implizite politische Ethik?

Erst seit wenigen Jahren wird diskutiert, ob die jüdischen Helden der Danielerzählungen für Autor und Primärleser Beispiele für ein eigenes politisches Engagement geboten hätten. Die Endkomposition zur Zeit

²² Um eine moderne Analogie zu bemühen: Das wäre so, als wenn der Staatsrat der ehemaligen DDR meinen Freund aus Studienzeiten, den Studentenpfarrer und späteren Bischof von Berlin, Gottfried Fork, zum Rektor sämtlicher Hochschulen für Marxismus und Leninismus ernannt hätte!

²³ Collins, Daniel (wie Anm. 7), 86; Koch, Daniel (wie Anm. 9), 239f.

Antiochos' IV. hatte zweifellos nicht nur die Absicht, einen weiten Horizont der Geschichte in Vergangenheit und Zukunft aufzuzeigen, sondern vor allem die intendierten Leser zum passiven Widerstand gegen jede modische Gräzisierung der israelitischen Religion aufzurufen, ohne dass sie aber das fremde Herrschaftssystem in Frage stellten. Die Episoden einer entschiedenen Gehorsamsverweigerung und der Bereitschaft zum Martyrium bei einem *status confessionis* im ersten Teil des Buches, wie in der Erzählung von den Männern im Feuerofen oder von Daniel in der Löwengrube, machen es besonders anschaulich. Diese Kapitel sind nicht nur in der Makkabäerzeit, sondern in der Folge immer wieder bei Pogromen oder religiösen Verfolgungen als beispielgebend gelesen worden.

Doch nicht immer war Verfolgungszeit. Enthielten schon vor und dann wieder nach Antiochos diese Texte eine implizite Anleitung für die eigene Lebensführung der Leser? In den Erzählungen waren zwar lebensbedrohende Auseinandersetzungen mit dem religiösen Anspruch von Großkönigen dargestellt worden, aber so, dass sie sich nur zeitweilig ereigneten und stets einen Ausgang nahmen, die es den Betroffenen erlaubte, ihre Karriere im Staatsdienst erfolgreich fortzusetzen, sobald ihnen die Freiheit zur Ausübung der eigenen Religion und die Befreiung von der Teilnahme am fremden Kult zugestanden war. Wer nach dem Ende der Antiochoskrise im Buch gelesen hat, fand in ihm junge Judäer geschildert, die in den Dienst eines Israel unterjochenden Herrschers aufgenommen worden waren, sich der höfischen Erziehung unterwarfen und dann einem Regierungsamt ohne Bedenken nachkamen. Auch andere hebräische Überlieferungen berichteten von Ähnlichem, so vom Aufstieg Nehemias (bis zum Mundschenk Neh 2) oder Mardochoais (nach dem Estherbuch) am persischen Hof, doch im Danielbuch nahmen solche Mitteilungen einen sehr viel größeren Raum ein. Der amerikanische Alttestamentler Lee Humphreys hat deshalb die Erzählungen als Anweisung zu einem *life-style for Diaspora* interpretiert: „One could, as a Jew, overcome adversity and find a life both rewarding and creative within the pagan setting and as a part of this foreign world“.²⁴ In der Tat findet sich im Umkreis des Alten Testaments kaum eine Schrift, in welcher der Eintritt in den Dienst eines nichtisraelitischen, ja Israel unterjochenden Herrschers und die Mitarbeit am Regierungsprogramm so vorurteilslos geschildert wird wie in diesen Kapiteln.

Die These einer impliziten politischen Ethik, abgesehen vom Martyriumbild, hat weniger Zustimmung als Widerspruch gefunden. Das erklärt sich zunächst einmal daraus, dass sie mit der in der Bibelwissenschaft nach wie vor vorherrschenden Überzeugung von der spätisraelitischen Apokalyptik als einer

²⁴ W. Lee Humphreys, *A Life-Style for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel*, in: JBL 92 (1973)

realitätsfernen, dualistischen Fantastik nicht vereinbar ist. Es gibt jedoch zwei ernsthaftere Einwände.²⁵

Ein erster betrifft die märchenhafte Art, in der Leben und Treiben an einem altorientalischen Königshof erzählt wird. Wenn Nebukadnezar nachgesagt wird, er habe das Todesurteil über sämtliche Gelehrte seines Reiches verhängt, nur weil keiner von ihnen einen Traum erraten konnte, der den König erschreckt hatte, der aber seinem Gedächtnis entglitten war (Dan 2), so lässt sich das nicht in Einklang bringen mit allem, was aus zeitgenössischen Dokumenten über den erfolgreichen neubabylonischen Herrscher entnommen werden kann. Und wenn ein medischer Dareios verdächtigt wird, seinen Untertanen bei Todesstrafe untersagt zu haben, 30 Tage lang ein Gebet an eine Gottheit zu richten, vielmehr während dieser Zeit allein zum König zu beten, so widerspricht das allem, was sonst über die Gottesfurcht altorientalischer Herrscher berichtet wird. Andererseits wird vorausgesetzt, dass die Großkönige mit dem Ausländer Daniel ein Du-zu-Du-Verhältnis entwickelt haben, was aller höfischen Etikette Hohn spricht. Schließen solche Erzählmotive es nicht völlig aus, dass sie aus Kreisen stammen, die von Königsideologie und Reichsverwaltung irgendeine Ahnung hatten?

Der Historiker sollte sich allerdings hüten, solche Texte allzurasch durch eine modern-westliche Brille zu betrachten. Jene sagenhaften Vorgänge gehören in eine für die Makkabäerzeit weit zurückliegende Zeit; die der eigenen Epoche zugehörigen seleukidischen und ptolemäischen Könige werden in Dan 11 durchaus realistisch – wenn auch für unser Urteil nicht immer zutreffend – dargestellt. Könige der Vorzeit aber mit märchenhaften oder mythologischen Begebenheiten in Verbindung zu bringen, ist im Altertum nicht ohne Parallele. Nicht nur ägyptische Königssagen, von den dem Pharaos unterstellten Schreiberschulen tradiert,²⁶ bieten Beispiele; selbst der wohl im ptolemäischen Alexandrien verfaßte Alexanderroman des Pseudo-Kallisthenes lässt das Leben des großen Makedonen von allen möglichen Mirakeln begleitet sein.²⁷

Ein weiterer Einwand verweist darauf, dass ein Dienst am Hof nur im ersten Teil des Danielbuchs erwähnt wird, während der wahrscheinlich direkt aus der

²⁵ Jüngst bei *Matthias Henze*, The Narrative Frame of Daniel: A Literary Assessment, in: JSJ 32 (2001) 5–24. Zur Diskussion s. *Collins*, Daniel (wie Anm. 7), 51. Unter den Papyri einer jüdischen Militärsiedlung auf der Nilinsel Elephantine aus dem 6./5. Jh. v. Chr. befand sich eine Kopie einer Hofgeschichte über den assyrischen Minister Ahikar. *Henze* (S. 16) sieht darin den Beweis, dass solche „court legends“ nicht „necessarily circulated in the court“. Doch diese Hofszählung war neben der Behistun-Inschrift Dareios' I. das einzige literarische Dokument aus jener Siedlung. Beide Texte sollten wohl den im Perserdienst stehenden Lesern einen Eindruck von Größe und Autorität einer Königsmacht vermitteln.

²⁶ *Jürgen von Beckerath* in: Lexikon der Ägyptologie 2, Wiesbaden 1977, 559f.

²⁷ *Helmut van Thiel*, Leben und Taten Alexanders von Makedonien (Texte zur Forschung 13), Darmstadt 1974.

Makkabäerzeit herrührende zweite Teil von einer Nähe Daniels und seiner Gesinnungsgenossen zum fremden Regime nichts mehr erkennen lasse, sondern allein den Gegensatz zu den heidnischen Machthabern betone. Mit jenem konspirieren nur die Renegaten aus dem Volk. Von dem als letzten Vertreter des 4. Reichs geschilderten Frevelkönig wird erwartet, dass er den Bund und die ihrer Religion treuen Weisen (die *maskilim*: Dan 11,21–35) blutig verfolgt. Doch in diesem Fall weist die zeitliche Perspektive der erzählten Welt, also die Exilssituation, wohl in die umgekehrte Richtung und verbindet damit eine Differenz im Verhalten je nach der geschichtlichen Epoche: der fiktive Daniel der Texte erwartet unüberwindliche Konflikte von einem zukünftigen Herrscher, den er nicht mehr erleben wird; das Verhältnis zu seinem eigenen Oberherrn, in dessen Burg Susa er z.B. seine Vision erlebt, bleibt davon unberührt.

Für die während der Makkabäerzeit intendierten Leser wollte das Buch gewiß keinen Aufruf zum Eintritt in den Staatsdienst liefern. Sobald aber die Verfolgungszeit vorüber war, legte sich späteren Lesern, insbesondere solchen in der Diaspora, durchaus nahe, den Erzählungen von Daniel und seinen Freunden einen Appell zur Mitarbeit in heidnischen Institutionen zu entnehmen.

7. Das ewig währende göttliche Reich

Die universalgeschichtlichen Perspektiven des Buches münden in eine eschatologische Weissagung aus, nach der sämtliche menschliche Herrschaftssysteme durch eine schlagartige göttliche Intervention ausgelöscht und stattdessen, im Unterschied zum tierischen Charakter bisheriger Machtgebilde, ein durch den „Menschensohn“ (*bar ānasch*) als den schlechthin Menschlichen geprägtes und zugleich gottunmittelbares Reich kommen wird. Die alles bisher Dagewesene übertreffende Welt- und Zeitenwende wird einsetzen, nachdem ein Zeitraum von 490 Jahren der Verwüstung Jerusalems verstrichen, die geschichtlich aufgelaufene, ungeheure Sündenschuld „eingekerkert, versiegelt, entsühnt“ sein wird (Dan 9,24). Unklar bleibt in diesem Zusammenhang, ob es sich allein um die Schuld Israels oder auch um diejenige der Völker handelt, und ob die Sühnung durch die Dauer von Unterdrückung und Vergewaltigung fortlaufend erfolgt sein oder durch einen eschatologischen Versöhnungstag am Ende der Frist erfolgen wird. Auf jeden Fall wird die Heilswende ewige Gerechtigkeit heraufführen und mit der Salbung eines für das künftige Zusammenleben offenbar unentbehrlichen Allerheiligsten beginnen (Dan 9,24). Gedacht ist an ein Reich Gottes auf dieser Erde; von einem Weltuntergang ist keine Rede; allerdings unter völlig anderen Bedingungen, die z.B. eine Auferstehung von Toten hervorrufen.

Wird das eschatologische Heiligtum als endgültige Erfüllung der Summe der Prophetie nur der Gemeinschaft der überlebenden Israeliten offen stehen oder auch Angehörigen anderer Völker? Der Wortlaut bleibt mehrdeutig. Die zumindest für spätere Leser unentschiedene Alternative taucht beim Vergleich des Schlusskapitels Dan 12 mit dem zentralen Kap. 7 auf. Nach jenem scheint es so, als ob nur Israeliten die Geschichtswende überleben, u.U. durch Auferweckung, die sich als gottgetreu bewährt hatten. Vorher war jedoch diesem „Volk der Heiligen des Höchsten“ die künftige Herrschaft über alle Machtgebilde auf Erden und dem für es einstehenden „Menschensohn“ der Dienst aller Völker, Volksgruppen und Sprachgemeinschaften verheißen worden (Dan 7,14.27). Setzt das nicht voraus, dass auch andere Völker überleben, dass es zumindest unter ihnen Fromme in größerer Zahl geben wird, welche der Auferstehung teilhaft werden? Denn was das dann (endlich auch auf Erden) sich verwirklichende Gottesreich betrifft, so hebt es mit Auferstehung und individuellem Weltgericht an, das den Menschen, die sich bewährt hatten, das Vermögen eines ewigen Lebens verleiht.

Über solche Andeutungen hinaus fehlt jede nähere Beschreibung, wie es im Äon des Heils zugehen wird. Weder wird ein Schlaraffenland verheißen noch werden auch irgendwelche paradiesische Freuden ausgemalt. Die eschatologische Kadenz besteht aus zwei, drei Akkorden. Für jüngere Apokalypsen bestand in dieser Hinsicht ein Nachholbedarf.

Umstritten ist, wieweit Israel als Volk eine politische Rolle in der eschatologischen Zukunft einnehmen soll. Vor rund 200 Jahren haben Bibelwissenschaftler die These aufgestellt und damit bis heute Beifall gefunden, die Rede von dem mit den Wolken des Himmels am Ende der Weltgeschichte erscheinende Menschensohn Weissage eine ewige Weltmacht Israel, die an die Stelle heidnischer Universalmonarchien aufgerichtet werde; denn die geheimnisvolle Gestalt werde in der Deutung Dan 7,15ff mit der Herrschaft der Heiligen des Höchsten verbunden und das seien eben die Israeliten. Doch diese kollektive Deutung von Dan 7,13f widerspricht dem Danielzusammenhang wie der Semantik. Wie und warum sollten die Israeliten, wenn sie schon mit den Heiligen gemeint sind, die nach dem gleichen Kapitel bis zuletzt mit dem Weltkönig im Kampf liegen, plötzlich wie ein Heuschreckenschwarm vom Himmel herabkommen? Vor allem aber bedeutet der im Urtext gebrauchte Ausdruck *bar 'ānash* im Mittelaramäischen stets auf Grund des vorangestellten Singulativs *bar* einen *einzelnen* Vertreter der Gattung. Und mit den „Heiligen des Höchsten“ war im Kapitel die oberste Engelklasse gemeint, so dass der „wie ein einzelner Mensch“ auftretende Garant der künftigen Ordnung wohl auf einen Erzengel zielt.²⁸ Erst die jüngere Apokalyptik und das neutestamentliche

²⁸ Collins, Daniel (wie Anm. 7), 304–310; Koch, Die Reiche der Welt (wie Anm. 16), 157–164.

Schrifttum hat die Heiligen von Dan 7 auf das „wahre“ Israel bezogen, dann aber den Menschensohn mit dem von den Propheten verheißenen Messias König verbunden.

8. Ausblick auf die Rezeptionsgeschichte

Trotz seiner symbolreichen, rätselhaften Sprache war das Danielbuch während der Makkabäerzeit in seiner Aussageabsicht und Zielrichtung für die intendierten Leser eindeutig. Nach dem Ende der religiösen und politischen Krise unter Antiochos IV. Epiphanes behielt es seine Faszination für andere Leser, weil sich die zumeist anonymen Figuren der Visionen leicht auf weitere politische und kultische Konstellationen beziehen ließen. Doch nun wird die Auslegung kontrovers – etwa zwischen Christen und Juden –, weil die Bilder vieldeutig werden, sich mit den Texten Polysemie verbindet.

Die Rechtfertigung für weitere Deutungen ließ sich dem Buch selbst entnehmen.

Nach den Schlussversen war Daniel selbst der Sinn seiner Worte nicht vollständig enthüllt worden (Dan 12,9): „Geh Daniel, denn verschlossen und versiegelt bleiben die Worte bis zur Zeit des Endes“. Mit solcher Selbstbeschränkung will der unterbreitete Text die anvisierten Leser gewiss nicht zur beliebigen Ausfüllung einladen, sondern auf ein nicht völlig aufgehelltes Panorama hinweisen, dessen genauere Erschließung von der Geschichte in ihrem Fortgang erwartet wird.

Das Buch bietet keine systematisch geschlossene Geschichtsphilosophie, weist keinen in sich kohärenten göttlichen Geschichtsplan nach. Warum die Geschichte in ihren einzelnen Stationen so oder nicht anders verläuft, bleibt göttliches Geheimnis (*raz*), das nur an hervorragenden Brennpunkten durch Offenbarung transparent gemacht wird für den menschlichen Geist (Dan 2,18f.27–30), dann aber nicht nur den Gläubigen, sondern besonders den Monarchen. Es ist begreiflich, dass nachfolgende Rezeptionen sich mit solchen Schlaglichtern nicht begnügen wollten und die Aussagen des Danielbuches zu einem geschichtsphilosophischen Gesamtsystem ausweiteten.

Einige Eckdaten bleiben aber für nahezu alle Rezeptionen selbstverständlich. Dazu gehört vor allem die Auffassung vom sinnvollen Verlauf der Weltgeschichte und ihrem unausweichlichen Ende, strukturiert durch vier aufeinander folgende Weltreiche. Ihre letzte, die Gegenwart einschließende Phase wird von zunehmender Hybris und Religionsfeindlichkeit der Machthaber geprägt, läuft deshalb notwendig auf eine gewaltige Katastrophe zu, die durch göttliche Intervention heraufgeführt wird. Mit ihr verschwindet die Struktur aller bisherigen unzulänglichen Herrschaftssysteme; statt dessen setzt sich das Reich

Gottes unter einem „Menschensohn“ auf Erden durch, ein Umbruch, der von einer Auferstehung der Toten begleitet werden wird.

Hinzu kommen zwei metahistorische Axiome. Das erste betrifft eine durchgängige Zweideutigkeit politischer Macht. Obwohl jeweils von Menschen in Szene gesetzt, entstehen sie letztlich als göttliche Schöpfung. Selbst ein Streben einzelner Nationen nach globaler Vorherrschaft ist nicht verwerflich, denn allein eine Universalmonarchie vermag so etwas wie allgemeinen Frieden und Heil (selbst für die Tierwelt) erdenweit durchzusetzen. Doch wie in keinem andern Sektor der Lebenswelt bleiben die Monarchien der Versuchung zur Selbstvergötzung und Menschenverachtung ausgesetzt.

Eine zweite, speziell im Danielbuch zur Sprache kommende Voraussetzung ist ein vorgegebenes Nebeneinander einer relativ neutralen Staatsgewalt und der dem einen Gott verpflichteten Religionsgemeinde des Bundes. Es bleibt durch die Zeit der Weltreiche hindurch spannungsreich und wird erst durch die eschatologische Wende aufgehoben.

Über solche wenige – von den späteren Lesern fast durchweg festgehaltenen – Gemeinsamkeiten hinaus lässt sich bei Daniel wie bei keinem anderen biblischen Buch eine weitverzweigte, bunte Rezeptionsgeschichte aufweisen, die häufig mit den weitreichenden Folgerungen für politische Theologie und Ethik gekoppelt ist. Die Vorträge des Kolloquiums geben darüber Aufschluss. Nicht nur für die neutestamentliche Offenbarung des Johannes und die jüdische und frühchristliche Apokalyptik überhaupt war Daniel eine wichtige Vorlage. Vielmehr hätte sich ohne intensive Beschäftigung mit dem Buch in der Folgezeit kein Europabewusstsein ausgebildet, auch keine Ideologie von Amerika als der neuen Welt, sei es nun mit nordamerikanischer, sei es mit lateinamerikanischer Färbung; aber auch kein russisches Sendungsbewusstsein.

So liefert das Danielbuch ein anschauliches Beispiel dafür, was Rezeption des biblischen Kanons in der Theologie- wie Kulturgeschichte von Morgen- und Abendland bedeutet. Der ebenso reizvolle wie manche Christen erschreckende Wandel der Rezeptionen entspringt keineswegs individueller Beliebigkeit, sondern ist durch sozial- und geistesgeschichtliche Umbrüche bedingt, hat also epochalen, sprachgeschichtlichen Charakter. Derselbe literarische Text wird von der Benutzergemeinschaft nach einiger Zeit notwendig in einer anderen semantischen Vernetzung wahrgenommen als zuvor.

Wie verschieden sie auch ausgefallen sind, die für das jeweilige Zeitalter maßgeblichen Danielrezeptionen haben sich nicht willkürlich über den Text hinwegsetzen wollen, sondern ihn wie selbstverständlich anders auffassen müssen als die Vorgänger. So stellen die Rezeptionen des Buches ihrerseits entscheidende historische Tatbestände dar, keineswegs nur das ursprüngliche Anliegen der makabäerzeitlichen Verfasser. Dies ist gegenüber einer auf Ursprünglichkeit fixierten historisch-kritischen Exegese nachdrücklich zu be-

hauften. Die Erkenntnis ist nicht nur für die Geschichtswissenschaft von Belang, sondern gewiss nicht weniger für theologische Lehren über Offenbarung, Heilige Schrift und Heiligen Geist.

Zusammenfassung: Das Buch Daniel rechnet mit vier Epochen von jeweils durch eine Großmacht (zuerst: Babylonien – Medien – Persien – Griechenland, kanonisch dann: Assyrien-Babylonien, Medien-Persien, Alexander und Diadochen, Rom) bestimmten Epochen. Sie laufen auf eine zuvor unbekannte Art von Gewaltherrschaft eines Frevelkönigs (später: des Antichrists) zu, die am Ende der Tage durch göttliche Intervention beseitigt wird, um einer „ewigen Gerechtigkeit“ unter der Ägide eines Menschensohns und seiner Heiligen zum Durchbruch zu verhelfen; ihm werden diejenigen zugehören, die sich schon jetzt zum einen Gott bekennen. Das eschatologisch evident werdende Reich Gottes prägt hintergründig bereits den Lauf der politischen Weltgeschichte wie den der Geschichte des Volkes des „Bundes“, was bisweilen an einzelnen zeichenhaften Begebenheiten erkennbar wird.

Abstract: The view of World History in the Book of Daniel is determined by the succession of four epochs, each of them dominated by a superpower (at first: Babylonia, Media, Persia and the Greeks; later, in the canonical context: Assyria-Babylonia, Media-Persia, Alexander and the Diadochs, Rome). At the end of times a cruel tyrannical regime will arise (= the antichrist), but divine intervention will abolish it and bring about the Kingdom of God, ruled by a Son of Man and his holy ones, and establishing eternal justice on earth for all those who now profess one God. In a hidden way this coming kingdom determines already the course of political history as well as the history of the “People of the Covenant”, as can be seen in certain significant events.

Die Tiere und der Mensch in Daniel 7*

von Othmar Keel

Seinen Namen hat das Danielbuch von einer Gestalt, die sich bis in die Texte von Ugarit (am östlichen Mittelmeerufer, nahe der syrisch-türkischen Grenze) ins 14. Jh. v. Chr. zurückverfolgen lässt¹ und die ungewöhnliches Wissen und exemplarische Gerechtigkeit charakterisieren (vgl. auch Ez 14,13f, 9f; 28,3).² Diese Figur spielt im biblischen Buch „Daniel“ als Traumdeuter und Visionär, also als Theologe und nicht als Beamter nicht-jüdischer Herrscher,³ die Hauptrolle.

Das Buch hat zwei hebräische und einen aramäischen Teil.⁴ Die beiden hebräisch geschriebenen Teile rahmen den aramäisch geschriebenen Teil ein, der Dan 2,4b–7,28 umfasst, vereinfacht Dan 2–7. Ich werde meine Untersuchung auf diesen Teil des Buches beschränken. Dabei ist zu beachten, dass Dan 7 in der Endfassung zwar eine Scharnierfunktion zwischen den Teilen 2–7 und 8–12 innehat, ursprünglich und in seiner Art aber doch wesentlich zu 2–7 gehört, wie u. a. Jean Burnier-Genton gut herausgearbeitet hat.⁵

1. Aufbau, Inhalt und einige Traditionen von Daniel 2–7

Der aramäische Teil des Danielbuchs hat einen deutlich chiastischen Aufbau.

A 2: Traum Nebukadnezars und seine Deutung durch Daniel: Kompositstatue aus Gold, Silber, Bronze, Eisen und mit Ton vermischem Eisen und ihre Zerstörung durch einen Stein, der sich von selbst vom Berge löst, die Sta-

* Ich danke den Kollegen den Kollegen John J. Collins (Yale), Klaus Koch (Hamburg) und Bernd Janowski (Tübingen) für Anregungen und Literaturhinweise. Der Beitrag ist bereits erschienen in: *Othmar Keel / Urs Staub*, Hellenismus und Judentum. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV. (*Orbis Biblicus et Orientalis* 178), Freiburg Schweiz/Göttingen 2000, 1–35.

¹ Vgl. den Text KTU 1,17–19 *Aqhat, Danilu*; *Dietrich / Loretz* 1997: 1254–1305, bes. 1278, 1286–1289, 1306, 1310f, 1315.

² *Day* 1980; *Burnier-Genton* 1993: 91–98.

³ So *Henze* 1999a.

⁴ *Koorevar* 1999.

⁵ *Burnier-Genton* 1993: 47–68.

tue zertrümmert und seinerseits zum Weltenberg wird. V. 20–23 Doxologie Daniels und V. 47 Doxologie Nebukadnezars.

B 3: Weigerung dreier Freunde Daniels, das von Nebukadnezar errichtete Standbild zu verehren, Verurteilung zum Feuerofen und Rettung aus diesem. V. 28–33 Doxologien Nebukadnezars.

C 4 Traum Nebukadnezars und seine Deutung durch Daniel: Weltenbaum (vgl. Ez 31), der umgehauen wird, dessen Menschenherz durch ein Tierherz ersetzt wird (V. 13), der sich aber aus seinem Wurzelstock regeneriert; Hybris Nebukadnezars, Vertierung und Wiedererlangung des Verstandes (V. 31 und 33). V. 31b–32 und 34 Doxologien Nebukadnezars.

C' 5: Gastmahl Belschazzars, Profanierung der Tempelgeräte, Schrift an der Wand und Deutung durch Daniel, der an das Schicksal Nebukadnezars erinnert, dessen Herz mit den Tieren war und der bei den Onagern hausen und mit den Wildtieren Gras fressen musste (V. 21). Belschazzar bleibt, obwohl er das alles weiss, überheblich. Keine Doxologie.

B' 6: Die auf Daniel eifersüchtigen Beamten des Meders Darius bringen Daniel in die Löwengrube,⁶ weil er Bitten an seinen Gott statt an den König richtet. Ein Engel verschließt die Rachen der Löwen. V. 26–28 Doxologie des Darius.

A' 7: Traum-Vision Daniels und ihre Deutung im ersten Jahr Belschazzars: Vier Tiere (Löwe mit Geierflügeln, Bär, Panther mit vier Flügeln und Köpfen und ein furchtbares, ganz anderes Tier, evtl. Kriegselefant, mit 10 Hörnern und einem kleinen Horn), kommen aus dem von den vier Winden aufgewühlten Meer. Dem Löwen werden die Geierflügel ausgerissen, er wird auf die Hinterbeine gestellt und erhält ein menschliches Herz (V. 4). Gericht vor dem Hochbetagten auf dem Flammenthron. Das Tier mit dem anmaßenden Horn wird getötet; auch den anderen Tieren wird die Herrschaft genommen und einem „wie ein Mensch“ gegeben, der mit den Wolken des Himmels kommt und die Herrschaft in Ewigkeit behalten soll. Die Deutung identifiziert die vier Tiere als vier irdische Könige (V. 17). In V. 23 aber heißt es: Das vierte Tier bedeutet ein viertes Reich. Das freche Horn ist ein König, der die Heiligen unterdrückt. Dieser wird gerichtet. Die Herrschaft wird den Heiligen des Höchsten gegeben. Sein Reich ist ein ewiges Reich.

Wie sich leicht feststellen lässt, ist in diesen sechs Kapiteln sehr heterogenes Material zu einer symmetrischen Komposition verarbeitet worden. Das Ganze erinnert an eine aus antiken Spolien erbaute Kreuzfahrerburg. Die Botschaft der chiasmatischen Struktur lautet: Weil der Gott Daniels der einzige Gott ist, der am Ende ewig herrschen wird (A und A'), werden die Unterdrückten, die ihn

⁶ Cassin 1987: 131–166; van der Toorn 1998 (Dan 6 transformiert die metaphorische Rede von Beamten, die sich unter ihren neidischen Kollegen wie in einer Löwengrube befinden, in äußere Realität).

fürchten, ebenso aus jeder Not errettet (B und B'), wie die Mächtigen, die ihn nicht fürchten, ihre Macht schnell verlieren (C und C').

2. Das in Dan 7,2–14 verwendete mythische Muster (Pattern, Konstellation)

Bei der Frage nach der religionsgeschichtlichen Herkunft des Materials, das hier verarbeitet wurde, konzentriere ich mich auf Kapitel 7.

Bei diesem Kapitel wird seit 100 Jahren nach der Herkunft des Musters gesucht, das ihm zugrundeliegt.⁷

Der erste systematische Versuch scheint der gewesen zu sein, den Hermann Gunkel 1895 vorgelegt hat. In seinem Werk „Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit“ versucht er das Symbolsystem von Dan 7 vor dem Hintergrund des akkadischen Schöpfungsepos „Enuma elisch“⁸ zu sehen. Dieses Siebentafel-Epos stellt dar, wie der Hauptgott von Babylon, Marduk, das aggressive Chaos überwindet und so zum Götterkönig wird. Es dürfte am Ende des 12. Jh. v. Chr. entstanden sein. Aus der Zeit zwischen 750 und 300 v. Chr. sind aus Mesopotamien zahlreiche Kopien zutage gekommen.⁹ Wieder bekannt geworden ist das Epos 1876 durch George Smiths „Chaldean Account of Genesis“. H. Gunkel benutzte eine Bearbeitung und Übersetzung von Heinrich Zimmern, die in seinem Buch in einem Appendix erscheint. Gunkel referiert bei seiner Deutung von Dan 7¹⁰ zuerst den Inhalt des Kapitels und bezeichnet es als sicheren Besitz von mehreren Generationen, „dass dies Capitel unter dem vierten Tier die Griechenherrschaft, unter dem elften Horne Antiochus Epiphanes und unter dem, was von diesem Horne erzählt wird, die Religionsnot unter Antiochus versteht, und dass der Verfasser des Buches unter diesem König geschrieben hat“ und sein Zweck darin bestanden habe, die Unterdrückten zu trösten.¹¹ Das Kapitel dürfte also um 165 v. Chr. entstanden sein. Manche Details lassen sich nach Gunkel zwar schlüssig als Allegorien auf Vergangenheit und Gegenwart des Seleukidenreiches deuten und verleihen so während der Religionsverfolgung von 167–164 v. Chr. dem Trost für die Zukunft Glaubwürdigkeit. Darüberhinaus aber hätten manche Details so gesehen keinen Sinn, etwa die Herkunft der Tiere aus dem Meer, der Wind, der dieses aufwühlt, die Behandlung des ersten Tieres, das Fehlen einer bestimmten

⁷ Armistead 1998; Egger 2000.

⁸ Lambert 1994; vgl. auch ders. 1980: 71f.

⁹ Lambert 1994: 569.

¹⁰ Gunkel 1895: 323–335; vgl. Collins 1993: 289 und 283f.

¹¹ Gunkel 1895: 325.

Tiergestalt für das vierte Reich, das Kommen des Menschensohns mit den Wolken des Himmels usw. „Fasst man den Eindruck, den diese Argumente machen, zusammen, so folgt, dass Dan 7 nicht eine vom Schriftsteller erfundene Allegorie, sondern ein von ihm übernommener und allegorisierte Stoff ist“.¹²

Gunkel sieht mit der exegetischen Tradition, dass Tiere, die aus dem das Chaos repräsentierenden Meer emporsteigen und irgendwelche Reiche bedeuten, im Alten Testament vielfach belegt sind. Er führt als Beispiele unter anderen Jes 30,7,¹³ Ez 29,3,¹⁴ Jes 27,1¹⁵ und Ps 74,13f¹⁶ an.¹⁷ Gunkel zählt dann eine ganze Reihe von Punkten auf, in denen Dan 7 mit anderen alttestamentlichen Texten dieser Tradition übereinstimmt. Es sind Tiere (Ps 68,31; 4. Esra 6,49f), die aus dem großen Meer (Jes 51,10; Ps 74,13f; Ijob 3,8; 7,12) hervorsteigen (Apok Bar 29,4). Die Tiere führen ein Regiment des Schreckens (Ps 68,31; Jes 27,1; Ps 74). Gotteslästerung ist ein ständiger Zug im Chaosmythos (Ps 74,18; Ez 29,3).¹⁸

Nebst solchen im Alten Testament weithin anzutreffenden Elementen finden sich andere, die dort sonst nicht zu finden und auch nicht eindeutig allegorisch und so *ad hoc* erfunden sind. Sie müssen auf eine andere Tradition zurückgehen, so der Zug, dass das vierte Tier zehn Hörner hat, dass es im Feuer verbrannt wird, dass ein Mensch mit den Wolken kommt, dass die oberste Autorität als „Uralter“ bezeichnet wird und dass dieser auf einem Feuerthron sitzt. Gunkel führt diese Züge, die sich weder in der alttestamentlichen Tradition finden, noch der allegorisierenden Tätigkeit des Verfassers zugeschrieben werden können, nicht explizit auf „Enuma elisch“ zurück, weil er sich primär mit Gen 1 und Offb 12 beschäftigt, aber er stellt generell „Enuma elisch“ doch

¹² Gunkel 1895: 328.

¹³ Ägypten als stillgelegte Rahab. Zu Rahab als Meerungeheuer vgl. Jes 51,9; Ps 89,11; Ijob 9,13 und weiter HAL IV 1112f; K. Spronk, DDD² 684–686.

¹⁴ Der Pharao als Tannin (Krokodil) in seinen Flussarmen; zu Tannin als Meerungeheuer vgl. Gen 1,21; Jes 27,1; 51,9; Ps 74,13; 148,7; Ijob 7,12; Jer 51,34 Bild für Nebukadnezar; vgl. weiter HAL IV 1624; G. C. Heider, DDD² 834–836.

¹⁵ Leviatan, die flüchtige, die geringelte Schlange, und der Drache (Tannin) im Meer als Verkörperungen der die Welt beherrschenden Mächte; zu Leviatan vgl. HAL II 498; C. Uehlinger, DDD² 511–515.

¹⁶ Hier stehen die Ungeheuer wahrscheinlich parallel zur babylonischen Macht, die 587 v. Chr. den Tempel zerstört hat.

¹⁷ Gunkel 1895: 328. Diese und verwandte Texte sind im Folgenden immer wieder zusammengestellt und interpretiert worden, so z. B. durch Kaiser 1959; Wakeman 1973; Norin 1977: 42–76; Day 1985; Kloos 1986 u. a.

¹⁸ Zum Einfluss alttestamentlicher Motive auf die Exegese von Dan 7,2–8 vgl. Egger 2000: 28–42.

als Hintergrund von Dan 7 dar, weil zu seiner Zeit kein anderer Text zur Verfügung stand.¹⁹

Als die Ausgrabungen von Ugarit 1929 die Texte eines bzw. mehrerer kanaanäischer Baalsmythen aus dem 14. Jh. v. Chr. zutage gefördert hatten, die u. a. von einem Kampf Baals mit Jam, dem Meergott, und verschiedenen Meerungeheuern, u. a. einem namens Lotan oder Litanu, erzählen,²⁰ trat „Enuma elisch“ als Referenztext von Dan 7 in den Hintergrund. Manche Einzelheiten von Dan 7 haben in dieser Tradition bessere Parallelen als in „Enuma elisch“. Thorkild Jacobsen hat wahrscheinlich gemacht, dass der Kampf zwischen Marduk und Tiamat ein Motiv ist, das auf nordwestsemitische Traditionen zurückgeführt werden kann, die u. a. durch die Texte von Ugarit bezeugt sind.²¹ Zusammenhänge zwischen den neu entdeckten Baalsmythen aus Ugarit und Dan 7 hat als einer der ersten Otto Eissfeldt gesehen und aufgezeigt.²² Besonders das Nebeneinander des Alten der Tage und des Menschensohnes, der mit den Wolken kommt, scheint die Konstellation von El als dem „Vater der Jahre“ (‘*ab šnm*) und von Baal, dem Wolkenreiter (*rkb ‘rpt*) aufzunehmen und abzuwandeln.²³ Der „Uralte“ (‘*attiq jomin*), der ab dem 11./12. Jh. n. Chr. als „Gottvater“ im christlichen Abendland ungeheuer populär wurde,²⁴ ist im Alten Testament singulär.²⁵ Anspielungen auf den, der mit den Wolken kommt, sind noch in Ps 68,5, Jes 19,1 und Ps 104,3 zu finden.²⁶ Der Einfluss der Traditionen der Texte von Ugarit auf Dan 7 und mögliche Traditionswege haben eine breite Debatte ausgelöst.²⁷ Niemand denkt daran, dass der Verfasser von Dan 7 die ugaritischen Texte gekannt habe. Aber die Traditionen, die sie bezeugen, liefern zur Zeit das beste Beispiel für das *pattern*, das in Dan 7 verwendet wurde.²⁸ Das Muster der zwei himmlischen Mächte, von denen die eine

¹⁹ Zum babylonischen Einfluss auf Dan 7,2–8 bei späteren Exegeten vgl. Egger 2000: 3–7.

²⁰ Dietrich / Loretz 1997, bes. 1118–1134 (KTU 1.2) und 1174–1184 (KTU 1.5).

²¹ Jacobsen 1968: 104–108.

²² Eissfeldt 1932: 25–30.

²³ Emerton 1958.

²⁴ Interessant ist, dass Gottvater als von Christus unabhängige Person und unabhängig von alttestamentlichen Vorbildern (z. B. den drei Männern bei Abraham in Gen 18) in Gestalt eines bärtigen Alten erst so spät in der christlichen Kunst erscheint (Braunfels 1970). So lange hat das Verbot, Gott bildlich darzustellen, gewirkt.

²⁵ Am ehesten lässt sich mit dieser Gestalt noch ‘*el ‘olam* (Gen 21,33) vergleichen. Vgl. dazu A. de Pury, DDD² 289, der vorschlägt, den Ausdruck mit „El/God, the Eternal/Everlasting/Ancient one“ zu übersetzen und zum Vergleich Jes 40,28 und Jer 10,10 heranzieht. Er weist darauf hin, dass ‘*olam* speziell ein Attribut von Sonnengöttern ist.

²⁶ HAL IV 1149.

²⁷ Gut referiert bei Collins 1993: 286–294; vgl. auch Egger 2000: 9–14, 58–70.

²⁸ Zu iranischen Einflüssen, die schon zu Beginn des 19. Jh. in Erwägung gezogen wurden s. Collins 1993: 282f; Egger 2000: 18–19, 71–76; H. S. Kvanvig (1981 und 1988: 389–441) hat versucht, „Die Unterweltsvision eines assyrischen Kronprinzen“ (von Soden 1936) als Referenz-

mehr die ferne Autorität, die andere die aktive Hilfe repräsentiert, ist ikonographisch im 13. und 12. Jh. v. Chr. belegt für den ägyptischen Sonnengott und den von ihm geliebten Seth/Baal, der für ihn die Apophisschlange bekämpft,²⁹ oder in der Reiseerzählung des Wenamun aus dem 11. Jh. v. Chr., wenn der Fürst von Byblos seinem ägyptischen Besucher sagt: „Glaub mir, Amun rumort im Himmel, seit er Seth in seine Zeit gelassen hat.“³⁰ Das Verhältnis zwischen Amun und Seth geht aus diesem Satz nicht klar hervor. Er ordnet aber jedenfalls den höchsten Gott Amun, der eher im Hintergrund steht, dem Sturm- und Kampfsgott Seth zu, der im Vordergrund agiert. Ein höchster Gott im Hintergrund und Jahwe im Vordergrund könnte auch der singulären, schwer datierbaren Passage in Dtn 32,8f zugrundegelegt haben. Noch in der „Phönizischen Geschichte“ des Philo von Byblos am Ende des 1. oder zu Beginn des 2. Jh. n. Chr. findet man diese Konstellation, wenn er sagt, Astarte und Zeus, der König der Götter, hätten mit der Zustimmung von Kronos über die Erde geherrscht.³¹

Manche Punkte bleiben allerdings auch so ohne Traditionshintergrund, z. B. die Art und Gestalt der vier Tiere, die aus dem Meer emporsteigen, und die Bezeichnung dessen, der mit den Wolken kommt, als „Menschensohn“ bzw. weniger biblizistisch als „Mensch“. Besonders dieses letzte Element ist in der Tradition von den zwei Mächten ohne Rückhalt.

3. Die vier Tiere

Die vier Tiere entsteigen nach Dan 7,2f dem von den vier Winden aufgewühlten Meer. Seit Gunkel sieht man darin zuerst in Anlehnung an „Enuma elisch“ und später an den Kampf Baals mit Jam und unter Verweis auf alttestamentliche Chaoskampftexte wie Ps 74,12–15; 89,10f eine Andeutung auf die Herkunft der vier Könige bzw. Reiche aus dem Chaos.³² Jean Burnier-Genton und Klaus Koch machen aber mit Recht darauf aufmerksam, dass die Texte von Dan 2–7 politische Macht nicht *a priori* als chaotische Macht präsentieren. Die Winde über dem Meer erinnern an Gen 1,2 und damit an

text von Dan 7 zu etablieren. Der Versuch muss aber als gescheitert angesehen werden (Collins 1993: 284–286; Egger 2000: 23–26, 84–86; zu weiteren alttestamentlichen Thronvisionen und der „Unterweltsvision“ vgl. Hartenstein 1997: 205–216).

²⁹ Keel 1992: 247f Abb. 226–227 und 229–230.

³⁰ Reiseerzählung des Wenamun 2.19; Einleitungsfragen behandelt und eine Übersetzung bietet Moers 1995; Übersetzung 918.

³¹ Zitiert bei Eusebius, Praeparatio Evangelica 1.10.10.31f; Attridge / Oden 1981: 55; zu Kronos = El siehe ebd. 62f.

³² Belege bei Koch 2000: 49 Anm. 12

einen Schöpfungsvorgang.³³ John J. Collins sieht die Nähe der beiden Stellen auch, bemerkt aber: Gen 1,2 „lacks the turbulence of Daniel’s vision“.³⁴ Das *m^craḥāfæt* in Gen 1,2 drückt aber auch eine heftige Bewegung aus (vgl. Dtn 32,11). Jean Burnier-Genton hat mit Recht darauf hingewiesen, dass die mit der Wurzel *gwḥ* beschriebene Tätigkeit der Winde in Dan 7,2 in mehreren Texten den Vorgang der Geburt beschreibt (Ijob 38,8) bzw., wenn es sich um eine Kausativform handelt, die Veranlassung derselben (Ps 22,10).³⁵ Die *ruah*, die in Ez 37,9 von den vier *ruḥot* her bläst, entbehrt nicht einer gewissen Turbulenz und bringt doch Leben in die Ebene voller Totengebeine. Das Meer in Dan 7,2f hat man am ehesten in Analogie zum Meer in Ps 104,25f zu sehen,³⁶ wo Schiffe und Leviatan sich gleichzeitig in ihm bewegen. Meer und Winde sind Teil der gottgeschaffenen Welt; ein bedrohlicher Aspekt ist dennoch nicht zu übersehen.

Die vier Tiere verkörpern vier Könige (Dan 7,17) bzw. vier Reiche (Dan 7,23). Die Darstellung von Königen bzw. Reichen durch Tiere ist eine in verschiedenen alttestamentlichen Schriften anzutreffende Praxis, besonders häufig ist sie bei Ezechiel, einer Schrift, die Dan 2–7 auch sonst nachweislich stark beeinflusst hat. In Ez 17,3 und 7 erscheinen Nebukadnezzar und Psammetich II. als gewaltige Geier. In Ez 19 wird die jüdische Königsfamilie als Löwenfamilie dargestellt, in Ez 29,3 der König von Ägypten als Krokodil.³⁷

Seitdem im 19. Jh. durch Reiseberichte und Ausgrabungen die altorientalische Kunst wieder ins Bewusstsein getreten ist, hat man beim Löwen mit zwei Geierflügeln³⁸ oder beim Panther mit vier Vogelflügeln und vier Köpfen von Dan 7,4 bzw. 7,6 an altorientalische Mischwesen gedacht, bzw. an *formae monstrosae*, wie ein Kommentator von 1850 sich ausdrückt.³⁹

Schauen wir uns zuerst den Löwen mit Geierflügeln etwas näher an.⁴⁰ Im Hinblick auf ihn wird meist unsorgfältig und ungenau auf irgendwelche

³³ Burnier-Genton 1993: 150–160; Koch 2000: 46–49 und 53.

³⁴ Collins 1993: 294.

³⁵ Burnier-Genton 1993: 153.

³⁶ Zu Jam vgl. F. Stolz, DDD² 737–742; zur Ähnlichkeit zwischen Dan 7,2 und Ps 104,25f vgl. Gardner 1999.

³⁷ Vgl. oben Anm. 13–15.

³⁸ Die Übersetzungen und Kommentare reden zwar, soweit ich sehe, durchwegs von Adlerflügeln. Das beginnt mit der Septuaginta, die dem Löwen πτερὰ ὡς ἐὶ ἀετοῦ zuschreibt. Hebr. *našar* bzw. aramäisch *našar* bezeichnen aber eindeutig den Geier (Keel / Küchler / Uehlinger 1984: 154–157). Der Adler war dem alten Orient praktisch unbekannt. Erst mit den Griechen hält er Einzug im Nahen Osten.

³⁹ Collins 1993: 296; zu Versuchen die vier Tiere von ikonographischen Vorbildern her zu verstehen vgl. Egger 2000: 42–54.

⁴⁰ Zu Verweisen in der exegetischen Literatur auf ikonographische Parallelen zum geflügelten Löwen vgl. Egger 2000: 42–45.

Mischwesen verwiesen. So nennt z. B. Mathias Delcor in seinem auf weite Strecken ausgezeichneten Daniel-Kommentar als Beleg für geflügelte Löwen zwei Torkolosse aus Nimrud im Britischen Museum.⁴¹ Schaut man sich die Kolosse an, sieht man, dass der eine zwar einen Löwenleib und riesige Flügel, aber einen Menschenkopf hat. Der andere ist aus Stierleib, Flügel und Menschenkopf zusammengesetzt. Von einem Löwen ist also keine Spur zu finden. Die gleiche Sorglosigkeit beim Umgang mit Bildern findet man auch noch 25 Jahre später bei Dieter Bauer. Als Beispiele für geflügelte Löwen führt er zwei spätluwische Reliefs aus dem 9. Jh. v. Chr. aus Nordsyrien, die geflügelte Löwen mit zusätzlich einem Menschenkopf zeigen, und Löwe und Schlangendrake aus dem 6. Jh. v. Chr. vom Ischtartor in Babylon an. Der Löwe hat keine Flügel. Der Schlangendrake hat vom Löwen bestenfalls die Vordertatzen. Er ist zudem ohne Flügel.⁴²

Auch der sonst so gut dokumentierte John Collins behauptet: „Winged lions are familiar from Assyrian and Babylonian art“⁴³ und erwähnt in einer Fußnote, dass „The winged lions from Nimrud were first adduced by Hitzig“⁴⁴. Auf der folgenden Seite schränkt Collins aufgrund eines Artikels von Urs Staub aber ein und korrigiert:

The winged lion is attested in Near Eastern art but not as frequently as sometimes claimed.⁴⁵ Winged Mischwesen, with human faces, are more familiar, especially in Assyrian art, and these are sometimes referred to as winged lions.⁴⁶

Der von Collins zitierte Urs Staub hat 1978 gezeigt, dass es geflügelte Löwen in der mesopotamischen Kunst so gut wie gar nicht gibt.⁴⁷ Ausgedehnte Nachforschungen haben gerade mal zwei Beispiele aus der Miniaturkunst des 1. Jt. v. Chr. zutage gefördert, ein neuassyrisches Rollsiegel in Brüssel⁴⁸ und

⁴¹ „La première bête, qui est un lion ailé, se rencontre effectivement dans maintes reproductions de l’art assyro-babylonien. On connaît, par exemple, les lions ailés colossaux en pierre qui gardaient l’entrée des palais d’Assurbanipal à Nimroud (vgl. *Pritchard, ANEP*, nos. 646–647)“ (*Delcor* 1971: 145).

⁴² *Bauer* 1996: 147–149 mit Abb. 19–22.

⁴³ *Collins* 1993: 296.

⁴⁴ *Hitzig* 1850: 102.

⁴⁵ Er verweist hier auf *Staub* 1978: 354.

⁴⁶ *Collins* 1993: 297. Hier verweist er auf *Delcor* 1971: 145. *Delcor* steht da in einer langen Tradition, wie *Staub* 1978: 354 Anm. 10 zeigt.

⁴⁷ *Staub* 1978: 354 Anm. 10.

⁴⁸ *Speelers* 1917: 182 Nr. 553 = Abb. 1. Selbst hier ist, bes. bei dem Tier rechts, nicht ganz sicher, ob es sich nicht eher um einen Löwendrachen mit Raubvögelfüßen und Hörnern als um einen geflügelten Löwen handelt.

ein perserzeitliches Stempelsiegel in der Bibliothèque Nationale in Paris.⁴⁹ Klaus Koch hat mich zusätzlich auf einige wenige Darstellungen geflügelter Löwen in der iranischen Kunst aufmerksam gemacht.⁵⁰ Angesichts der ungeheuren Vielfalt geflügelter Mischwesen sind die wenigen Belege ein krasser Negativbefund, zudem steht keiner der iranischen Löwen auf den Hinterbeinen.



Abb. 1 (S. 44, Anm. 48)

⁴⁹ Delaporte 1910: Pl. 38,623 = Abb. 2. E. A. Braun-Holzinger 1987–1990: 97: „Der mit zwei Flügeln versehene Löwe ist selten belegt.“ Sie bringt ganz wenige Beispiele aus dem 3. Jt. (frühdynastische Tierreihen) und der mitannisch-mittelassyrischen Glyptik (2. Jt. v. Chr.).

⁵⁰ Die zusätzlichen Belege, auf die mich Klaus Koch verdankenswerter Weise in einem e-mail vom 20. März 2000 aufmerksam gemacht hat, sind: Ghirshman 1964: Abb. 125 = Abb. 3 (ein Goldgefäß des 7./6. Jh. v. Chr. aus Hamadan?); Abb. 290 = Abb. 4 und 306 (Goldrhytha in Form von Protomen geflügelter Löwen des 5. Jh. v. Chr. aus Hamadan?); bei allen drei Stücken handelt es sich um solche aus dem Handel, deren Echtheit nicht über alle Zweifel erhaben ist. Bei den anderen Belegen haben wir es mit Löwen ohne Flügel zu tun (Abb. 127), mit Löwengreifen oder -drachen (Abb. 36, 191 und 379) oder mit Belegen, die für das Danielbuch zu spät sind (Abb. 459; 3. Jh. n. Chr.).



Abb. 2 (S. 45, Anm. 49)



Abb. 3 (S. 45, Anm. 50)

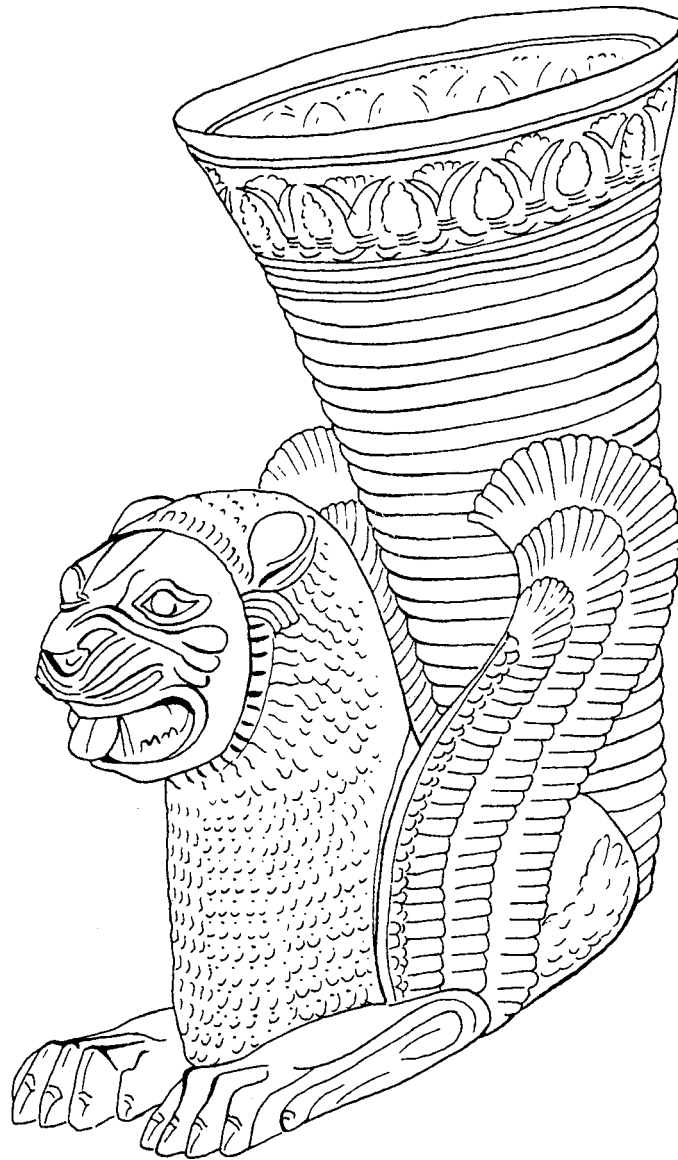


Abb. 4 (S. 45, Anm. 50)

Bei dem auf die Hinterbeine gestellten Löwen verweist Dieter Bauer auf Einlegearbeiten (Intarsien) einer der Leiern aus den Königsgräbern von Ur aus der Mitte des 3. Jt. v. Chr. Auch hier ist der Löwe ungeflügelt.⁵¹ Häufig auf den Hinterbeinen stehend erscheint der sogenannte Löwendrache oder Löwengreif, ein Mischwesen mit dem Leib und den Vorderpranken eines Löwen, den Hinterbeinen, dem Schwanz und den Flügeln eines großen Vogels und einem Felidenkopf mit Hörnern oder langen, gespitzten, aufrecht stehenden Ohren. Er ist von der Akkadzeit im letzten Drittel des 3. Jt. bis in die neubabylonische Zeit belegt.⁵² Nach F. A. M. Wiggerman dürfte dieses Wesen akkadisch *ūmu n^a 'iru* „weather-beast-with-opened-mouth/roaring weather beast“, „Wettertier mit offenem Maul/brüllendes Wettertier“ geheißen haben.⁵³ Der geflügelte Löwe von Dan 7 hat mit ihm nichts zu tun. Das Stehen auf den Hinterbeinen hängt mit der Verwandlung des Löwen in einen Menschen zusammen.

Die Kombination von Löwe und Geierflügeln dürfte seinen Grund darin haben, dass das erste Tier dem goldenen Kopf der Kompositstatue von Dan 2 entspricht und Nebukadnezar (bzw. sein neubabylonisches Reich) repräsentiert. Nebukadnezar wird in Dan 2–7 recht positiv dargestellt. Löwe und Geier charakterisieren bereits im Klagelied Davids um Saul und Jonatan König und Kronprinz, wenn es dort heißt, sie seien schneller als Geier und stärker als Löwen gewesen (2 Sam 1,23). Die Stärke des Löwen zeigte sich darin, dass er jedes Tier Palästinas, auch den Wildstier, überwältigen konnte. Nebukadnezar wird in Jer 4,7; 49,19 und 50,17 einem Löwen verglichen. In Ez 19 ist es die davidische Dynastie, die – allerdings wenig positiv – als Löwenfamilie vorgestellt wird.⁵⁴ In Ez 17,3 wird Nebukadnezar geschildert als: „Der große Geier mit großen Schwingen, mit langen Flügeln, mit vollem Gefieder, mit bunten Federn [...]“. Das bunte Gefieder erinnert an farbenfrohe ägyptische Gänsegeierdarstellungen.⁵⁵ Von den Chaldäern, wahrscheinlich den Soldaten Nebukadnezars, heißt es in Hab 1,8: „Sie fliegen wie der Geier, der eilig zum Fraß kommt.“ Der Topos von der sprichwörtlichen Schnelligkeit der Geier dürfte auf dem Phänomen beruhen, dass Geier in großen Abständen in großer Höhe zu kreisen pflegen und dabei von Beobachtern nicht wahrgenommen werden. Lässt sich einer zu einem Aas nieder, sehen das die andern und folgen

⁵¹ Das gilt auch für die zahlreichen Löwen, die im Kampf mit einem Helden oder einem Tier auf den Hinterbeinen aufrecht stehend dargestellt werden. *Collins* 1993: 297 Anm. 171 weist dafür auf *Weber* 1920: Nos. 15, 17, 64, 101 etc.

⁵² *Braun-Holzinger* 1987–1990: 97–99; *Green* 1993–1997: 258.

⁵³ *Wiggerman* 1992: 185.

⁵⁴ *Botha* 1999.

⁵⁵ *Aldred* 1971: Pls. 54 (Königin Ahotep), 92, 96, 102, 103 (Tutanchamun). *Abbo et al.* 1987: 251 Fig. 87 (um 860 a).

ihm. So kommen in kürzester Zeit zahlreiche Geier bei einem Aas zusammen. So entsteht der Eindruck wunderbarer Schnelligkeit.⁵⁶

Die Feststellung, dass beim geflügelten Löwen von Dan 7 nicht die Ikonographie, wenigstens nicht im engeren Sinne, höchstens das Phänomen „Mischwesen“, Pate gestanden hat, wird durch das zweite Tier bestätigt, den Bären.⁵⁷ Der Bär (*dob*) wird im Alten Testament 12-mal genannt, achtmal zusammen mit dem Löwen.⁵⁸ Das zeigt, dass es von der biblischen Tradition her naheliegend ist, auf den Löwen den Bären folgen zu lassen. Der Bär in Dan 7 geht wie der (bekehrte) Löwe aufrecht. Er hat also noch eine gewisse Menschenähnlichkeit.⁵⁹ Das ist vom unmittelbaren Kontext bestimmt. In der altorientalischen und altägyptischen Ikonographie erscheint der Bär in einer Reihe von Zusammenhängen. Aber er ist weit davon entfernt, ein fester Topos mit einer bestimmten Form und einem bestimmten Inhalt zu sein.⁶⁰ Löwe und Bär erscheinen im Alten Testament zusammen als Bedrohung der Herden (1 Sam 17,34.36–37). Die Gefährlichkeit des Bären für den Menschen illustriert 2 Kön 2,24.

Nach Hos 13,7f wird JHWH für das überheblich gewordene Israel zu einem Löwen, zu einem Panther, der am Weg lauert, zu einer Bäarin, der man die Jungen geraubt hat, die Israel Brust und Herz zerreißt. Diese Stelle ist mit Recht immer wieder als Beleg für die Auffassung gebraucht worden, dass in Dan 7 primär an die drei für Herden und Menschen gefährlichsten Raubtiere Palästinas gedacht ist. Wenn diese Tiere aus ihren natürlichen, chaotischen Lebensbereichen wie dem Dschungel am Jordan, den Bergwäldern oder der Wüste in die geordnete Welt der Menschen einbrechen, wird das als erschreckender und verstörender Einbruch des Chaos erfahren, wie Urs Staub klar gezeigt hat.⁶¹

Gleichzeitig dürfte in der Auswahl aber eine für den Hellenismus typische Hochschätzung des Aggressiven zum Ausdruck kommen. Im alten Orient war der nützliche Geier als heiliger Vogel und Attributtier von Göttinnen weit verbreitet.⁶² Der Adler fand kaum Beachtung. Der Hellenismus hat im nahen

⁵⁶ Vgl. Keel / Küchler / Uehlinger 1984: 158 Abb. 84.

⁵⁷ Zu Verweisen in der exegetischen Literatur auf ikonographische Parallelen zum Bären vgl. Egger 2000: 45–47.

⁵⁸ 1 Sam 17,34.36.37; Jes 11,7; Hos 13,8; Am 5,19; Spr 28,15; Klgl 3,10; vgl. Sir 25,16f.

⁵⁹ Darauf hat Klaus Koch in der Diskussion aufmerksam gemacht.

⁶⁰ Vgl. Van Buren 1939: 20–22; Keel / Küchler / Uehlinger 1984: 144 und 146; Weber 1920: Nr. 511.

⁶¹ Staub 1978: 358 Anm. 20; zum Löwen in Mesopotamien vgl. Cassin 1987: 167–213; Heimpel / Braun-Holzinger 1990.

⁶² Schroer 1995.

Osten den Geier systematisch durch den Adler ersetzt, was sich u. a. in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, zeigt.⁶³

Im Vergleich zum Löwen (154-mal)⁶⁴ wird der Panther im Alten Testament äußerst selten (9-mal) genannt.⁶⁵ Die Flügel des Panthers sollen wohl wie beim Löwen seine auch sonst sprichwörtliche Schnelligkeit hervorheben (Hab 1,8). Das persische Reich, für das er steht, hat sich unter Kyrus ja auch unglaublich schnell ausgebreitet (Jes 41,3). In Jes 46,11 wird Kyrus mit einem Raubvogel (*‘ajit*) verglichen. Die Vierzahl der Flügel und Köpfe soll wohl die Universalität des Reiches andeuten, dem in Dan 2,39 und 7,6 als einzigem Macht gegeben wird. Vier Köpfe und vier Flügel haben die Lebewesen (*hajjot*) in Ez 1,6, die die vier Winde bzw. die vier Himmelsrichtungen verkörpern (Ez 37,9).⁶⁶

Da die ezechielschen Chajjot eindeutig von der altorientalischen Ikonographie abhängen, haben wir hier also eine indirekte Anleihe bei jener. Die Abhängigkeit ist so schwach wie beim geflügelten Löwen, den man unscharf und allgemein von altorientalischen Mischwesen inspiriert sehen kann.

Ebenso unklar bleibt der Zusammenhang mit der altorientalischen bzw. hellenistischen Ikonographie beim vierten, zoologisch nicht spezifizierten Tier.⁶⁷ Urs Staub hat in einem reich dokumentierten Aufsatz⁶⁸ wahrscheinlich gemacht, dass die Schilderung des vierten Tieres am ehesten vom Kriegselefanten inspiriert ist. Dieser spielte seit dem Indienfeldzug Alexanders d. Gr. eine bedeutende Rolle in den makedonischen Armeen. Die Seleukiden haben ihn auch in Kämpfen in Palästina eingesetzt. In 1 und 2 Makk ist 14-mal von Kriegselefanten die Rede. Ein Bruder des Judas Makkabäus, Eleasar Awaran, kommt beim Angriff auf einen Leitelefanten 165 v. Chr. bei Bet-Zur, südlich von Jerusalem, ums Leben (1 Makk 6,43–46). John J. Collins gesteht zu, dass die Charakterisierung des Tiers in einem Punkt („was übrig blieb, zertrampelte es mit den Füßen“) gut zum Elefanten passe. Er meint aber: „but there is

⁶³ Vgl. oben Anm. 37.

⁶⁴ Keel / Küchler / Uehlinger 1984: 143 ist von ca 135 Stellen die Rede. Brent A. Strawn, der in Princeton eine Dissertation über den Löwen im Alten Testament und im alten Orient schreibt, kommt in einer gründlichen Untersuchung der hebräisch/aramäischen Bibel auf 154 Stellen, ohne die Orts- und Personennamen zu berücksichtigen. Wenn man die Stellen mitberücksichtigt, die auf Löwe oder Löwen anspielen, ohne eine Substantiv für Löwe zu verwenden, sind es sogar über 200 Stellen.

⁶⁵ Zum Panther vgl. Keel / Küchler / Uehlinger 1984: 143f; zu Verweisen in der exegetischen Literatur auf ikonographische Parallelen zum Panther vgl. Egger 2000: 47–48.

⁶⁶ Keel 1977: 191–250.

⁶⁷ Zu Verweisen in der exegetischen Literatur auf ikonographische Parallelen zum vierten Tier vgl. Egger 2000: 48–54.

⁶⁸ 1978; jetzt in Keel / Staub 2000: 39–85.

nothing else in the description to support it“.⁶⁹ Mir scheint diese Bemerkung nicht zutreffend. Gut zum Kriegselefanten scheinen mir auch die Aussagen zu passen, dass er schreckeinfößend und sehr stark und von den vorhergehenden Tieren verschieden war. Während Löwe, Bär und Panther ungefähr die gleiche Größe haben und alle drei Fleischfresser sind, ist der Elefant von ganz anderen Dimensionen, auch von ganz anderer Gestalt und außerdem Pflanzenfresser. Zum Elefanten passen ebenfalls die gewaltigen Zähne aus Eisen (*šinnajin di-parzæl lah rabr^eban*) und – was überraschen mag, aber was Urs Staub deutlich nachgewiesen hat – die Hörner. Natürlich haben die Hörner nichts mit dem Elefanten als zoologische Spezies zu tun, aber mit seiner kulturellen Rezeption. Anlass, das Bild des Elefanten mit Hörnern zu versehen, gaben vielleicht die Stoßzähne, die gelegentlich als Hörner wahrgenommen wurden.⁷⁰ U. a. zeigen zwei Münzprägungen Seleukus’ I. Nikator Elefanten mit Hörnern.⁷¹

Wenn also relativ unverkennbar ein Kriegselefant evoziert werden soll, stellt sich die Frage, warum er nicht beim Namen genannt wird. Vielleicht soll die Namenlosigkeit die unsagbare Schrecklichkeit dieses vierten Tieres evozieren. Vielleicht stand dem auch die Gattung der apokalyptischen Vorhersage im Weg, da der Autor Daniel in die Zeit Nebukadnezars versetzte und vielleicht wusste, dass damals Kriegselefanten noch unbekannt waren.

Ein schwacher und indirekter Reflex altorientalischer Ikonographie scheint nicht nur bei zweien der vier Tiere, sondern auch bei der Beschreibung des Thronenden vorzuliegen, insofern dort einzelne Züge aus Ezechiel aufgenommen werden, so etwa beim Feuer (vgl. Dan 7,9c und 10a mit Ez 1,4.13.26f; 10,1f.7) und bei den Rädern (vgl. Dan 7,9 mit Ez 1,15–28; 10,2).⁷²

4. Der Menschensohn bzw. der Mensch

Wichtiger als der von den Texten aus Ugarit bzw. der kanaanäischen Tradition gelieferte Hintergrund und die mehr indirekten Reflexe altorientalischer Ikonographie scheint mir für das Verständnis des Menschensohns in Dan 7,13 ein Element der aramäischen Kapitel Dan 2–7 zu sein.

⁶⁹ Collins 1993: 299, Anm. 194; Süring 1980: 23 spricht von „far-fetched view“; Bauer 1996: 151–154 übernimmt den Bezug des vierten Tieres auf einen Elefanten. Seine Abb. 27 zeigt nicht eine seleukidische, sondern eine Münze des Ptolemäers Philadelphus II.

⁷⁰ Bereits eine Darstellung in Beni Hassan in Mittelägypten im Grab des Baqt aus der 11. Dynastie (2081–1938 v. Chr.) zeigt einen Elefanten (*Abw*) mit einem Stoßzahn, der eher wie ein Horn aussieht (Newberry 1893: Pl. IV).

⁷¹ Staub 1978: 392f, Abb. 14–15.

⁷² Zu Versuchen, den Thronenden von der altorientalischen Ikonographie abzuleiten, vgl. Egger 2000: 107–110.

Früher versuchte man die Figur des Menschensohns aus weitgehend rekonstruierten hellenistischen, iranischen oder gar indischen Mythen von einem Urmenschen zu verstehen.⁷³ Davon ist man heute abgekommen. Viel ernster werden heute Hinweise aus Dan 8–12 und der mehr oder weniger zeitgenössischen apokalyptischen Literatur genommen, wie anhand der Arbeit von John Collins zu zeigen sein wird.

Ein Motiv des unmittelbaren Kontexts, nämlich der aramäischen Kapitel Dan 2–7, hat m. E. auch er vernachlässigt. Es ist das Motiv der Verwandlung eines Menschen in ein Tier und eines Tiers in einen Menschen.

Es ist eindeutig, dass in der geschichtspessimistischen Sicht des Autors bzw. seiner Tradition von der *translatio imperii* das erste Reich, das babylonische mit seinem König Nebukadnezar das beste ist (goldener Kopf, geflügelter Löwe). Vom geflügelten Löwen wird in Dan 7,4 gesagt, dass, nachdem ihm die Geierflügel ausgerissen worden sind, er von der Erde aufgehoben und wie ein Mensch auf zwei Füße gestellt wird (*wc 'al-raglajin kæ 'xnaš h^oqimat*). Das Ausreißen der Flügel bedeutet natürlich an und für sich einen Potenzverlust, aber wenn man das Geschehen im Kontext sieht, dann beginnt mit dem Verlust der Geierflügel die Verwandlung in einen Menschen. In Dan 4,30 hat der vertierte König Haare, die lang sind wie Geierfedern. Die Menschenähnlichkeit, die der von seinen Geierflügeln befreite Löwe gewinnt, besteht vorerst äußerlich im aufrechten Gang, dann aber wird sie auch innerlich hergestellt, wenn der Text fortfährt: „und es wurde ihm ein Menschenherz gegeben“ (*ul^ebab 'xnaš j^ehib lah*).

Diese Verwandlung des geflügelten Löwen in ein menschenähnliches Wesen bezieht sich unübersehbar auf ein Motiv der in Dan 4 erzählten Geschichte von der Verwandlung Nebukadnezars in ein Tier und seine Rückverwandlung in einen Menschen. Das in Qumran entdeckte Gebet des Nabonid⁷⁴ hat suggeriert, dass die ursprüngliche Gestalt der Geschichte Nabonid (556–538 v. Chr.) und nicht Nebukadnezar war und dass das Motiv des Verlassens der menschlichen Gesellschaft auf den langen Aufenthalt Nabonids in Teman in Arabien zurückgehe.⁷⁵

Matthias Henze hat in der Erzählung eine Reihe babylonischer Motive entdeckt, so in der Art, wie der Weltenbaum geschildert wird.⁷⁶

Im Traum sieht Nebukadnezar den Weltenbaum, der in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments noch deutlicher als solcher gekennzeichnet ist als im aramäischen Text, insofern da zusätzlich zu den „Vögeln des Himmels“ Sonne und Mond in ihm wohnen (Dan 4,12). Dieser Baum, dessen

⁷³ Egger 2000: 71–80.

⁷⁴ 4Q242; Text bei Collins 1996; deutsche Übersetzung bei Maier 1995: 185f.

⁷⁵ Vgl. dazu Maier 1995: 185f; Henze 1999: 63–73.

⁷⁶ Henze 1999: 73–90.

Spitze in den Himmel reicht, wird auf Befehl eines Himmlischen gefällt. Nur der Wurzelstock soll übrigbleiben. Dann verlässt der Text die Metapher und wechselt zur Deutung auf den König über, wenn es heißt, dass der Wurzelstock in Eisen und Erz gelegt werden soll.

Vom Tau des Himmels wird er benetzt und mit den Tieren (*‘im-hew^cta*’) hat er teil am Gras der Erde. Sein Herz wird von (dem) der Menschen verändert und ein Tierherz wird ihm gegeben (*lib^cbeh min-[’]ana[’]ša[’] j^cšannon ul^cbab hewah jitj^chib leh*). So sollen sieben Zeiten über ihn hingehen (Dan 4,12c–13).

V. 15 bezeichnet als Zweck dieser Veranstaltung: „Die Lebenden sollen wissen (*jind^c‘un*), dass der Höchste über das Reich der Menschen herrscht, und dass er es verleiht, wem er will.“

Daniel wiederholt in V. 22 für den König die im Traumbericht bereits vorweggenommene Deutung:

Man wird dich fortjagen von den Menschen, und du musst bei den Tieren des Feldes leben, und du wirst dich wie Rinder (*torin*) von Gras ernähren, und der Tau des Himmels wird dich benetzen. So gehen sieben Zeiten über dich hin, bis du erkennst (*ditinda*’), dass der Höchste über die Herrschaft bei den Menschen gebietet und sie verleiht, wem er will.

Die Erhaltung des Wurzelstocks deutet V. 23 mit den Worten: „Deine Herrschaft bleibt dir erhalten, sobald du anerkennst (*min-ditinda*’), dass der Himmel die Macht hat.“

Weder Traum noch Deutung bewahren Nebukadnezzar vor Überheblichkeit. Eine Himmelsstimme verkündet das bereits androhte Urteil. V. 30 berichtet seine Vollstreckung:

Man verstieß ihn aus der Gemeinschaft der Menschen. Er fraß Gras wie die Rinder (*torin*). Vom Tau des Himmels wurde sein Körper benetzt, bis sein Haar lang wie Geier(federn) (*nišrin*) wurde und seine Nägel wie Vogelkrallen.

V. 31 erzählt die Wende:

Als die Zeit verstrichen war (*w^cliq^cš at jomaja*’), erhob ich, Nebukadnezzar, meine Augen zum Himmel, und mein Verstand (*mand^c‘i*) kehrte zu mir zurück, und ich pries den Höchsten, den ewig Lebenden rühmte und verherrlichte ich.

V. 31b und 32 referieren die Worte dieses Lobpreises. V. 33 berichtet:

Im selben Augenblick kehrte mein Verstand (*mand^c‘i*) zu mir zurück, und zum Ruhm meines Königtums kehrten auch meine Herrlichkeit und mein königlicher Glanz zu mir zurück.

Die wiederholte Aussage von der Rückkehr des Verstandes in V. 31 und 33, vor und nach der Doxologie, signalisiert auf seine Art das ewige Problem des Verhältnisses von Gnade und menschlicher Leistung. Die Anerkennung der Macht Gottes, die Doxologie, ist ohne Mensch zu sein, ohne bei Verstand zu sein nicht möglich. Gleichzeitig ist die Doxologie aber die unabdingbare Voraussetzung des Mensch-Seins bzw. Bei-Verstand-Seins und muss geleistet werden, ehe der Verstand zurückkehren kann. Mensch-Sein und Bei-Verstand-

Sein sind im Danielbuch identisch mit Erkenntnis und Anerkennung der Souveränität Gottes.

Das Motiv ist dem Danielbuch so wichtig, dass es im folgenden Kapitel, in Dan 5, in der Erzählung von der unverständlichen Schrift an der Wand, nochmals aufgegriffen wird.

Ehe Daniel die Schrift an der Wand deutet, erinnert er König Belschazzar an seinen Vater, den mächtigen König Nebukadnezar, und erzählt:

Als aber sein Herz überheblich und sein Geist hochmütig wurde (*rim lib^ebeh w^e ruḥeh tiqfat*), stürzte man ihn von seinem königlichen Thron, und er verlor die Herrscherwürde. Man verstieß ihn aus der Gemeinschaft der Menschen (*umin b^ene ʿanaša ʾi^erid*; zum Ausdruck *b^ene ʿanaša* vgl. auch Dan 2,38). Sein Herz wurde dem der Tiere gleichgemacht (*w^elib^ebeh ʾim-ḥew^eta ʾšawwi*). Bei den Onagern war sein Aufenthalt. Gras fraß er mit den Rindern. Vom Tau des Himmels wurde sein Körper benetzt, bis er erkannte (*di-ḵ^eda*): der höchste Gott gebietet über die Herrschaft bei den Menschen und gibt sie, wem er will (Dan 5, 20f).

Die zentrale Unterscheidung, die bei der hier skizzierten Thematik gemacht wird, ist die zwischen Tieren und Menschen. 18-mal ist in den Kapiteln 4, 5 und 7 von Tieren im Singular oder Plural die Rede. Zusätzlich werden bestimmte Tiere (Rind, Onager, Löwe, Bär, Panther) oder Teile von Tieren (Vogelkrallen, Geierfedern bzw. -flügel) genannt.

Dieser Welt der Tiere (*ḥewan, ḥewata*)⁷⁷ bzw. dem einzelnen Tier (*ḥewah, ḥew^eta*)⁷⁷ steht die Welt der Menschen (*ʿanaša*, *b^ene ʿanaša*) bzw. der einzelne Mensch (*ʿanaš, ʿanaša*, *bar ʿanaš*)⁷⁸ gegenüber. Zwar wird beiden Gattungen ein Herz zuerkannt. Es ist von einem *l^ebab ʿanaš* (Dan 7,4) und einem *l^ebab ḥewah* (Dan 4,13) die Rede. Aber nur dem menschlichen Herz wird die Möglichkeit zu erkennen (*ḵ^eda*)⁷⁹ zugesprochen, und nur das menschliche Herz ist mit *mindac* „Verstand“⁸⁰ nahezu synonym, insofern der Verlust des menschlichen Herzens (Dan 4,13) durch die Rückkehr des Verstandes (4,31.33) behoben bzw. angezeigt wird.⁸¹ Erkenntnis heißt im Danielbuch aber soviel wie Anerkennung des höchsten Gottes und seiner Souveränität, von der alle menschliche Macht und Herrschaft total abhängig sind und der sie Rechenschaft schulden. Wo diese Erkenntnis fehlt, ist kein menschliches Herz, ist kein Verstand vorhanden. Wo diese Erkenntnis und Anerkennung fehlen, haben wir es mit Tieren zu tun.

Von diesem Befund her ist die Frage nach dem „Menschensohn“ bzw. „dem Menschen“ in Dan 7,13 zu stellen. Die Vergleichspartikel „wie ein Mensch“

⁷⁷ HAL V 1708.

⁷⁸ HAL V 1670.

⁷⁹ HAL V 1717.

⁸⁰ HAL V 1739.

⁸¹ Zum Herz als Organ des Denkens, Planens und Wollens vgl. Wolff 1973: 68–95; Schroer / Staubli 1998: 45–60; vgl. weiter Böhlig 1983.

zeigt, dass wir es dabei wie beim Löwen, Bären und Panther mit einer Symbolfigur zu tun haben.⁸² Manche Autoren aber sind der Meinung, der „wie ein Mensch“ sei wie der vor ihm eingeführte „Alte an Tagen“ eine individuelle Größe, eine klar definierte Gestalt. Die vier Tiere würden auf vier Könige gedeutet (Dan 7,17), „der wie ein Mensch“ aber nicht. Manche Autoren messen dem großes Gewicht bei.⁸³ Dazu ist zu sagen, dass erstens das vierte Tier in Dan 7,23 nicht auf einen König, sondern auf ein Reich gedeutet wird, die Deutung, ob Individuum oder Herrschaft, bei den Tieren also offen bleibt. Zweitens wird in Dan 7,18 an der Stelle, wo nach den Autoren, die den „Menschen“ individuell deuten wollen, gesagt werden müsste, wer der „Mensch“ ist, erklärt, dass die Heiligen die ewige und universale Herrschaft empfangen, die „dem wie ein Mensch“ zuteil wird (Dan 7,14). Es ist also nicht so, dass die Gestalt nicht gedeutet wird. Sie wird implizit als Verkörperung der „Heiligen des Höchsten“ interpretiert. Wer diese Heiligen des Höchsten sind, ist allerdings auch wieder nicht ganz eindeutig, besonders wenn man Dan 8–12 in die Deutung miteinbezieht. Vom unmittelbaren Kontext in Dan 7 her scheint mir die Sache ziemlich klar. Dan 7,21a sagt vom kleinen Horn, das generell und mit Recht auf Antiochus IV. gedeutet wird, es kämpfe gegen die „Heiligen“ (*q^crab ‘im-qaddišin*). Dan 7,21b–22 fährt fort:

Es (das kleine Horn) überwältigte sie (*jak^clah l^chon*), bis der Hochbetagte kam. Da wurde den Heiligen des Höchsten Recht verschafft, und es kam die Zeit, in der die Heiligen das Königtum erhielten.

V. 25 sagt von Antiochus IV. noch einmal:

Er lästert über den Höchsten und unterdrückt (*j^cballe’*) die Heiligen des Höchsten. Die Festzeiten und das Gesetz will er ändern. Ihm werden die Heiligen für eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit ausgeliefert.

Dann aber ist endgültig Schluss. Jener König verfällt dem Gericht und wird vernichtet, und die Herrschaft und Macht werden „dem Volk der Heiligen des Höchsten gegeben“ (Dan 7,27). Die Anspielungen auf Antiochus IV. und die von ihm ausgelöste Verfolgung der Toratreuen sind so dicht, dass kaum eine andere Deutung der Heiligen als in Ps 34,10 möglich ist, nämlich, dass die „Heiligen“ die Gottesfürchtigen sind (vgl. auch Esr 9,2). John Collins will die „Heiligen des Höchsten“ im Ausdruck „Volk der Heiligen des Höchsten“ nicht als *Genitivus exepegeticus* im Sinne von „das Volk, das die Heiligen des Höchsten sind“, sondern als *Genitivus possessivus* als „das Volk, das den Heiligen im Sinne von Engeln gehört“ deuten. Er basiert diese Deutung weniger auf den unmittelbaren Kontext in Dan 7, sondern auf den hebräischen Teilen

⁸² Delcor 1971: 155; Hartmann / Di Lella 1978: 91f; Collins 1993: 305, Anm. 253.

⁸³ Collins 1993: 305, Anm. 254.

des Danielbuches in Dan 8–12, die ein großes Interesse an der Angelologie zeigen, ein Interesse, das im aramäischen Teil Dan 2–7 viel weniger stark ist.

John Collins polemisiert wiederholt gegen die „modern Western critics“, für die nur das, was auf Erden spielt, relevant sei. Für das Judentum der Zeit Daniels sei aber das, was sich im Himmel abgespielt habe, wichtiger oder mindestens ebenso wichtig gewesen, da dort die Entscheidungen gefallen seien, die unmittelbare Auswirkung auf Erden hatten. Nach Dan 8,10 hätte das kleine Horn sogar einige von den Sternen auf die Erde hinab geworfen, und mit den Sternen seien Engel gemeint.⁸⁴ Was immer mit den Sternen gemeint ist, wir befinden uns hier bereits wieder in Dan 8–12 und seiner Angelologie, die nicht ohne weiteres auf Dan 2–7 zu übertragen ist. Die Vorstellung der Kriegerrolle aus Qumran, wo himmlisches und irdisches Geschehen parallel laufen und Gott ewige Hilfe zuteil werden lässt, „um unter den Göttlichen die Herrschaft Michaels zu erhöhen und die Herrschaft Israels unter allem Fleisch“,⁸⁵ mag auf Dan 8–12 zutreffen, kann aber nicht ohne weiteres auch für Dan 2–7 angenommen werden.⁸⁶

5. Der von Dan 4–5 und 7 vorausgesetzte Unterschied zwischen Mensch und Tier

Dan 2–7 liegt offensichtlich nicht allzu viel daran, die vier Tiere präzise mit vier Königen oder mit vier Reichen zu identifizieren. Ebensovienig interessiert eine präzise Identifikation desjenigen, der wie ein Mensch vorgestellt wird. Was interessiert, ist der Gegensatz Tier-Mensch. Die religionsgeschichtliche oder besser mentalitätsgeschichtliche Frage, die sich daher stellt, ist: Woher kommt der scharfe Gegensatz zwischen Mensch und Tier, den Dan 2–7 charakterisiert?

Matthias Henze wollte die Tierwerdung Nebukadnezars und seine Wieder-Mensch-Werdung auf die Figur vom Urmenschen zurückführen, wie sie in der babylonischen Mythologie am ausführlichsten in der Gestalt Enkidus im Gil-

⁸⁴ Collins 1993: 320.

⁸⁵ 1QM 17,7–8; siehe Collins 1993: 319; die Position Collins liegt jetzt kurz zusammengefasst vor in Collins 2000: 143f.

⁸⁶ Eine sehr differenzierte Interpretation dessen, der wie ein Mensch ist, und der Heiligen bietet Koch 1995. Er skizziert eine sechsstufige Hierarchie: „Gott, Allerhöchster und König ‚des Himmels‘; ‚Wie ein herausragender Mensch‘ der ‚große Fürst‘ Michael; Die Heiligsten unter den Hohen, oberstes Gerichtsorgan; Die Heiligen, in irdisches Geschehen verwickelt; Das Volk der Heiligsten unter den Hohen = Israel; Machthaber anderer Völker (ebd. 171).“

gameschepos⁸⁷ erscheint.⁸⁸ In Tafel I, Kolumne 2,30–6,30 und im ersten Teil der schlecht erhaltenen Tafel II⁸⁹ wird erzählt, wie die Muttergöttin Aruru dem ungestümen Gilgamesch einen ebenbürtigen Herausforderer namens Enkidu schuf. Er war haarig wie ein Tier, fraß mit den Gazellen Gras und ging mit dem Wild zur Tränke. Er versetzte den Jäger in Schrecken, weil er seine Fallgruben zuschüttete und seine Netze zerstörte. Der Vater des Jägers riet diesem, er solle von Gilgamesch eine Dirne verlangen. Die verführe den Wildmenschen dazu, mit ihr zu schlafen, und entfremde ihn so den anderen Tieren. Der Jäger handelte so, und tatsächlich heißt es von Enkidu:

Erweitert wurde sein Verstand. [...] Die Dirne spricht zu ihm, zu Enkidu: ‚Weise bist du, Enkidu, wie ein Gott bist du; warum läufst du mit dem Wild durch die Steppe?‘ (Tafel I, Kolumne 4,29 und 33–35)

Enkidu bat nun die Dirne, ihn nach Uruk zu Gilgamesch zu bringen. In Uruk maß sich Enkidu mit Gilgamesch und wurde Gilgameschs Gefährte, mit dem er auf Abenteuer auszog. Der Text suggeriert keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen Mensch und Tier, zwischen Mensch- und Tierherz. Enkidu ist nicht ohne Herz bzw. Verstand. Die Begegnung mit der Frau erweitert diesen nur.

Berossus kannte und verwendete in seinen „Babyloniaca“ noch am Anfang des 3. Jh. v. Chr. Traditionen vom Urmenschen, der mit den wilden Tieren und wie diese lebte.⁹⁰ Einzelne Details der Schilderung des „vertierten“ Nebukadnezar mögen durchaus auf diese Tradition zurückgehen, wie Henze vorschlägt. Aber der grundsätzliche Unterschied zwischen Tier und Mensch, der äußerlich durch den aufrechten Gang des Menschen demonstriert wird und innerlich durch das ganz und gar andere Herz begründet ist, ist nicht altorientalisch. Das menschliche Herz ist in Dan 4 mit dem Verstand identisch, der dem Tier fehlt.

Noch weniger als die akkadische Kultur hat die ägyptische einen prinzipiellen Unterschied zwischen Mensch und Tier gesehen. Ägypten räumte den Tieren sogar auf weite Strecken einen höheren Status ein als den Menschen, was die Griechen, die sonst generell eine sehr hohe Meinung von ägyptischer Weisheit und Kultur hatten,⁹¹ sehr befremdlich fanden.⁹²

Die jüdische (Weish 11,15–21; 12,23–27) und die christliche Tradition haben diese Ablehnung aufgenommen und wenn möglich noch verschärft.

⁸⁷ Hecker 1994: 646–744; die ersten elf Tafeln des Zwölf-Tafel-Epos dürften um 1200 v. Chr. redigiert worden sein (ebd. 647).

⁸⁸ Henze 1999: 93–99.

⁸⁹ Hecker 1994: 674–684.

⁹⁰ Burstein 1977: 13f; vgl. Henze 1999: 95.

⁹¹ Assmann 2000.

⁹² Assmann 2000: 10.

Es genügte ihnen (sc. den Ägyptern) nicht die Religion der Barbaren und Griechen, sondern sie haben selbst einige aus dem Reich der Tiere als Götter aufgestellt. [...] Einen schweren Irrtum also haben die Ägypter begangen, einen schwereren als alle Völker, die auf der Oberfläche der Erde leben.⁹³

Manche Texte belegen, dass die Grenze zwischen dem Gottesverhältnis der Tiere und dem der Menschen im Alten Testament zwar weniger durchlässig war als in Ägypten, aber doch in manchen Texten relativ offen ist. Alle Lebewesen, Menschen und Tiere, erwarten von Gott ihre Speise (Ps 104,27) und sind in den Bund mit Gott eingeschlossen (Gen 9,9f).⁹⁴ Die Zugvögel erkennen die Satzungen Gottes sogar besser als viele Menschen (Jer 8,7). Die Eselin Bileams sieht den Gottesboten, den der Prophet nicht wahrnimmt (Num 22,22–30). Diese Offenheit macht die Tiere auch zu Trägern von Verantwortung gegenüber göttlichen Satzungen. Die Schlange wird deshalb zusammen mit dem ersten Menschenpaar bestraft (Gen 3,14–19). Das stöbige Rind, das einen Menschen getötet hat, wird zusammen mit dem fahrlässigen Eigentümer gesteinigt (Ex 21,29).

Zwar kennen der alte Orient und das Alte Testament eine Herrschaft des Menschen über die Tiere. So herrscht nach Gen 1,26–28 der Mensch als Abbild Gottes über die Tiere. Nach Ps 8,7–9 hat Gott dem Menschen alle Tiere unter die Füße gelegt. Nebukadnezar herrscht als König nicht nur über alle Völker, sondern sogar die Tiere des Feldes müssen ihm dienen (Jer 27,5f). Von Nebukadnezar als Weltenbaum ernähren sich alle Lebewesen, Menschen und Tiere (Dan 4,9). Aber keiner dieser Texte stellt sich die Frage, warum dem so sei. Es genügt ihnen zu sagen, dass Gott dem Menschen bzw. dem König diese Herrschaft gegeben habe.

Die scharfe Trennung zwischen Mensch und Tier und deren Begründung sind weder dem alten Orient, noch Ägypten, noch dem Alten Testament eigen, sondern ein griechisches Philosophumenon, besonders eines der aristotelischen und der stoischen Philosophie. Aristoteles hat den Tieren als erster systematisch und entschieden „Vernunft“ (λόγος), vernünftiges Überlegen (λογισμός), Denken (διάνοια, νοῦς), Intellekt (νοῦς) und Meinung (δόξα) rundweg abgesprochen.⁹⁵

Die Diskussion darüber, warum der Mensch den Tieren überlegen sei, setzt allerdings nicht erst mit Aristoteles ein. Sie beginnt schon früher. Ein Motiv, das zum ersten Mal in Xenophons Memorabilien (1. Hälfte 4. Jh. v. Chr.) auf-

⁹³ Aristides, Apologie 12; zitiert nach Zimmermann 1912: 87; vgl. ebd. 87–91 weitere Stimmen. Zimmermann zeigt, dass sich neben massiver Polemik auch Stimmen finden, die den ägyptischen Tierkult symbolisch interpretieren.

⁹⁴ Janowski 1993. A. de Pury umschreibt die enge Verwandtschaft von Mensch und Tier im Alten Testament mit den Begriffen „animalité de l'homme“ und „humanité de l'animal“ (1993: 9.17–35).

⁹⁵ Dierauer 1977: 100–166; Sorabji 1993: 12–16.

taucht, ist der aufrechte Gang des Menschen. In einem Dialog äußert ein gewisser Aristodemus Sokrates gegenüber die Meinung, die Götter würden sich nicht um die Menschen kümmern. Sokrates antwortet darauf, dass die Götter die Menschen im Hinblick auf Körper (σῶμα) und Seele (ψυχή) vor allen Lebewesen bevorzugt hätten. Im Hinblick auf den Körper wird als erstes der aufrechte Gang erwähnt, der ihm einen weiteren Überblick und eine bessere Sicht der oberen Dinge gegeben habe und ihn vor Verletzungen bewahre. Im Hinblick auf die Seele wird hervorgehoben, dass die Seele des Menschen als einzige die Existenz der Götter erkannt habe und als einzige die Götter verehere (Memorabilia I 4.11–14).⁹⁶ Damit sind eigentlich bereits die beiden Motive vorweggenommen, die in Dan 4–5 und 7 Nebukadnezar von einem Tier in einen Menschen verwandeln, der aufrechte Gang und das Menschenherz, das die Herrschaft Gottes anerkennt.

Das Motiv des aufrechten Gangs findet sich dann bei Aristoteles mit einer für uns merkwürdigen Begründung wieder. In seiner Schrift „Partes animalium“ sagt er: „Er (der Mensch) ist das einzige von allen Lebewesen, das aufrecht ist. Dies ist so, weil seine Natur und sein Wesen göttlich sind. Die Aufgabe des Göttlichsten ist, zu denken und intelligent zu sein (νοεῖν καὶ φρονεῖν). Dies ist aber nicht einfach, wenn ein schwerer Oberkörper darauf liegt;⁹⁷ denn die Last macht die Denkkraft (διάνοια) und den Gemeinsinn unbeweglich“ (686a.27–31).⁹⁸

Die hier angedeuteten Einsichten und Theorien der griechischen Philosophie des 4. Jh. v. Chr. wurde in der Folgezeit von der Stoa aufgenommen und weit verbreitet.⁹⁹ Die verschiedenen Richtungen der stoischen Philosophie hatten in der Levante zahlreiche Anhänger. Berühmte stoische Philosophen stammten aus Sidon, Tyrus, Akko, Gadara und Askalon. Antiochos, der „Askalonite“ (130–68 v. Chr.), „wurde Schulhaupt der erneuerten Akademie in Athen, wo ihn Cicero hörte“.¹⁰⁰

Es waren in Palästina und Phönizien [...] sämtliche Philosophenschulen vertreten, das Übergewicht der *Stoa* ist jedoch unverkennbar, vor allem wenn wir noch ihren bedeutendsten Vertreter, Poseidonios aus dem nordsyrischen Apamea, hinzufügen, der die geistes-

⁹⁶ Vgl. zum aufrechten Gang weiter Dierauer 1977: 47 Anm. 37, 50f, 148, 154.

⁹⁷ Aristoteles lokalisierte die Seele und damit auch die Denkkraft noch wie vor ihm der ganze alte Orient im Herzen. Vgl. z. B. seine Schrift „De Anima“. Im Gegensatz zum hebräischen *leb* oder *lebab* bezeichnet das griechische kardiva nicht gleichzeitig das anatomische Herz und das Vermögen zu denken, zu planen und zu wollen. So übersetzt die griechische Übersetzung der Septuaginta die hebräischen Ausdrücke mit einer Vielzahl von Begriffen wie διάνοια, ψυχή, νοῦς usw. (vgl. dazu Böhlig 1983).

⁹⁸ Dierauer 1977: 148. „Gemeinsinn“ meint hier der Sinn, der die fünf Sinne bündelt und sie in einem ihnen gemeinsamen Sinn zusammenfasst.

⁹⁹ Dierauer 1977: 199–252.

¹⁰⁰ Hengel 1973: 158f; vgl. den ganzen Abschnitt 152–195.

geschichtliche und religiöse Entwicklung der späthellenistischen und römischen Zeit entscheidend mitbestimmt hat.¹⁰¹

Die Präsenz aristotelisch-stoischer Vorstellungen in Dan 4–5 und 7 ist also nicht verwunderlich. Auch wenn Dan 2–7 als Trostschrift gegen Antiochus IV. und seine Form des Hellenismus gerichtet ist, ist damit das Vorhandensein hellenistischer Vorstellungen noch keineswegs ausgeschlossen.

Theodotion übersetzt *minda* mit αἱ φρένες, dem Plural von ἡ φρήν „Verstand, Einsicht“.¹⁰² In Dan 2,21 wird *minda* mit ἡ σύνεσις „Verstand, Bewusstsein“ und in Dan 5,12 mit ἡ φρόνησις „der Verstand, die vernünftige Einsicht“ wiedergegeben. Wir kommen also auch terminologisch in die Nähe des aristotelischen *fronei*’n. Zwar kann Aristoteles den Tieren gelegentlich σύνεσις oder φρόνησις zugestehen. Aber bei näherem Zusehen gesteht er ihnen diese Möglichkeiten nur in einem metaphorischen Sinne zu.¹⁰³ Der Verfasser von Dan 4–5 und 7 fokussiert die Erkenntnis, die den Menschen zum Menschen macht, auf die Erkenntnis und Anerkennung der Souveränität und Oberherrschaft Gottes. Die Herrschaft des „Menschen“ ist im Gegensatz zu jener der Tier-Könige (Dan 7,17) bzw. Tier-Herrschaften (Dan 7,23) eine Herrschaft ohne Überheblichkeit, welche die Souveränität des höchsten Gottes voll anerkennt, sich in allem ihm verpflichtet weiss, die Götzenbilder ablehnt, Gerechtigkeit übt und Mitgefühl mit den Armen zeigt (Dan 4,24). Die Herrschaft dessen, „der wie ein Mensch“ ist, wird durch diese Eigenheiten charakterisiert, ob sie konkret nun von einem himmlischen Wesen, einem Engel, einem hervorragenden, ganz besonderen Menschen, etwa dem Messias, oder, was mir mindestens für Dan 7 wahrscheinlicher scheint, kollektiv vom Volk der Heiligen bzw. den Heiligen wahrgenommen wird.

6. Zusammenfassung und Schluss

Die chiasmatische Struktur der Kapitel Dan 2–7 stellt die Verwandlung Nebukadnezars, der die Herrschaft Gottes nicht anerkennt, in ein Tier mit tierischem Herzen und die Rückverwandlung des Königs in einen Menschen mit menschlichem Herzen (Verstand), der die Herrschaft Gottes anerkennt, in den Mittelpunkt der Komposition. An diese Verwandlung wird in Kapitel 7,4 erinnert, und sie liegt der Gegenüberstellung der Herrschaft der „Tiere“ und der Herrschaft des „Menschen“ in Kap. 7 zu Grunde. Die scharfe

¹⁰¹ Hengel 1973: 160.

¹⁰² Die Septuaginta hat einen ganz anderen Text. 4,34 wird der Zustand der Vertierung als *ag[noia]* „Unwissenheit“ hauptsächlich im religiösen Sinn beschrieben.

¹⁰³ Sorabji 1993: 13f.

Unterscheidung zwischen Tier und Mensch, wobei den Menschen der aufrechte Gang und die Fähigkeit, die göttliche Herrschaft zu erkennen, vor den Tieren auszeichnen, ist nicht altorientalisch, altägyptisch oder alttestamentlich, sondern griechisch (Xenophon), besonders aristotelisch und stoisch. Die Kapitel Dan 2–7 sind also in einem zentralen Konzept von der hellenistischen Philosophie abhängig. Der Einfluss der altorientalischen Ikonographie auf einzelne Motive in Dan 7 scheint nur indirekt und hauptsächlich über Ezechiel gelaufen zu sein. Dem vierten Tier dürfte der Kriegselefant (U. Staub) Modell gestanden haben.

Nach einem weitreichenden Konsens sind Dan 2–7 aus einer Abwehrhaltung gegen den Hellenismus entstanden, der in den 60er Jahren des 2. Jh. v. Chr. für das palästinische Judentum vor allem von Antiochus IV. und seinen Mitstreitern in Jerusalem verkörpert wurde. Feindschaft verlangt große Aufmerksamkeit. Jeder Schachzug des Feindes wird registriert und intensiv interpretiert. Feinde sind im großen wie im kleinen oft prägender als Freunde. Es ist deshalb naheliegend, bei der Suche nach den Grundvoraussetzungen eines Werkes aus der Zeit des jüdischen Abwehrkampfes gegen den Hellenismus im griechisch-hellenistischen Bereich nach Vorlagen und Mustern zu suchen. *De facto* hat man im geographisch weit entfernten Indien oder Iran¹⁰⁴ oder im zeitlich weit zurückliegenden altbabylonischen oder neuassyrischen Schrifttum nach Vorlagen gesucht.¹⁰⁵ Die griechisch-hellenistische Welt hat man weitgehend ignoriert.¹⁰⁶ Es war aber gerade diese verhasste und verfemte griechische Welt, von der das aramäisch-jüdische Danielbuch ein entscheidendes Philosophoumenon übernommen hat, nämlich den grundlegenden Unterschied zwischen Tier und Mensch und die Erwartung einer menschlichen Herrschaft.¹⁰⁷

Welche Bedeutung dieser Einsicht bei der Interpretation des wahrscheinlich ältesten christologischen Titels „Menschensohn“ bzw. „Mensch“ zukommt, dieser Frage kann hier nicht nachgegangen werden.

Die Frage, ob das Christentum rein jüdische Wurzeln habe oder ob es synkretistisch und in welchem Umfang es das sei, greift insofern zu kurz, als zu der Zeit, als das Christentum aus dem Judentum hervorging, dieses bereits viele und wichtige Impulse aus der hellenistischen Welt aufgenommen hatte.

¹⁰⁴ Egger 2000: 18–19, 71–77.

¹⁰⁵ Egger 2000: 3–7, 23–26, 55–57, 84–86.

¹⁰⁶ Egger 2000: 8f, 79

¹⁰⁷ Redditt 1998, z. B., identifiziert die Gruppe, von der das Danielbuch stammt, als Anhänger Antiochus III., die durch seinen Nachfolger enttäuscht worden sind.

Zusammenfassung: Innerhalb der chiasmatischen Struktur der aramäisch verfassten Kapitel Dan 2–7 steht im Zentrum die Verwandlung des überheblich gewordenen Nebukadnezar in ein Tier und nach seiner Bekehrung die Rückverwandlung in einen Menschen. Auch im berühmten Schlusskapitel 7 spielt der Gegensatz zwischen den durch Mischwesen bzw. Tiere verkörpert vier Reichen und dem durch einen Menschen(sohn) repräsentierten Reich der Heiligen eine entscheidende Rolle. Der Gegensatz zw. Mensch und Tier, wie er in diesen Bildreden zum Ausdruck kommt, ist nicht altorientalisch. Er wird zum ersten Mal bei Xenophon (*Memorabilia*) formuliert und spielt dann in der aristotelischen und stoischen Philosophie eine wichtige Rolle. Das Humane wird dabei allerdings nicht als menschliche Autonomie bestimmt, sondern als Anerkennung der Souveränität Gottes über jede Form menschlicher Herrschaft.

Abstract: The central theme of Dan 2–7 – composed in Aramaic and of a chiasmic structure – is Nebuchadnezzar's transformation into an animal, as punishment for his arrogance, and after his conversion his transformation back again into a human being. Similarly, the contrast between animal and human being is emphasized in the final and famous chapter 7, the 4 kingdoms being embodied by beasts, the kingdom of the saints ruled by a (Son of) man. This theme does not originate in ancient Near Eastern cultures. It appears for the first time in Xenophon (*Memorabilia*) and later plays an important role in Aristotelian and Stoic philosophy. However, the human element is not seen as representative of human autonomy, but rather as an acknowledgement of God's sovereignty over every form of human rule.

Zitierte Literatur

- Abbo B. et al., 1987, *Tanis. L'or des pharaons*, Paris.
- Aldred C., 1971, *Jewels of the Pharaohs. Egyptian Jewellery of the Dynastic Period*, London.
- ANEP = J. B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, Princeton 1954.
- Armistead D. B., 1998, The Images of Daniel 2 and 7: A Literary Approach: *Stulos Theological Journal*, Bandung 6, 63–66.
- Assmann J., 1996, Zur Geschichte des Herzens im Alten Ägypten, in: G. Berkemer / G. Rappe, Hg., *Das Herz im Kulturvergleich* (Lynkeus. Studien zur Neuen Phänomenologie 3), Berlin, 143–172.
- Ders., 2000, *Weisheit und Mysterium. Das Bild der Griechen von Ägypten*, München.
- Attridge H. W. / Oden R. A., 1981, Philo of Byblos, *The Phoenician History*. Introduction, Critical Text, Translation, Notes (The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 9), Washington.
- Bauer D., 1996, *Das Buch Daniel* (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 22), Stuttgart.
- Böhlig A., 1983, „Herz“ in der Übersetzung des koptischen Neuen Testaments, in: M. Görg, Hg., *Fontes atque pontes. Eine Festgabe für Hellmut Brunner* (Ägypten und Altes Testament 5), Wiesbaden, 47–61.
- Botha P. J., 1999, The socio-cultural background of Ezekiel 19: *Old Testament Essays*. New Series 12/2, 249–265.
- Braun-Holzinger E. A., 1987–1990, Löwendrache, in: D. O. Edzard, Hg., *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* Bd. 7, Berlin, 97–99.
- Braunfels W., 1970, Gott, Gottvater, in: E. Kirschbaum, Hg., *Lexikon der christlichen Ikonographie* II, Freiburg i. Br., Sp. 165–170.
- Burnier-Genton J., 1993, *Le rêve subversif d'un sage. Daniel 7*, Genève.
- Burstein S. M., 1977, *The Babyloniaca of Berossus* (Sources and Monographs. Sources from the Ancient Near East 1.5), Malibu.
- Cassin E., 1987, Daniel dans la „fosse“ aux lions, in: E. Cassin, *Le semblable et le différent*, Paris, 131–166.
- Collins J. J., 1993, *Daniel* (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible),

Minneapolis.

Ders., 1996, Prayer of Nabonidus, in: *J. C. VanderKam*, ed., Qumrân Cave 4, XVII Parabiblical Texts, Part 3 (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan 22), Oxford, 83–94 and pl. VI.

Ders., ed., 2000, The Encyclopedia of Apocalypticism 1. The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity, New York/London.

Day J., 1980, The Daniel of Ugarit and Ezekiel and the Hero of the Book of Daniel: *Vetus Testamentum* 30, 174–184.

Ders., 1985, God's conflict with the dragon and the sea. Echoes of a Canaanite myth in the Old Testament, Cambridge, 2nd ed. 1988.

DDD² = *K. van der Toorn / B. Becking / P. W. van der Horst*, eds., Dictionary of Deities and Demons in the Bible, 2nd extensively revised Edition, Leiden 1999.

Delaporte L., 1910, Catalogue des cylindres orientaux et des cachets assyro-babyloniens, perses et syro-cappadociens de la Bibliothèque Nationale, Paris.

Delcor M., 1971, Le livre de Daniel, Paris.

Dierauer U., 1977, Tier und Mensch in der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik, Amsterdam.

Dietrich M. / Loretz O., 1997, Mythen und Epen in ugaritischer Sprache, in: *O. Kaiser* et al., Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Bd. III. Lieferung 6. Mythen und Epen IV, Gütersloh, 1191–1317.

Eggler J., 1998, A Study of the Motifs of the Sea, Lion, Wings, Horns, and the Enthroned in the Iconography of Palestine/Israel with Reference to the Vision of Dan 7:2–14 (Unpublizierte PhD Dissertation der Universität von Stellenbosch, Südafrika), Stellenbosch.

Ders., 2000, Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2–14. The Research History from the End of the 19th Century to the Present (*Orbis Biblicus et Orientalis* 177), Freiburg/Schweiz/Göttingen.

Eissfeldt O., 1932, Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer, Halle.

Emerton J. A., 1958, The Origin of the Son of Man Imagery: *Journal of Theological Studies* 9, 225–242.

Gardner A. E., 1999, The great sea of Dan. VII, 2: *Vetus Testamentum* 49, 412–415.

Ghirshman R., 1964, Iran. Protoiranier, Meder, Achämeniden (*Universum der Kunst*), München.

Green A., 1993–1997, Mischwesen. B. Archäologie, in: *D. O. Edzard*, Hg., Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie Bd. 8, Berlin, 246–264.

Gunkel H., 1895, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12, Göttingen.

HAL = *W. Baumgartner / J. J. Stamm / B. Hartmann*, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, I–V, Leiden 1967, 1974, 1983, 1990, 1995.

Hartenstein F., 1997, Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kultradition (*Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament* 75), Neukirchen.

Hartmann L. F. / Di Lella A., 1978, The Book of Daniel. A New Translation and Commentary on Chapters 1–9 (*The Anchor Bible* 23), Garden City, New York.

Hecker K., 1994, Das akkadische Gilgamesch-Epos, in: *O. Kaiser* et al., Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Bd. III, Lieferung 4. Mythen und Epen II, Gütersloh, 646–744.

Heimpel W. / Braun-Holzinger E., 1990, Löwe, in: *D. O. Edzard*, Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie VII, Berlin, 80–94.

Hengel M., 1973, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr. (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 10), 2. Aufl., Tübingen.

Henze M., 1999, The Madness of King Nebuchadnezzar. The Ancient Near Eastern Origins and Early History of Interpretation of Daniel 4 (*Supplements to the Journal for the Study of Judaism* 61), Leiden.

Ders., 1999a, The Ideology of Rule in the Narrative Frame of Daniel (Dan 1–6), in: *Society of Biblical Literature. Seminar Papers*, Atlanta, 527–539.

- Hitzig F., 1850, Das Buch Daniel erklärt (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament 10), Leipzig.
- Jacobsen Th., 1968, The Battle between Marduk and Tiamat: *Journal of the American Oriental Society* 88, 104–108.
- Janowski B., 1993, Auch die Tiere gehören zum Gottesbund, in: B. Janowski / U. Neumann-Gorsolke / U. Gießner, Hg., Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn, 1–19.
- Kaiser O., 1959, Die mythische Bedeutung des Meeres (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 78), Berlin, 2. Aufl. 1962.
- Keel O., 1977, Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4 (Stuttgarter Bibel-Studien 84/85), Stuttgart.
- Ders., 1992, Das Recht der Bilder gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder (*Orbis Biblicus et Orientalis* 122), Freiburg Schweiz/Göttingen.
- Ders., 1998, Die kultischen Massnahmen Antiochus' IV. in Jerusalem: Religionsverfolgung und/oder Reformversuch?, in: J. Kraßovec, ed., Interpretation of the Bible, Ljubljana/Sheffield, 217–240.
- Ders. / Küchler M. / Uehlinger Ch., 1984, Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land Bd. 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde, Zürich/Göttingen.
- Kloos C., 1986, Yhwh's Combat with the Sea. A Canaanite Tradition in the Religion of Ancient Israel, Leiden.
- Koch K., 1995, Die Reiche der Welt und der kommende Menschensohn. Studien zum Daniebuch (Gesammelte Aufsätze Band 2), Neukirchen-Vluyn.
- Ders., 2000, Die Winde des Himmels über dem Völkermeer (Dan 7,1f). Schöpfung oder Chaos?, in: H.-J. Barkenings / U. F. W. Bauer, Hg., „Unter dem Fussboden ein Tropfen Wahrheit“. Festschrift für Johann Michael Schmidt zum 65jährigen Geburtstag, Presseverband der Evangelischen Kirche im Rheinland e.V., 46–55.
- Ders. / Niewisch T. / Tubach J., 1980, Das Buch Daniel (Erträge der Forschung 144), Darmstadt.
- Koorevaar H. J., 1999, Beltschazzars Sprache: Der Wechsel von Hebräisch zu Aramäisch im Buch Daniel (Teil I): *Jahrbuch für Evangelikale Theologie* 13, 7–32.
- KTU = M. Dietrich / O. Loretz / J. Sanmartín, The cuneiform alphabetic texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and other places, 2nd, enlarged edition, Münster 1995.
- Kvanvig H. S., 1981, An Akkadian Vision as Background for Daniel 7: *Studia Theologica* 35, 85–89.
- Ders., 1988, Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man, Neukirchen.
- Lambert W. G., 1980, Babylonien und Israel, in: G. Krause / G. Müller, Hg., Theologische Realenzyklopädie 5, Berlin, 67–79.
- Ders., 1994, Enuma elisch, in: O. Kaiser et al., Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Bd. III, Lieferung 4. Mythen und Epen II, Gütersloh, 565–602.
- Lenglet A., 1972, La structure littéraire de Daniel 2–7: *Biblica* 53, 169–190.
- Maier J., 1995, Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer II (Uni-Taschenbücher 1863), Basel.
- Moers G., 1995, Die Reiseerzählung des Wenamun, in: O. Kaiser et al., Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Bd. III. Lieferung 5. Mythen und Epen III, Gütersloh, 912–921.
- Newberry P. E., 1893, Beni Hasan II (Archaeological Survey of Egypt 2), London.
- Norin St. I. L., 1977, Er spaltete das Meer. Die Auszugsüberlieferung in Psalmen und Kult des Alten Israel (Coniectanea Biblica. OT Series 9), Lund.
- de Pury A., 1993, Homme et animal Dieu les créa. L'ancien Testament et les animaux (Essais Bibliques 25), Genève.
- Redditt P. L., 1998, Daniel 11 and the Sociohistorical Setting of the Book of Daniel: *Catholic Biblical Quarterly* 60, 463–474.

- Schroer S., 1995, Die Göttin und der Geier: Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins 111, 60–80.
- Ders. / Staubli Th., 1998, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt.
- Smith G., 1876, The Chaldean Account of Genesis, London.
- von Soden W., 1936, Die Unterweltsvision eines assyrischen Kronprinzen: Zeitschrift für Assyriologie 9, 1–31.
- Sorabji R., 1993, Animal Minds and Human Morals. The Origins of Western Debate, London.
- Speelers L., 1917, Catalogue des intailles et empreintes orientales des Musées Royaux du Cinquantenaires, Bruxelles.
- Staub U., 1978, Das Tier mit den Hörnern. Ein Beitrag zu Dan 7,7f, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 25, 351–397. – Wieder abgedruckt in: O. Keel / U. Staub, Hellenismus und Judentum. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV. (Orbis Biblicus et Orientalis 178), Freiburg Schweiz/Göttingen 2000, 37–85.
- Süring M. L., 1980, The Horn Motif in the Hebrew Bible and Related Ancient Near Eastern Literature and Iconography (Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series 4), Berrien Springs.
- Van Buren E. D., 1939, The Fauna of Ancient Mesopotamia as Represented in Art (Analecta Orientalia 18), Roma.
- Van der Toorn K., 1998, In the Lions' Den: The Babylonian Background of a Biblical Motif: Catholic Biblical Quarterly 60, 626–640.
- Wakeman M. K., 1973, God's Battle with the Monster. A Study in Biblical Imagery, Leiden.
- Weber O., 1920, Altorientalische Siegelbilder, Leipzig.
- Wiggermann F. A. M., 1992, Mesopotamian Protective Spirits: The Ritual Texts (Cuneiform Monographs 1), Groningen.
- Wolff H. W., 1973, Anthropologie des Alten Testaments, München.
- Zimmermann F., 1912, Die ägyptische Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller und die ägyptischen Denkmäler (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums V 5/6), Paderborn.

Vom „oberen Asien“ zur „gesamten bewohnten Welt“

Die hellenistisch-römische Weltreiche-Theorie

von Josef Wiesehöfer

1.

Die Theorie einer Dreier-Sukzession Assyrien-Medien-Persien hat *Herodot* nicht erfunden, sondern wahrscheinlich aus der persischen Reichsideologie übernommen. Sie taucht gut ein halbes Jahrhundert später bei *Ktesias* wieder auf, der am Perserhof gelebt hatte und in seinen *Persika* die assyrische und die medische Epoche als Vorgeschichte der persischen schildert. Sie lässt sich wohl auch aus der bewussten Aufnahme assyrischer Motive in der Palastikonographie von Persepolis oder in achämenidischen Königsinschriften erschließen.¹

Auf diese prägnante Formel hat einer der Initiatoren der Tagung in Fribourg, *Klaus Koch*, die Entstehungsgeschichte der antiken Drei-Reiche-Theorie gebracht; er selbst und andere, unter denen *Dieter Metzler* und *Reinhard Kratz* besonders zu erwähnen sind, haben dabei den persischen Ursprung dieser Theorie durch eine Fülle von Indizien verifizieren können.² *Martin Noth* schließlich hat als Voraussetzung des Aufkommens des Sukzessionsgedankens treffend den Umstand angeführt, dass „innerhalb der möglichen Spanne eines einzigen Menschenlebens zweimal der Wechsel von einer Großherrschaft zur anderen erfolgte.“³

Das persische Vorbild, das die Herrschaft der Könige als eine gottgegebene über Territorien bzw. Völkerschaften begreift, tritt nun aber bei *Ktesias* in ganz anderer Weise hervor als bei *Herodot*, was seinen Grund sowohl in der unterschiedlichen thematischen Konzeption ihrer Werke, als auch in der *Herodot* eigenen Geschichtsphilosophie und Kulturtheorie besitzt. Orientiert sich nämlich der Knidier ganz eng am Drei-Reiche-Schema, rückt in seinen *Persika* der Aspekt der Weltherrschaft, genauer: der Herrschaft über „ganz Asien“, in den

¹ *K. Koch*, Europa, Rom und der Kaiser vor dem Hintergrund von zwei Jahrtausenden Rezeption des Buches Daniel (Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e.V., Hamburg, Jg. 15, H. 1), Göttingen 1997, 13.

² *D. Metzler*, Beobachtungen zum Geschichtsbild der frühen Achämeniden, in: *Klio* 57 (1975) 443–459; *R. G. Kratz*, Translatio Imperii: Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 63), Neukirchen-Vluyn 1991, bes. 197–212 (dort findet man auch die ältere Literatur).

³ *M. Noth*, Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik (1953), in: *Ders.*, Gesammelte Studien, München ³1966, 257f.

Vordergrund und erkennt diese vor den Persern bereits den Assyern zu,⁴ geht beim Halikarnassier das gesamte Erbe der Vorgängerreiche, zu denen neben dem Assyrier- und dem Mederreich auch die der Ägypter, Babylonier und Lyder zählen, im Reich der Perser auf, einem Reich, das als einziges die Herrschaft über ganz Asien (und nicht nur über das „obere“ Asien oder die Gebiete „diesseits des Halys“) erringen kann.⁵ Und während bei Herodot der historische Prozess der Begründung, Konsolidierung, Erosion und des Zusammenbruchs der asiatischen Großreiche im Mittelpunkt steht, ursächlich mit Schuld und Schicksal, Zwang und Verantwortung der herrschenden Protagonisten verknüpft ist und so – in griechischem Gewande und nach eigener Konzeption – die Ausnahmestellung des persischen Großkönigs deutlich werden lässt,⁶ sind im polemisch gestalteten Gegenentwurf des Ktesias so etwas wie eine Geschichtsphilosophie und Kulturtheorie ebensowenig zu erkennen wie eine kritische Auseinandersetzung mit den Spezifika, Voraussetzungen und Folgen herrscherlich-persischen Selbstverständnisses. Alles zerfließt stattdessen in unterhaltsamen Hofklatsch und dramatisch gestaltete Einzelepisoden, aus denen das genuin Persische nur schwer herauszufiltern ist.⁷

2.

Irgendwann – nach dem Ende der Achaimenidenherrschaft – muss aus dem Dreier- ein Viererschema geworden sein, und zwar in ähnlich positiver Ausprägung, ohne den Wunsch nach Überwindung der bestehenden Verhältnisse (wie im Danielbuch oder in den Sibyllinischen Weissagungen). Dafür spricht vor allem die in römischer Zeit zum Gemeingut werdende Fünferreihe universaler Herrschaften, die eine – als solche allerdings nirgends belegte – Viererreihe Assyrier-Meder-Perser-Makedonen voraussetzt. *Klaus Koch* hat in diesem Zusammenhang vier mögliche bzw. in der Forschung diskutierte Entstehungsbedingungen einer solchen positiven Viererkette vorgestellt;⁸ von ihnen sollte man, wie es der geschätzte Kollege getan hat,

⁴ FGrH 688 F 1.5 = Diod. 2,21,8; 28,8; 32,5f; 33,6; 34,6.

⁵ Hdt. 1,95.130 (Ἀσσυρίων ἀρχόντων τῆς ἄνω Ἀσίας ἐπ’ ἑτα εἴκοσι καὶ πεντακόσια, πρῶτοι ἀπ’ αὐτῶν Μῆδοι ἤρξαντο ἀπίστασθαι ... τότε δὲ ἐπὶ Ἀστυάγεος οἱ Πέρσαι τε καὶ ὁ Κύρος ἐπαναστάντες τοῖσι Μῆδοις ἤρχον τὸ ἀπὸ τούτου τῆς Ἀσίας). – „Als die Assyrier Herr waren über das obere Asien – fünfhundert und zwanzig Jahre –, fielen zuerst von ihnen ab die Meder. [...] Damals aber unter Astyages erhoben sich die Perser und Kyros gegen die Meder und herrschten von da an über Asien.“ (Übers. W. Marg).

⁶ Vgl. R. Bichler, Herodots Welt. Der Aufbau der Historie am Bild der fremden Länder und Völker, ihrer Zivilisation und ihrer Geschichte (Antike in der Moderne), Berlin 2000, 213ff.

⁷ P. Briant, Ctesias, in: Anchor Bible Dictionary 1 (1992) 1211f.

⁸ Koch, Europa (wie Anm. 1), 16ff.

zwei Theorien als wenig überzeugend ausscheiden: Die These, die genormte Dreier- und Viererfolge Assyrier-Meder-Perser-Makedonen sei eine originär griechische bzw. römische Angelegenheit gewesen,⁹ verkennt – wenn sie nicht in früheren Zeiten gar von klassizistischer Überheblichkeit bestimmt gewesen ist – die Unterschiede zwischen Herodot und Ktesias und kann auch die Rolle der Meder nicht recht erklären.

Wenig für sich hat auch die Ansicht, in orientalischen Oppositionskreisen sei bereits in hellenistischer Zeit ein negativ konnotiertes viertes Weltreich (das makedonisch-seleukidische) postuliert worden, das in Zukunft von einem fünften, wieder asiatischen Heilsreich überwunden werde.¹⁰ Grundlage dieser Theorie war die Ansicht, von den nichtjüdischen orientalischen Untertanen der Seleukiden – vor allem den persischen Kolonistengruppen in Westkleinasien – sei die seleukidische Herrschaft als verhasste Fremdherrschaft empfunden worden. Nun haben neuere Untersuchungen, etwa zur Rolle Babyloniens oder Westirans unter den frühen Seleukiden, belegen können, dass selbst diese Kernlande der seleukidischen Vorgängerreiche bis weit ins 2. Jh. v.Chr. hinein nicht nur nicht Zentren antiseleukidischen Widerstandes waren, sondern im Gegenteil geradezu als östliche Machtzentren der Seleukiden erscheinen. Eine Änderung der Verhältnisse lässt sich erst ab der Mitte des 2. Jh. feststellen, als – in der Folge der seleukidischen Niederlage gegen Rom und des Ausgreifens der Parther nach Westen – in der Persis, der Elymais und der Charakene für kurze Zeit unabhängige Regionalherrschaften entstanden, die allerdings bald darauf als *regna* ins Partherreich integriert wurden.¹¹ Auf eine orientalische antihellenistische politische Opposition in Kleinasien, im Zweistromland und in Westiran verweist nur wenig. Allein das negative Alexanderbild der ira-

⁹ Vgl. etwa A. Momigliano, *The Origins of Universal History*, in: *The Poet and the Historian*, ed. R. E. Friedman (Harvard Semitic Studies, 26), Chico 1983, 133–154 (dt. als „Die Ursprünge der Universalgeschichte“, in: *Ders.*, *Ausgewählte Schriften zur Geschichte und Geschichtsschreibung*, Bd. 1: *Die Alte Welt*, hg. v. W. Nippel, Stuttgart 1998, 111–140); D. Mendels, *The Five Empires: A Note on a Hellenistic Topos*, in: *American Journal of Philology* 102 (1981) 330–337.

¹⁰ Vgl. J. Swain, *The Theory of the Four Monarchies: Opposition History under the Roman Empire*, in: *Classical Philology* 35 (1940) 1–21; ähnlich S. K. Eddy, *The King Is Dead. Studies in Near Eastern Resistance to Hellenism*, Lincoln 1961, 20ff, 190f.

¹¹ Babylonien: K. Szelényi-Graziotto, *Der Kult in Babylon in seleukidischer Zeit – Tradition oder Wandel?*, in: *Hellenismus. Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politischer Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters*, hg. v. B. Funck, Tübingen 1996, 171–194; A. Kuhrt, *The Seleucid Kings and Babylonia: New Perspectives on the Seleucid Realm in the East*, in: *Aspects of Hellenistic Kingship*, ed. P. Bilde e.a. (*Studies in Hellenistic Civilization* 7), Aarhus 1996, 41–54; Westiran: J. Wiesehöfer, *Die „dunklen Jahrhunderte“ der Persis. Untersuchungen zu Geschichte und Kultur von Färs in frühhellenistischer Zeit (330–140 v. Chr.)* (Zetemata, 90), München 1994; *Ders.*, *Discordia et Defectio – Dynamis kai Pithanourgia. Die frühen Seleukiden und Iran*, in: *Hellenismus. Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politischer Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters*, hg. v. B. Funck, Tübingen 1996, 29–56.

nisch-zoroastrischen Tradition, das uns allerdings erst in Schriften aus spätsasanidisch-frühislamischer Zeit überliefert ist, mag eine Erinnerung an die – vor allem in Ostiran äußerst gewalttätige – Brechung des iranischen Widerstandes durch den Makedonen bewahrt haben; seine seleukidischen Nachfolger tauchen jedoch in dieser Tradition, neben die in sasanidischer Zeit auch bereits eine positive Alexanderüberlieferung tritt, gar nicht auf.¹²

Es verbleiben zwei Möglichkeiten der Erweiterung des Dreierschemas um das Makedonenglied: Zum einen mag es gerade die Traditionen anerkennende Politik der Seleukiden im Osten gewesen sein, die für diese Erweiterung verantwortlich war;¹³ zum anderen könnte sich bereits Alexander in die Nachfolge der Achaimeniden gestellt und so das neue Viererschema bewirkt haben.¹⁴ Was Alexander angeht, wird im Allgemeinen auf Arrian, an. 2,6,6f verwiesen, wo es im Zusammenhang mit der Schlacht von Issos heißt:

ἐρχῆν γὰρ ἡδὲ καὶ Πέρσας πρὸς Μακεδόνων ἀφαιρεθῆναι τῆς Ἀσίας τὴν ἀρχήν, καθάπερ οὖν Μῆδοι μὲν πρὸς Περσῶν ἀφηρεθῆσαν, πρὸς Μήδων δὲ ἔτι ἐμπροσθεν Ἀσσύριοι¹⁵

Ein solches *vaticinium ex eventu* kann erstens nicht zeitgenössisch, d.h. auf das Jahr 333 v. Chr. bezogen, sein, setzt es doch die Eroberung des ganzen Perserreiches voraus. Selbst wenn Alexander von Anfang an die Nachfolge der Achaimeniden angestrebt hat,¹⁶ spielte ein solches Ziel in der offiziellen Feldzugspropaganda keine Rolle, ja verbot sich den Griechen und Makedonen gegenüber geradezu. Der Blick zurück kann zweitens nicht in der Zeit Alexanders selbst geworfen worden sein, verstanden sich Philipp und Alexander doch nicht als Protagonisten einer Herrschaft von „Makedonen“, sondern als Herrscher ganz eigener Façon und Qualität.

Mit anderen Worten, das Zitat kann nur auf Arrian selbst zurückgehen, der im 2. Jh. n. Chr. lebte und damals bereits mit dem Fünferschema (unter Einschluss Roms) vertraut war, oder auf einen Gewährsmann, der nicht nur um die Eroberung des Perserreiches durch Alexander wusste, sondern auch um die Fortdauer makedonischer Herrschaft im Orient nach Alexanders Tod.

Mit der letztgenannten Möglichkeit ist man gleichfalls bei den Seleukiden – den Diadochen des Ostens – angelangt, die ja schon aus anderen Gründen als Verantwortliche für die Erweiterung des Dreierschemas ins Auge gefasst wor-

¹² Wiesehöfer, Zum Nachleben von Achaimeniden und Alexander in Iran, in: *Achaemenid History VIII: Continuity and Change*, ed. H. Sancisi-Weerdenburg e.a., Leiden 1994, 389–397, bes. 393ff.

¹³ Vgl. etwa Koch, Europa (wie Anm. 1), 17f.

¹⁴ Ebd., 16.

¹⁵ „So ist es denn wohl Bestimmung gewesen, daß damals den Persern durch die Makedonen die Herrschaft Asiens entrissen wurde, so wie sie durch Perser den Medern und durch die Meder noch früher wiederum den Assyern entrissen worden war.“ (Übers. G. Wirth)

¹⁶ Wiesehöfer, Jahrhunderte (wie Anm. 11), 23ff.

den waren. Man kann nun aber bei der Bestimmung der ursprünglichen „Heimat“ dieses Schemas noch einen Schritt weiter kommen: Innerhalb des Seleukidenreiches macht die Abfolge Assyrer-Meder-Perser-Makedonen allein in Iran oder Syrien/Kleinasien Sinn, nicht jedoch im südlichen Zweistromland und in Palästina, wo man, wie nicht zuletzt Daniel beweist, auf jeden Fall die Erwähnung Babyloniens hätte erwarten dürfen. Für Iran könnte sprechen, dass ja vor allem dort das Dreierschema in Gebrauch gewesen war, während man für Syrien bzw. Kleinasien eine Übertragung des die weit entfernten Gebiete Assyrien und Medien inkorporierenden Dreier- oder Viererschemas durch die Achaimeniden bzw. die Seleukiden voraussetzen müsste; andererseits verweist vieles auf eine Übertragung des seleukidischen Vier-Reiche-Schemas aus Syrien/Kleinasien nach Rom, wie noch zu zeigen sein wird.

An dieser Stelle ist es angeraten, gleichsam im Exkurs einen kurzen Blick auf die als mögliche babylonische Analogie zum aramäischen Daniel immer wieder zitierte „Dynastic Prophecy“ zu werfen, die wohl auch in (früh-)seleukidischer Zeit entstand.¹⁷ Obgleich der Text nur fragmentarisch erhalten ist (von 6 Kolumnen nur die Kolumnen I, II, V und VI), spricht nämlich viel dafür, ihn wie folgt zu rekonstruieren und zu deuten:¹⁸ Der Text beginnt auf der Vorderseite der Tafel mit der Begründung des Neubabylonischen Reiches und dem Ende der Assyrieherrschaft (Kol. I); Kol. II berichtet von den Regierungszeiten der letzten Neubabylonischen Könige Neriglissar und Nabonid und dessen Sturz durch den „König von Elam“, Kyros. Kol. V. erwähnt die beiden letzten Achaimenidenkönige Arses und Dareios III. Die dann folgende Zeit Alexanders wird negativ bewertet, die siegreiche Rückkehr des Dareios vorhergesagt. Auf Dareios folgen in Kol. VI noch zwei weitere Regentschaften (wohl die von Philipp III. und Alexander IV. einerseits, die besonders negative des Antigonos andererseits); am Ende wurde vermutlich auf die Wiederaufrichtung einer babylonischen Herrschaft durch den Babylonienfreund Seleukos Bezug genommen. Der Text wäre dann in einer Zeit und in Kreisen entstanden, in denen man der neuen Herrschaft des Seleukos in Babylonien mit Wohlwollen begegnet war. Mit einer solchen Lesung und Interpretation ist die Frage, ob wir es hier gleichfalls mit einem Viererschema (Assyrien-Babylonien-Persien-seleukidisches Babylonien) zu tun haben, bei dem Nabonid (aus der Dynastie

¹⁷ Edition: A. K. Grayson, *Babylonian Historical-Literary Texts* (Semitic Texts and Studies), Toronto 1975, 24–37; vgl. auch S. Sherwin-White, *Seleucid Babylonia: A Case Study for the Installation and Development of Greek Rule*, in: *Hellenism in the East. The Interaction of Greek and Non-Greek Civilizations from Syria to Central Asia after Alexander*, ed. A. Kuhrt / S. Sherwin-White, London 1987, 12–14 (engl. Übers.).

¹⁸ Ich folge hier den Ausführungen von S. Sherwin-White, *Babylonia*, 10ff; vgl. auch A. Kuhrt / S. Sherwin-White, *The Transition from Achaemenid to Seleucid Rule in Babylonia: Revolution or Evolution?*, in: *Achaemenid History VIII: Continuity and Change*, ed. H. Sancisi-Weerdenburg e.a., Leiden 1994, 311–327, bes. 324f.

von Harran), Alexander (als Vertreter der Hanäer und schlechter Herr von Babylonien) und Antigonos (als schlechter Nachfolger der Achaimeniden und negativer Vorgänger des Seleukos) gleichsam historische Brüche repräsentieren, noch nicht beantwortet. Neu zu untersuchen wäre auch das Verhältnis der „Dynastic Prophecy“ zu Daniel 1–7.

3.

Setzt man ein Sukzessionsschema von vier Reichen in seinem ursprünglichen positiven Duktus in seleukidischer Zeit als gegeben voraus, so bleibt die Frage, wann es in ein Fünferschema unter Einschluss Roms erweitert wurde. Ohne jeden Zweifel bestand die Reihenfolge Assyrier-Meder-Perser-Makedonen-Rom in spätrepublikanisch-augusteischer Zeit, in der wir es sowohl bei Dionysios von Halikarnass als auch bei Pompeius Trogus beobachten können.¹⁹ Für letzteren ist zuweilen ein Viererschema (mit Rom als letztem Glied) postuliert worden,²⁰ doch beweisen der Prolog zu Buch 1 sowie Iust. 1,3,6 (*[Arbactus] imperium ab Assyriis ad Medos transfert*; vgl. 42,3,6), dass neben Assyriern, Persern und Makedonen auch die Meder den Römern als Herrscher über ein Großreich vorangingen. Steht die Existenz des Fünferschemas damit für die ausgehende Republik außer Frage, so haben die meisten Gelehrten die Nutzung bzw. die Erweiterung des Viererschemas für bzw. um Rom bereits für das 2. Jh. v. Chr. postuliert.²¹ Sie verweisen dabei auf die bei Polybios 1,2,2ff genannten Mächte,²² besonders aber auf ein Zitat eines

¹⁹ Dionys.Hal. 1,2; Iust.1,1,1ff; 3,5f; 6,17–7,1; 41,1,1ff; 43,1,1f.

²⁰ Swain, Theory (wie Anm. 10), 16f; Koch, Europa (wie Anm. 1), 41.

²¹ So u.a. Swain, Theory (wie Anm. 10), 2ff; Kratz, Translatio (wie Anm. 2), 219f; Koch, Europa (wie Anm. 1), 39f.

²² Εἰσὶ δ' αἱ τῆς παραβολῆς ἄξιοι καὶ συγκρίσεως αὐταί. Πέρσαι κατὰ τινὰς καιροὺς μεγάλην ἀρχὴν κατεκτήσαντο καὶ δυναστείαν· ἀλλ' ὅσάκις ἐτόλμησαν ὑπερβῆναι τοὺς τῆς Ἀσίας ὅρους, οὐ μόνον ὑπὲρ τῆς ἀρχῆς ἀλλὰ καὶ περὶ σφῶν ἐκινδύνευσαν. Λακεδαιμόνιοι πολλοὺς ἀμφισβητήσαντες χρόνους ὑπὲρ τῆς τῶν Ἑλλήνων ἡγεμονίας, ἐπειδὴ ποτ' ἐκράτησαν, μόλις ἔτη δώδεκα κατεῖχον αὐτὴν ἀδήριτον. Μακεδόνες τῆς μὲν Εὐρώπης ἤρξαν ἀπὸ τῶν κατὰ τὸν Ἀδρίαν τόπων ἕως ἐπὶ Ἰστρον ποταμόν, [...] μετὰ δὲ ταῦτα προσέλαβον τὴν τῆς Ἀσίας ἀρχήν, καταλύσαντες τὴν τῶν Περσῶν δυναστείαν. [...] Ῥωμαῖοί γε μὴν οὐ τίνα μέρη, σχεδὸν δὲ πᾶσαν πεπονημένοι τὴν οἰκουμένην ὑπέκοον αὐτοῖς [...] – „Es sind folgende, die einen solchen Vergleich verdienen. Die Perser haben zu gewissen Zeiten eine große Herrschaft und Macht besessen; sooft sie aber die Grenzen Asiens zu überschreiten wagten, haben sie nicht allein ihre Herrschaft, sondern auch sich selbst in Gefahr gebracht. Die Spartaner haben lange Zeit nach der Hegemonie über die Griechen gestrebt, als sie sie aber errungen hatten, haben sie diese Stellung kaum zwölf Jahre unbestritten zu behaupten vermocht. Die Makedonen herrschten in Europa von den Küsten des Adriatischen Meeres bis zum Istros-Strom [...]. Dann gewannen sie die Herrschaft über ganz Asien hinzu, nachdem sie das persische Reich vernichtet hatten [...]. Die Römer jedoch haben sich nicht einzelne Teile, sondern beinahe die ganze Erde untertan gemacht [...].“ (Übers. H. Drexler).

von ihnen ins erste Drittel des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts datierten, ansonsten unbekannten Aemilius Sura bei Velleius Paterculus (1,6,6)²³ und auf die Synchronisation der Gründung Roms und des Falls Assyriens bei Ennius (Ann. fr. 501 Vahlen).²⁴ Jeder dieser Belege hat nun aber seine je spezifischen Tücken:

A. Polybios nimmt in seinen ἱστορίαι, die sich den Gründen für den Aufstieg Roms zur Weltmacht in nur 53 Jahren widmen, nur die großen antiken Herrschaftsbildungen in den Blick, die überhaupt einen Vergleich (σύγκρισις) mit dem mächtigen Rom verdienen. Dabei stellt er die Imperien (ἄρχαί) der Perser und Makedonen mit der ἡγεμονία der Lakedaimonier zusammen und charakterisiert alle auf eine je spezifische Weise, welche die Überlegenheit Roms deutlich macht: Vom Reich der Perser sagt er, dass es nur ein asiatisches gewesen sei, das immer dann in Schwierigkeiten geraten sei, wenn es seine Grenzen habe überschreiten wollen. Bezüglich der Herrschaft der Spartaner verweist er darauf, dass diese erst nach langen Kämpfen erreicht worden, auf Griechenland beschränkt gewesen sei und nur 12 Jahre Bestand gehabt habe. Darauf folgen bei Polybios die Makedonen, die zunächst nur einen kleinen Teil Europas kontrollierten, dann Asien von den Persern hinzugewannen, den gesamten Westen der Mittelmeerwelt allerdings nicht unter ihre Kontrolle zu bringen vermochten. Der Bezug auf den Westen macht deutlich, dass der Achaier das benachbarte Reich der Antigoniden als wahren Erben Alexanders des Großen betrachtete und nicht die anderen hellenistischen Monarchien; entsprechend hat für ihn auch der römische Sieg über Perseus bei Pydna 168 den Beginn der römischen Weltherrschaft bedeutet, die im folgenden als beinahe erdumspannend und unvergleichlich charakterisiert wird.²⁵ Polybios' Herrschaftsgeschichte unterscheidet sich aber nicht nur durch die, gemessen an vergangenen und zukünftigen Maßstäben, einzigartige römische Epoche von den früheren östlichen Vier-Reiche-Entwürfen, vielmehr verbieten es die bewusste Auswahl und Zusammenstellung der Mächte, die kaum etwas mit unserer kanonischen Reihung Assyrer-Meder-Perser-Makedonen zu tun hat und statt der Seleukiden die Antigoniden in den Blick nimmt, das Polybios-Zitat mit dem östlichen Viererschema in Verbindung zu bringen. Mit Pompeius Trogus, über den noch zu reden sein wird, verbindet Polybios, dessen diesbe-

²³ Zum Text s.u.

²⁴ *Septingenti sunt paulo plus aut minus anni Augusto augurio postquam inclita condita Roma est.* Zur Korrelation der Gründung Roms mit dem Fall Assyriens vgl. C. Trieber, Die Idee der vier Weltreiche, in: Hermes 27 (1892) 327.336; Swain, Theory (wie Anm. 10), 3; Kratz, Translatio (wie Anm. 2), 219.

²⁵ Vgl. J. M. Alonso-Núñez, Die Abfolge der Weltreiche bei Polybios und Dionysios von Halikarnassos, in: Historia 32 (1983) 411ff.

zügliche Vorlagen man nicht kennt,²⁶ allein die Bezeichnung Roms als Weltmacht.

In der bei Appian (Lib. 132) überlieferten Polybios-Paraphrase (38,22), in der Scipio anlässlich des Untergangs Karthagos und im Wissen um das Ende der vier Reiche der Assyrer, Meder, Perser und Makedonen über den möglichen Wechsel des Glücks auch für Rom nachdenkt,²⁷ ist zumindest die Reichefolge (wenn nicht gar das gesamte Zitat) nicht polybianisch.²⁸

B. Bezüglich Aemilius Sura, bei dem sich nun – anders als bei Polybios – tatsächlich das Viererschema Assyrer-Meder-Perser-Makedonen, erweitert um Rom, findet, sind Vorbehalte gegen eine Verortung im frühen 2. Jh. anzumelden. Um diese verständlich zu machen,²⁹ sei hier zunächst die Glosse bei Vel-leius Paterculus wörtlich zitiert:

*Aemilius Sura de annis populi Romani: Assyrii principes omnium gentium rerum potiti sunt, deinde Medi, postea Persae, deinde Macedones; exinde duobus regibus Philippo et Antiocho, qui a Macedonibus oriundi erant, haud multo post Carthaginem subactam deuictis summa imperii ad populum Romanum peruenit; inter hoc tempus et initium regis Nini Assyriorum, qui princeps rerum potitus, intersunt anni MDCCCXCV.*³⁰

Es ist zu Recht darauf verwiesen worden, dass die Zahl 1995 auf der Kenntnis der Chronologie des Eratosthenes und der *Persika* des Ktesias beruht.³¹ Andererseits hat man aus dem Umstand, dass Sura die Zerstörung Karthagos im Dritten Punischen Krieg ebensowenig erwähnt wie den römischen Krieg gegen den Antigoniden Perseus, schließen wollen, dass Sura zwischen 189 und

²⁶ Während etwa F. W. Walbank, Polybius and Rome's Eastern Policy, in: Journal of Roman Studies 53 (1963) 1–13 vermutet, Polybios sei auf seine Version der Abfolge der Weltreiche in Rom gestoßen, möchte Alonso-Núñez, Abfolge (wie Anm. 25), 418 auch Griechenland als Entstehungsort des Schemas nicht ausschließen.

²⁷ καὶ τοῦτ' ἔπαθε μὲν Ἰλιον, εὐτυχῆς ποτε πόλις, ἔπαθε δὲ ἡ Ἀσσυρίων καὶ Μήδων καὶ Περσῶν ἐπ' ἐκείνοις ἀρχὴ μεγίστη γενομένη καὶ ἡ μάλιστα ἐναγχοῦς ἐκλάμψασα ἡ Μακεδόνων [...] – „diese Erfahrung mußte Ilion machen, einst eine blühende Stadt, die Reiche der Assyrer, der Meder und der Perser, das auf jene folgte (?) und noch größer war, schließlich das der Makedonen, das noch jüngst so glanzvoll dastand.“ (Übers. H. Drexler).

²⁸ Vgl. A. E. Astin, Scipio Aemilianus, Oxford 1967, 282f; Walbank, A Historical Commentary on Polybius, vol. 3, Oxford 1979, 722–725; Mendels, Empires (wie Anm. 9), 333f.

²⁹ Bei den folgenden Thesen schließe ich mich in nahezu allen Punkten den Überlegungen und Argumenten P. Burdes (Untersuchungen zur antiken Universalgeschichtsschreibung, Phil. Diss. München 1974) an. Die Datierung des Sura ins 2. Jh. wird auch angezweifelt von Mendels, Empires (wie Anm. 9), 331ff.

³⁰ „Aemilius Sura führt in seinem Werk de annis populi Romani aus: ‚Die Assyrer haben als erste von allen Völkern die Macht in Besitz gehabt, dann die Meder, danach die Perser, dann die Makedonen. Als die zwei Könige Philipp und Antiochos, beide makedonischer Abstammung, bald nach der Unterwerfung Karthagos besiegt worden waren, ging die Weltherrschaft auf das römische Volk über. Zwischen dieser Zeit und dem Beginn der Herrschaft des Ninus, des Königs der Assyrer, der als erster die Macht innehatte, liegen 1995 Jahre.‘“

³¹ Swain, Theory (wie Anm. 10), 2.

171 gelebt bzw. geschrieben habe. Die Synchronisation des Endes der Assyrierherrschaft mit der Gründung Roms in den *Annales* des Ennius, dessen Tod auf 169 v. Chr. datiert wird, wird als zusätzliches Argument dafür angeführt, dass bereits in jener Zeit Rom als wahre Nachfolgerin der Assyrier am Ende einer Sukzession von Weltreichen angesehen worden sei.

Die von *Swain* und anderen vertretene These kann allerdings nicht überzeugen:

(1) Es wird vorausgesetzt, dass Sura, wenn er später gelebt hätte, ein anderes, in der antiken Geschichtsschreibung und bei uns geläufigeres Datum – z.B. den römischen Sieg 168 bei Pydna wie Polybios – als Beginn der römischen Weltherrschaft hätte wählen müssen.³² Nun konnte allerdings noch in der zweiten Hälfte des 1. Jh. v. Chr. Cornelius Nepos die Ansicht vertreten, Rom sei bereits mit dem Sieg über Antiochos III. 190 v. Chr. die führende Macht der Oikumene geworden (Nep. Hann. 8,3).³³

(2) Obgleich man nichts über Inhalt, Aufbau und Zielsetzung des suranischen Werkes weiß, steht doch fest, dass es sich bei ihm weder um einen „Abriss der Weltgeschichte“, noch um eine technische Abhandlung zum römischen Kalender gehandelt haben kann: Ersterer kommt wegen des Titels nicht in Frage und widerspräche auch Catulls Behauptung, Nepos (etwa 100–25 v. Chr.) habe als erster Römer römische und außerrömische Geschichte dargestellt (Catull, c. 1,5)³⁴; letzterer stehen der Plural *de annis* und der Umstand entgegen, dass die in Velleius Paterculus eingefügte Glosse auch nicht in ein Kalenderwerk passen würde. Mit hoher Wahrscheinlichkeit weist sie vielmehr auf einen chronologischen Abriss mit Anmerkungen zu jedem Jahr hin, vergleichbar etwa dem 47 v. Chr. erschienenen *liber annalis* des Atticus, der in nur einem Band sämtliche wichtigen Ereignisse und Daten der römischen Geschichte aufführte und sie durch ebensolche bei den *imperiosi populi* und durch die Taten der *reges illustres* ergänzte. Auch in diesem Fall hätte Sura nicht vor Nepos geschrieben, da dieser das Genus der Chronik als erster Römer von hellenistischen Autoren übernommen haben soll.³⁵ Angesichts einer solchen Gattungsbeschreibung und eines *Sura noster* als „Sekretär“ Ciceros im Jahre

³² So etwa schon *Swain*, *Theory* (wie Anm. 10), 2f; vgl. noch *Alonso-Núñez*, *Aemilius Sura*, in: *Latomus* 48 (1989) 111.

³³ „*Antiochus autem si tam in agendo bello consiliis eius [Hannibal] parere voluisset, quam in suscipiendo instituerat, propius Tiberi quam Thermopylis de summa imperii dimicasset.*“ – „Wäre aber Antiochos in der Kriegführung so Hannibals Ratschlägen gefolgt, wie er sich anfangs dies vornahm, er hätte wohl näher am Tiber als an den Thermopylen die Entscheidung über die Vorherrschaft herbeigeführt.“ Nep. Hann. 8,3.

³⁴ „*iam tum, cum ausus es unus Italorum / omne aevum tribus explicare cartis [...].*“ – „Dahmals, als du [Cornelius Nepos] als einz'ger Römer kühnlich / Weltgeschichte uns lehrtest in drei Büchern.“ Catull, c.1,5. (Übers. R. Helm).

³⁵ *Burde*, *Untersuchungen* (wie Anm. 29), 63f.

45 (fam. 5,11,2) hat man sogar die Vermutung geäußert, die *anni populi Romani* könnten, wie die *chronica* des Nepos und der *liber annalis* des Atticus, von einer Person aus der Umgebung des großen Redners verfasst worden sein.³⁶

(3) Gestützt wird die These, dass Sura in die Zeit der ausgehenden Republik gehört, auch durch den Umstand, dass das Cognomen Sura in republikanischer Zeit nur äußerst selten und erst ab 88/7 v. Chr. vorkommt, während es in der Kaiserzeit viel häufiger belegt ist.³⁷

(4) Auch der auffällige Gebrauch von *summa imperii* im Sinne von „Welt-Oberherrschaft“ verweist auf eben jene Zeit, bezeichnete dieser Terminus doch noch bei Cicero, Caesar und Livius den Oberbefehl über ein Heer oder einen Teil des Heeres, vor allem die täglich wechselnde höchste Befehlsgewalt der beiden Konsuln im Felde. Abgeleitet von dieser ursprünglichen militärischen Bedeutung wurde die Wendung dann auch zur Bezeichnung der Vor- und Oberherrschaft eines Einzelnen oder eines Volkes benutzt und weitete sich in der zweiten Hälfte des 1. Jh. v. Chr. zum ganz umfassenden Begriff der „Weltherrschaft“ aus, wie wir ihn bei Nepos oder eben auch Sura finden.³⁸ Der Sprachgebrauch *summa imperii ad populum Romanum pervenit* erweckt zudem den Eindruck, als sei die Abfolge der Weltreiche fast wie von selbst erfolgt. Wenn Polybios den Sura gekannt hätte, hätte er es sicher nicht unterlassen, gegen eine solche Ansicht zu polemisieren, wendet er sich doch ausdrücklich gegen solche Autoren, die behaupten, Rom habe die Weltherrschaft *αὐτομάτως* erlangt (1,63,9).³⁹

(5) Erinnert sei auch daran, dass sich im 3. Buch der Sibyllinischen Weissagungen (V. 158–161), das in diesem Teil entweder ins 2. Jh.⁴⁰ oder in das ausgehende 1. Jahrhundert v. Chr.⁴¹ gehört, das Achter- bzw. Zehnerschema (Kronos-)Ägypter-Perser-Meder-Aithiopen-Assyrer-Makedonen-Ägypter-Römer(-Messianisches Reich) findet,⁴² im 4. Buch, das um etwa 80 n. Chr. ent-

³⁶ Ebd., 159 Anm. 546.

³⁷ Ebd., 64.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd., 158 Anm. 530.

⁴⁰ So u.a. J. J. Collins, The Development of the Sibylline Tradition, in: ANRW II 20.1 (187) 30–436 u.ö. sowie H. Merkel, Apokalypsen (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, V), Gütersloh 1998, 1061.

⁴¹ So zuletzt J.-D. Gauger, Sibyllinische Weissagungen. Griechisch-deutsch. Auf der Grundlage der Ausgabe von A. Kurfeß neu übers. und hg. v. J.-D. Gauger, Düsseldorf/Zürich 1998, 447f.

⁴² αὐτὰρ ἔπειτα χρόνον περιτελλομένοιῳ / Αἰγύπτου βασιλείον ἐγείρατο, εἴτα τὸ Περωῶν / Μήδων Αἰθιοπίων τε καὶ Ἀσσυρίης Βαβυλωνος, / εἴτα Μακεδονίων, πάλιν Αἰγύπτου, τότε Ῥώμης. – „Aber dann, im Umschwung künftiger Zeiten, / ließ er erstehen Ägyptens Reich, hernach das der Perser, / Meder und Äthiopier, Babylons im Land der Assyrier, / der Makedonen sodann, und wiederum Ägyptens, dann Roms Reich.“ (Übers. J.-D. Gauger: 3 Sybill. 158–161).

stand⁴³, dagegen unsere gewohnte Abfolge Assyrer-Meder-Perser-Makedonen-Römer, wenn auch in anderer Deutung.

C. Die Synchronisation des Ennius, der nun tatsächlich ins frühe 2. Jh. gehört, beweist zwar römische Kenntnis um den spektakulären Fall des Assyrischen Reiches, nicht jedoch die Kanonizität des Viererschemas Assyrer-Meder-Perser-Makedonen um 170 v. Chr.

Zieht man ein vorläufiges Fazit aus den vorausgegangenen Überlegungen, so muss es lauten: Das östliche, seleukidische Viererschema fand nicht bereits im 2., sondern erst im 1. Jh. v. Chr. seinen Weg nach Rom. Dies bedeutet nun nicht, dass östliche Vorstellungen vom Beginn der römischen Vorherrschaft über den Orient oder gar von der römischen Weltherrschaft auch erst in dieser späten Zeit aufgekomen sein können. Wenn – nach Polybios – die Unterhändler Antiochos' III. nach dessen Niederlage bei Magnesia 190 im Lager des Gegners betonten, die Tyche habe den Römern die Herrschaft über die ganze bewohnte Erde verliehen (21,16,8), wenn die zahlreichen griechischen Gesandtschaften 189 in Rom Ähnliches zum Ausdruck bringen (21,18,1f; 23,4), dann macht dies nur zu deutlich das zeitgenössische, orientalische Wissen um die Zäsur, die Roms Erscheinen in Kleinasien bedeutete. Mit ihrem Eindringen in die östliche Welt Alexanders d. Gr. wurde den Römern nun zwar die Möglichkeit geboten, den Anspruch auf Weltherrschaft zu erheben; mit Fug und Recht konnten sie sich als Erben Alexanders jedoch erst dann bezeichnen, als sie die Herrschaft der Seleukiden endgültig beendet und jene über Asien errungen hatten. Eine solche Endgültigkeit und Unumkehrbarkeit des Ablösungsprozesses der Vorgänger in der Herrschaft hatten ja auch die früheren Sukzessionen des Vier-Reiche-Systems vorausgesetzt. Herren über Asien wurden die Römer, wie man weiß, durch Pompeius' Neuordnung des Ostens 63 v. Chr., und es ist für unseren Zusammenhang bezeichnend, dass der römische Feldherr als Leitgedanken seines Triumphzuges zwei Jahre später die Eroberung der Oikumene durch ihn als „neuen Alexander“ bestimmte und auf ihn u.a. durch ein spezielles Tropaion verwies.⁴⁴ Die *Magnus-Rufe* des Publi-

⁴³ Merkel, Apokalypsen (wie Anm. 40), 1064 und Gauger, Weissagungen (wie Anm. 41), 454 (jeweils mit älterer Literatur).

⁴⁴ Cass. Dio 37,21,2: τρόπαια δὲ ἄλλα τε πολλὰ καὶ καλῶς κεκοσμημένα καθ' ἕκαστον τῶν ἔργων καὶ τὸ βραχύτατον ἔπεμψε. καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἕν μέγα, πολυτελῶς τε κεκοσμημένον καὶ γραφὴν ἔχον ὅτι τῆς οἰκουμένης ἐστίν. – „(Und er feierte ihn für alle Kriege auf einmal,) wobei er viele andere schön ausgeschmückte Trophäen, die seine einzelnen Erfolge und selbst den kleinsten aufzeigen sollten, mitführen ließ und zum Beschluß eine ganz besonders großartige. Diese Trophäe war kostbar ausgestattet und trug die Inschrift: „Über die gesamte bewohnte Welt““ (Übers. O. Veh). – Vgl. die Interpretation des Triumphzuges bei Plut. Pomp. 45,5ff. Zum Tropaion und seiner Bedeutung vgl. den überaus erhellenden Beitrag von H. Bellen, Das Weltreich Alexanders des Großen als Tropaion im Triumphzug des Cn. Pompeius Magnus (61 v. Chr.), in: Zu

kums⁴⁵ bewiesen Pompeius, dass der Bezug auf Alexander und die Beanspruchung der Weltherrschaft für Rom von vielen Mitbürgern nicht als anmaßend empfunden wurden. Wenn unser kanonisches Sukzessionsschema, wie in diesem Beitrag postuliert, nun tatsächlich erst in der zweiten Hälfte des 1. Jh. v. Chr. in Rom nachweisbar ist, dann spricht viel dafür, dass Pompeius selbst bzw. sein enkomiaistischer Historiograph Theophanes von Mytilene, mit dem noch Cicero Kontakt pflegte,⁴⁶ möglicherweise aber auch Poseidonios⁴⁷, für die Erweiterung der Vier- zu einer Fünf-Reiche-Folge verantwortlich zu machen ist. Aemilius Sura hätte dann, im Wissen um die Unanfechtbarkeit der römischen Weltherrschaft, ihren Beginn in das frühe 2. Jh. zurückdatiert. Er trafe sich hier mit Pompeius Trogus, der um die Zeitenwende in seinen *Historiae Philippicae* den Sieg Roms 197 v. Chr. über Philipp V. als entscheidenden Wendepunkt makedonischer Geschichte, das Ende des Seleukidenreiches 64/63 als ihren östlichen Abschluss und die augusteische Unterwerfung spanischer Stämme 19 v. Chr. als Vollendung der römischen Weltmachtstellung ansah.

Nicht alle Römer, die ab der zweiten Hälfte des 1. Jh. v. Chr. mit der Sukzessionstheorie der fünf Reiche arbeiteten, verstanden jedoch unter dem vierten Reich das der Nachfolger Alexanders in Asien. So waren für Dionysios von Halikarnass, der die Namen der ersten drei Reiche von Herodot und Ktesias bezogen haben dürfte und dessen Ziel es war, die Gegensätze zwischen Griechen und Römern überwinden zu helfen, die Antigoniden die von Rom überwundenen Makedonen; ihr Reich wird bei ihm durch das einzigartige römische Weltreich abgelöst, das für Dionysios das letzte und zugleich größte aller bisherigen Reiche ist. In der Idee vom Imperium Romanum, das den ganzen Erdkreis umfasst, mit Polybios übereinstimmend, teilt der Grieche aus Karien allerdings nicht dessen Bedenken hinsichtlich der Stabilität des Römischen Reiches.⁴⁸

Anders als bei Dionysios stellt sich das Fünferschema bei Pompeius Trogus dar, der, aus Gallien stammend, spätestens unter Caesar nach Rom gelangt und dort in den Ritterstand aufgestiegen war.⁴⁹ Als Leitfaden seiner – nur in der

Alexander d. Gr. Festschrift G. Wirth z. 60. Geb. am 9.12.86, hg. v. W. Will / J. Heinrichs, Bd. 2, Amsterdam 1988, 865–878.

⁴⁵ Liv. per. 103: „Magnusque a tota contione consalutatus est“.

⁴⁶ FGrH 188 T 5a.b; 6–8a.

⁴⁷ Zum Problem der Existenz einer, wie auch immer gearteten Pompeius-„Monographie“ aus der Feder des Poseidonios vgl. J. Malitz, Die Historien des Poseidonios (Zetemata, 79), München 1983, 72f sowie I. G. Kidd, Posidonius, vol. 2: Commentary (Cambridge Classical Texts and Commentaries, 14), Cambridge 1988, 331f.

⁴⁸ Alonso-Núñez, Abfolge (wie Anm. 25), 411–426, bes. 413–417.

⁴⁹ Zur Geschichtskonzeption des Trogus ist maßgeblich: B.R. van Wickevoort Crommelin, Die Universalgeschichte des Pompeius Trogus (Beiträge zur Geschichtskultur, 7), Hagen 1993.

Epitome Iustins erhaltenen – *Historiae Philippicae* dient die Abfolge der *imperia*, d.h. Aufstieg und Niedergang der großen Herrschaften der den *orbis terrarum* dominierenden Völker. Den orientalischen Großreichen der Assyrier, Meder und Perser folgte, nach Trogus, die Herrschaft Alexanders, der dem *imperium Europae* (12,16,5) das *imperium Asiae* (11,14,6) hinzufügte und sich als erster zu Recht *rex terrarum omnium et mundi* (12,16,9) nennen lassen konnte. In den Besitz des *summum regnum*, das Alexander selbst mit der Sonne verglichen haben soll, war der Makedone, nach Trogus, durch den Sieg bei Gaugamela gelangt (11,12,5). Über die Gebiete des Westmittelmerraumes konnte er seine Macht zwar nicht mehr ausdehnen, doch huldigten immerhin Gesandtschaften von dort dem toten König 323 in Babylon (12,13,1). Alexanders Nachfolger stritten sich um *regnum et imperia* (13,1,8) und teilten – als rivalisierende Könige – das Gesamtreich unter sich auf (15,4,10). Allerdings wird bei Trogus die Vorstellung eines Fortbestandes des *imperium Macedonicum* vertreten – so erscheint etwa das Seleukidenreich nur als *regnum Syriae* (36,3,8) –, bis die Römer nach Kynoskephalai die Nachfolge der Makedonen des Westens antraten und ihr Reich – erfolgreich – nach Westen und – mit nur begrenztem Erfolg – auch nach Osten ausdehnten. Hier im Osten trafen sie auf das Reich der Parther, die selbst vom *imperium Macedonicum* abgefallen waren und so etwas wie die Nachfolge der Perser angetreten hatten. Erst durch den Vertrag des Augustus mit dem Partherkönig Phraates IV. 20 v. Chr. kam es gleichsam zur Aufteilung der Welt (*divisio orbis*) zwischen zwei Großmächten (41,1,1), die beide als Nachfolger des makedonischen Reiches gelten konnten. Die angebliche Gleichrangigkeit beider Reiche wird bei Trogus allerdings durch die Formulierung „die Parther, in deren Händen wie (*velut*) nach einer Teilung des Erdkreises jetzt die Herrschaft über den Osten liegt“ wieder abgeschwächt, an anderer Stelle wird Rom gar als *caput orbis* bezeichnet (43,1,2).⁵⁰

Wenn Dionysios nicht die Seleukiden, sondern die Antigoniden als die Makedonen des Viererschemas identifiziert, wenn Trogus das *imperium Macedonicum* auf das Teile Asiens und Europas umfassende Alexander-, und nicht auf das asiatische Seleukiden- bzw. das europäische Antigonidenreich allein bezieht, dann steht dies nur dann nicht in Widerspruch zu unserer These von der Verantwortlichkeit der frühen Seleukiden für die Erweiterung des standardisierten Dreierschemas, wenn Seleukos und seine Nachfolger sich nicht nur als Herrscher des Ostens, sondern als Erben Alexanders in Ost und West verstanden. Dass sie dies tatsächlich taten, beweisen die gut bezeugten Ansprüche Seleukos' I. und Antiochos' III. auch auf außerasiatische Territorien, so auf Thrakien und (im Falle des Seleukos) wohl auch Makedonien selbst.⁵¹

⁵⁰ Burde, Untersuchungen (wie Anm. 29)

⁵¹ Für Seleukos I. sind diese Ansprüche belegt durch eine babylonische Chronik, in der für das Jahr 281 als Ziel seines Feldzuges „Makedonien, sein Land“ angegeben ist (A. K. Grayson, Assy-

Die orientalische Viererreihe, um Rom unter Anerkennung der bestehenden Verhältnisse und der Sonderstellung des kaiserzeitlichen Imperium Romanum (im Sinne einer ewigen Dauer) erweitert, ja geradezu um dieses letzten Reiches willen angelegt, findet sich nach Dionysios und Trogus auch in den Historien des Tacitus (im Exkurs über Judaea: 5,8; geschrieben kurz nach 100 n. Chr.), bei Appian (praef. 9) und in der „Romrede“ des Aelius Aristides (26,91; beide im 2. Jh. n. Chr.) sowie bei Claudian (*de consulatu Stilichonis* 3,159–166) und Rutilius Namatianus (1,81–92) in der Spätantike.

4.

Am Ende des Beitrages sollen noch einige Bemerkungen zur pagan-römischen Idee der *translatio imperii* stehen, genauer: der des *imperium transferre*, die sich besonders prägnant bei Pompeius Trogus findet.⁵² Werner Goetz hat schon vor vielen Jahren deutlich machen können, dass die Vermittlung dieses Gedankens durch Hieronymus, der die Floskel *regna transferre* in von ihm übersetzte Texte des Alten Testaments (etwa Dan 2,21 und Sir 10,8) sowie in seine Weltgeschichte einfließen ließ, deutlich zu trennen ist von seiner ursprünglichen Nutzung.⁵³ Während hier Gott als Urheber, Versagen und Sünde bzw. *virtus* und Sittenreinheit als Grund der *translatio* erscheinen, fehlen dort die Idee einer höheren Legitimation, etwa im Sinne einer „teleologisch providentielle[n] Berufung Roms“,⁵⁴ und die Vorstellung „einer von den historischen ‚Realitäten‘ losgelösten Herrschaftsmacht“. ⁵⁵ Vielmehr darf man die, wenn man so will, trogische Theorie der *translatio imperii* wohl zunächst als Verbindung zwischen einem an der Lehre vom naturgesetzlichen Entstehen, Werden und Vergehen orientierten Verlaufsmodell der Entwicklung von Herrschaften und Staaten und dem Gedanken der Abfolge von Weltreichen beschreiben; Geschichte erscheint dabei als Prozess von Machtbildung und Machtverfall, der allerdings – positiv (durch *virtus*) wie negativ (durch *vitia*) – menschlicher Einflussnahme zugänglich ist. Damit ist der Verfall von Reichen – auch der des Imperium Romanum – zwar eine Gefahr, nicht jedoch

rian and Babylonian Chronicles (Texts from Cuneiform Sources, 5), New York 1975, Nr. 12, rev. 3; vgl. G. F. Del Monte, Testi della Babilonia Ellenistica, vol. 1, Roma 1997, 199). Antiochos III. beansprucht Thrakien und die Chersones als Erbe der Vorfahren (Pol. 18,51,3–6; Liv. 33,40,4f; App. Syr. 3,12).

⁵² Wickevoort Crommelin, Universalgeschichte (wie Anm. 49), 229ff.

⁵³ Werner Goetz, Translatio Imperii: Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Tübingen 1958, 17–36.

⁵⁴ O. Seel, Rez. Goetz, Translatio Imperii, in: Gnomon 32 (1960), 12.

⁵⁵ Wickevoort Crommelin, Universalgeschichte (wie Anm. 49), 234.

zwangsläufige Folge, besteht doch die Möglichkeit menschlicher Selbstbesinnung und Umkehr.⁵⁶ Der Widerspruch zwischen der Koexistenz zweier zeitgenössischer Weltreiche und der ein einziges Weltreich voraussetzenden *translatio-imperii*-Idee bei Trogus ist – mit *Wickevoort Crommelin* – wohl am ehesten dadurch auflösbar, dass man annimmt, dass bei dem augusteischen Geschichtsschreiber der Begriff *imperium* „mit den entsprechenden Zusätzen *terrarum* oder *orbis* zunächst nur für Welt-Herrschaft, aber nicht gleichzeitig auch für Welt-Reich“ steht.⁵⁷ Schon sein Nachfolger Strabon streicht dann jedoch „das römische Reich in seiner oikumenischen Ausdehnung als wahren Erben der Weltreichssukzession“⁵⁸ heraus.

5.

Als Fazit aus den Überlegungen zur Entwicklung des Drei- zum Vier- und Fünf-Reiche-Schema in ihrem ursprünglichen, positiven Duktus – und nur darum ging es in diesem Beitrag – ergibt sich: Nachdem die persischem Reichsverständnis entstammende Idee der sich ablösenden drei Reiche der Assyrier, Meder und Perser in (früh)seleukidischer Zeit, vermutlich in Iran oder Syrien/Kleinasien, organisch zu einer ebensolchen von vier Reichen erweitert worden war, übernahmen sie von dort, vermutlich im Zusammenhang der pompeianischen Neuordnung des Ostens, griechisch-römische Autoren, interpretierten das *imperium Macedonicum* in je spezifischer Weise und fügten als fünftes Glied das *imperium Romanum* hinzu. Während dabei die einen Rom als das letzte und größte aller bisherigen Reiche ansahen und einen möglichen Verfall bzw. Untergang nicht ins Auge fassten, war es für Pompeius Trogus – obgleich *caput orbis* – nicht die alleinige Weltmacht, war es prinzipiell, wenn auch nicht zwangsläufig, durch ein anderes Reich ablösbar. Zu „den fast durchgängig aus Daniel gewonnenen und infolgedessen nach wie vor im Viererrhythmus (mit anschließendem messianischem und/oder Gottesreich) gehaltenen Belegen aus der jüdisch-apokalyptischen, der rabbinischen und der das Schema in die Neuzeit übermittelnden christlichen Literatur“⁵⁹ bestehen allerdings, vielleicht mit Ausnahme des 4. Buches der Sibyllinischen Weissagen, bei allen unseren Gewährsleuten keinerlei Beziehungen.

⁵⁶ Ebd., passim.

⁵⁷ Ebd., 222.

⁵⁸ J. Engels, Augusteische Oikumenegeographie und Universalhistorie im Werk Strabons von Amaseia (Geographica Historica, 12), Stuttgart 1999, 258.

⁵⁹ Kratz, *Translatio* (wie Anm. 2), 221.

Nachtrag 2002: Intensive Diskussionen mit Fachkollegen im Rahmen eines Internationalen Colloquiums zum Mederreich (Padua, April 2001) und der Drucklegung eines Beitrags des Autors („The Medes and the Idea of the Succession of Empires in Antiquity“) im Tagungsband haben ihn zu der Überzeugung kommen lassen, dass das „3-Reiche-Schema“ nicht, wie in diesem Artikel vertreten, achaimenidischen, sondern vielmehr herodoteischen Ursprungs ist. Er wird diese seine geänderte Ansicht, die die Kernthesen des hier vorliegenden Beitrages nur am Rande berührt, in besagtem Tagungsband (Continuity of Empire: Assyria, Media, Persia, eds. G. Lanfranchi / R. Rollinger: im Druck) näher erläutern.

Zusammenfassung: Aus einem (wohl auf Herodot, nicht die Achaimeniden, zurückgehende; s. Nachtrag) Drei-Weltreiche-Schema (Assyrien-Medien-Persien) hat sich vermutlich, in ähnlich positiver Ausprägung, im Seleukidenreich eine Viererabfolge von Weltreichen mit Makedonien als letztem Glied entwickelt (nicht belegt, aber durch Dan 2 und das römische Fünfer-Schema vorausgesetzt). Nach 63 v. Chr. (Triumph des Pompeius) erscheint Rom unbestritten als fünftes Glied der Weltreichkette. Besonders prägnant, aber auch spezifisch, wird die Idee der Herrschaftsweitergabe (*imperium transferre*) von Pompeius Trogus vertreten. Zwischen dem paganen Vierer- bzw. Fünfer-Schema und den an Dan orientierten Belegen aus der jüdisch-apokalyptischen, rabbinischen und christlichen Literatur gibt es keine Verbindung.

Abstract: Out of a three-empire sequence (Assyria-Media-Persia), probably stemming from Herodotus and not the Achaemenids (cf. postscript), there presumably developed in the Seleucid kingdom a similarly positive four-empire sequence with Macedonia as the last member (though not documented, it is presupposed by Dan 2 and the Roman five-empire model). After 63 B.C. (Pompeius' victory), Rome became indisputably the fifth link of the chain. Particularly concise, but at the same time specific, the idea of power changing hands (*imperium transferre*) appears in the *Historiae Philippicae* of Pompeius Trogus. There is no connection between the pagan four- and five-empire sequences and those found in the Jewish-apocalyptic, the Rabbinic and the Christian literatures, referring to the Book of Daniel.

Literatur

- J. M. Alonso-Núñez, Die Abfolge der Weltreiche bei Polybios und Dionysios von Halikarnassos, in: *Historia* 32 (1983) 411–426.
 J. M. Alonso-Núñez, Aemilius Sura, In: *Latomus* 48 (1989) 110–119.
 A. E. Astin, Scipio Aemilianus, Oxford 1967.
 H. Bellen, Das Weltreich Alexanders des Großen als Tropaion im Triumphzug des Cn. Pompeius Magnus (61 v. Chr.), in: *Zu Alexander d.Gr., Festschrift G. Wirth z. 60. Geb. am 9.12.86*, hg. v. W. Will / J. Heinrichs, Bd. 2, Amsterdam 1988, 865–878.
 R. Bichler, Herodots Welt. Der Aufbau der Historie am Bild der fremden Länder und Völker, ihrer Zivilisation und ihrer Geschichte (Antike in der Moderne), Berlin 2000.
 P. Briant, Ctesias, in: *Anchor Bible Dictionary* 1 (1992) 1211–1212.
 P. Burde, Untersuchungen zur antiken Universalgeschichtsschreibung, Phil. Diss. München 1974.
 J. J. Collins, The Development of the Sibylline Tradition, in: *ANRW II* 20.1 (1987) 421–459.
 G. F. Del Monte, Testi della Babilonia Ellenistica, vol. 1, Roma 1997.
 S. K. Eddy, The King Is Dead. Studies in Near Eastern Resistance to Hellenism, Lincoln 1961.

- J. Engels*, Augusteische Oikumeneneographie und Universalhistorie im Werk Strabons von Amaseia (Geographica Historica, 12), Stuttgart 1999.
- J.-D. Gauger*, Sibyllinische Weissagungen. Griechisch-deutsch. Auf der Grundlage der Ausgabe von A. Kurfeß neu übers. und hg. v. *J.-D. Gauger*., Düsseldorf/Zürich 1998.
- W. Goetz*, Translatio Imperii: Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Tübingen 1958.
- A. K. Grayson*, Babylonian Historical-Literary Texts (Semitic Texts and Studies), Toronto 1975.
- A. K. Grayson*, Assyrian and Babylonian Chronicles (Texts from Cuneiform Sources, 5), New York 1975.
- I. G. Kidd*, Posidonius, vol. 2: Commentary (Cambridge Classical Texts and Commentaries, 14), Cambridge 1988.
- K. Koch*, Europa, Rom und der Kaiser vor dem Hintergrund von zwei Jahrtausenden Rezeption des Buches Daniel (Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e.V., Hamburg, Jg. 15, H. 1), Göttingen 1997.
- R. G. Kratz*, Translatio Imperii: Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 63), Neukirchen-Vluyn 1991.
- A. Kuhrt*, The Seleucid Kings and Babylonia: New Perspectives on the Seleucid Realm in the East, in: Aspects of Hellenistic Kingship, ed. *P. Bilde* e.a. (Studies in Hellenistic Civilization, 7), Aarhus 1996, 41–54.
- A. Kuhrt / S. Sherwin-White*, The Transition from Achaemenid to Seleucid Rule in Babylonia: Revolution or Evolution?, in: Achaemenid History VIII: Continuity and Change, ed. *H. Sancisi-Weerdenburg* e.a., Leiden 1994, 311–327.
- J. Malitz*, Die Historien des Poseidonios (Zetemata, 79), München 1983.
- D. Mendels*, The Five Empires: A Note on a Hellenistic Topos, in: American Journal of Philology 102, 1981, 330–337.
- H. Merkel*, Apokalypsen (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, V), Gütersloh 1998.
- D. Metzler*, Beobachtungen zum Geschichtsbild der frühen Achämeniden, in: Klio 57 (1975) 443–459.
- A. Momigliano*, The Origins of Universal History, in: The Poet and the Historian, ed. *R. E. Friedman* (Harvard Semitic Studies, 26), Chico 1983, 133–154 (dt. als „Die Ursprünge der Universalgeschichte, in: *Ders.*, Ausgewählte Schriften zur Geschichte und Geschichtsschreibung, Bd. 1: Die Alte Welt, hg. v. *W. Nippel*, Stuttgart 1998, 111–140).
- M. Noth*, Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik (1953), in: *Ders.*, Gesammelte Studien, München ³1966, 248–273.
- O. Seel*, Rez. Goetz, Translatio Imperii, in: Gnomon 32 (1960) 11ff.
- S. Sherwin-White*, Seleucid Babylonia: A Case Study for the Installation and Development of Greek Rule, in: Hellenism in the East. The Interaction of Greek and Non-Greek Civilizations from Syria to Central Asia after Alexander, ed. *A. Kuhrt / S. Sherwin-White*, London 1987, 1–31.
- J. Swain*, The Theory of the Four Monarchies: Opposition History under the Roman Empire, in: Classical Philology 35 (1940) 1–21.
- K. Szelényi-Graziotto*, Der Kult in Babylon in seleukidischer Zeit – Tradition oder Wandel?, in: Hellenismus. Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politischer Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters, hg. v. *B. Funck*, Tübingen 1996, 171–194.
- C. Trieber*, Die Idee der vier Weltreiche, in: Hermes 27 (1892) 321–344.
- F. W. Walbank*, Polybius and Rome's Eastern Policy, in: Journal of Roman Studies 53 (1963) 1–13.
- F. W. Walbank*, A Historical Commentary on Polybius, vol. 3, Oxford 1979.
- B. R. van Wickevoort Crommelin*, Die Universalgeschichte des Pompeius Trogus (Beiträge zur Geschichtskultur, 7), Hagen 1993.
- J. Wiesehöfer*, Die „dunklen Jahrhunderte“ der Persis. Untersuchungen zu Geschichte und Kultur von Färs in frühhellenistischer Zeit (330–140 v. Chr.) (Zetemata, 90), München 1994.
- J. Wiesehöfer*, Zum Nachleben von Achämeniden und Alexander in Iran, in: Achaemenid History

VIII: Continuity and Change, ed. H. Sancisi-Weerdenburg e.a., Leiden 1994, 389–397.

J. Wiesehöfer, *Discordia et Defectio – Dynamis kai Pithanourgia*. Die frühen Seleukiden und Iran, in: Hellenismus. Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politischer Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters, hg. v. B. Funck, Tübingen 1996, 29–56.

Die Danielrezeption in der Alten Kirche

von Gerbern S. Oegema

Im folgenden wollen wir die Danielrezeption in der Alten Kirche untersuchen, indem einerseits die Kirchenväter von Irenäus bis Aphrahat nach ihren Auslegungen des Danielbuches befragt werden und andererseits aufgelistet wird, welche Apokalypsen in der Spätantike und im frühen Mittelalter dem biblischen Daniel zugeschrieben worden sind.¹

1. Die Danielrezeption bei den Kirchenvätern

1.1. Irenäus von Lyon

Der erste frühkatholische Autor, den wir nach seiner Danielrezeption befragen wollen, ist Irenäus von Lyon (ca. 130/140 – ca. 200 n. Chr.). Er stammte aus Kleinasien, war ein Schüler Polykarpus und wohl auch Justins. Nachdem er zuerst Presbyter in Lugdunum (Lyon) geworden war, wurde er 177 n. Chr. dort zum Bischof bestellt. In seinem wichtigsten Werk, dem in den 80er Jahren des 2. Jahrhunderts auf Griechisch verfassten *Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* bekannter unter dem Titel *Adversus Haereses* (A.H.), treten seine antignostischen Auffassungen klar in Erscheinung. A.H. ist nur in einigen griechischen und syrischen Fragmenten und in einer vollständigen lateinischen sowie, was Buch IV und V betrifft, in einer armenischen Übersetzung erhalten.²

¹ Vgl. auch Gerbern S. Oegema, *Zwischen Hoffnung und Gericht. Untersuchungen zur Rezeption der Apokalyptik im frühen Christentum und Judentum*, Neukirchen-Vluyn 1999, 49ff und 113ff.

² Text: A. Rousseau / Louis Doutreleau, u.a. (Hgg.), *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV. Édition critique d'après les versions arménienne et latine 1–2* (SC 100), Paris 1965; *ibid.*, *Livre V. 1–2* (SC 152–153), Paris 1969. *Adversus Haereses* (v.a. A.H. IV und V) wird im Folgenden nach der Edition von SC 100 und 152–153 zitiert. Vgl. zur Einführung: Antonio Orbe, Irenaeus, in: Angelo Di Berardino, *Encyclopedia of the Early Church*, Cambridge 1992, 413–416; Hans Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche I–IV*, Berlin 1932–1944, hier zitiert nach dem Nachdruck: Berlin/New York 1975, II, 206ff; Brian E. Daley, *The Hope of the Early Church. Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991, 28ff; Robert Frick, *Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustin*, Giessen 1928, 58–67. Zu

Adversus Haereses V,25,1–30,4: *Der Antichrist*. Nach einer ausführlichen Auslegung der Paradiesgeschichte in A.H. V, 22–24 (Gen 2 mit Hilfe von Joh 8,44; der Versucher ist ein Lügner),³ schließt Irenäus in A.H. V, 24,1 den heilsgeschichtlichen Bogen, indem er sagt: „Wie er [scil. der Teufel] also im Anfang gelogen hat, so log er auch am Ende, indem er behauptete: ‚Dies alles ist mir übergeben, und ich gebe es, wem ich will‘“. (Lk 4,6).⁴

Dem stellt Irenäus entgegen, dass die Weltmacht und die Herrschaft der Könige nur in der Hand Gottes liegen können, wonach in A.H. V, 24,2–3 ein Exkurs über die weltliche Obrigkeit folgt: sie ist kein Werkzeug des Teufels, sondern von Gott eingesetzt „zur Eindämmung des Bösen“.⁵

Dann werden die Themen „Antichrist“ und „1000jähriges Reich“ behandelt. Wie am Anfang der Welt geweissagt (Gen 3,15) und in der Versuchungsgeschichte gezeigt (Mt 4,1–11), wird der große Widersacher am Ende der Zeiten von Christus überwunden und schließlich vernichtet werden. Dies ist nun das beherrschende Thema in A.H. V, 25,1–30,4. Das Thema des „Antichristen“, das er zuvor streift, behandelt Irenäus ausführlicher in A.H. V, 25ff.⁶ Dabei bilden die Kapitel Dan 2; 7–9; Mt 24; 2 Thess 2; Apk 13 und 17 den Ausgangspunkt.

Zwar ist der Begriff „Antichrist“ christlich, die Vorstellung eines widergöttlichen Herrschers ist jedoch älter und begegnet in der Hebräischen Bibel und in den jüdischen Apokalypsen der Zeit des Zweiten Tempels.⁷ Neben Dan 7–9,11; AssMos 8; ApkEsr (lat) 11–12 und ApkBar (syr) 39 sind dabei vor allem 1 Joh 2,18,22; 4,3; 2 Joh 7; 2 Thess 2,3–12; Joh 5,43; Apk 13; 17; Barn 4,1–5; AscJes 4; Sib VIII, 88f und 139–159 sowie Just. Dial. 31,2–32,4 und 110,2 zu erwähnen.

Aus den genannten Stellen ergibt sich bis zum 2. nachchristlichen Jahrhundert ein vielseitiges und sicherlich kein einheitliches Bild eines Widersachers,

dem für unsere Untersuchung wichtigen 5. Buch der A.H. vgl. *Winfried Overbeck*, *Menschwerdung. Eine Untersuchung zur literarischen und theologischen Einheit des fünften Buches ‚Adversus Haereses‘ des Irenäus von Lyon* (Diss. Univ. Münster 1991), Bern 1995.

³ Vgl. weiter *Overbeck*, *Menschwerdung* (wie Anm. 2), 356ff.

⁴ Übersetzung nach *Overbeck*, *Menschwerdung* (wie Anm. 2), 368.

⁵ Vgl. dazu u.a. Weish 6,1–11; Röm 13,1ff und bAZ 3b–4a.

⁶ Vgl. *Overbeck*, *Menschwerdung* (wie Anm. 2), 379ff.

⁷ Bibliographische Hinweise: *Wilhelm Bousset*, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse*, Göttingen 1895; *Gregory C. Jenks*, *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*, Berlin/New York 1991; *Stefan Heid*, *Chiliasmus und Antichrist-Mythos. Eine frühchristliche Kontroverse im Heiligen Land*, Bonn 1993. Vgl. auch: *G. Völker*, *Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters vom Antichrist. Eine mittelhochdeutsche Bearbeitung des Passauer Anonymus*, München 1970; *Overbeck*, *Menschwerdung* (wie Anm. 2), 384ff. Vgl. auch *Lambertus J. Lietaert-Peerbolte*, *The Antecedents of Antichrist. A Tradition-Historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological Opponents*, Leiden 1996.

der sowohl in den Apokalypsen politisch gedeutet werden konnte (Antiochus IV. Epiphanes in Dan 7–9 und 11, der letzte römische Kaiser in ApkEsr(lat) 11–12, Nero redivivus in Apk 13 und AscJes 4)⁸ als in der frühchristlichen Literatur mit den Begriffen „Sohn des Verderbens“, „Satan“ und „Antichrist“ wie auch „falscher Prophet“ und „Pseudo-Gesalbter“ bezeichnet wird.⁹

Irenäus steht somit in der Entwicklung einer sich immer mehr durchsetzenden und zusammenhängenden „Antichrist-Theologie“¹⁰ und berichtet über den genauen Vorgang des zu erwartenden Auftretens des Antichrists in A.H. V,25,1 wie folgt:

Jener [scil. der Antichrist] nämlich wird, nachdem er alle Macht des Teufels empfangen hat, kommen, nicht wie ein gerechter König, noch wie durch (seine) Unterwerfung unter Gott als rechtmäßig (ausgewiesen), sondern als ein Gottloser, Ungerechter und Gesetzloser, wie ein Apostat, ein Feind und Menschenmörder, wie ein Dieb. Dabei wird er allen teuflischen Abfall¹¹ in sich *rekapitulieren*.¹² Er wird die Götzenbilder umwerfen, um glauben zu machen (suadere), daß er Gott sei; er wird sich (selbst) aber als einziges Götzenbild erheben, der den mannigfachen Irrtum der übrigen Götzen in sich vereint, damit diejenigen, die (bis dahin) durch vielerlei Greuel(bilder) den Teufel anbeteten, ihm (dann) durch dieses eine Götzenbild dienen.¹³

Es folgen die Schriftbelege 2 Thess 2,3–4; Mt 24,15–17.21; Dan 7,(7–)8.20–22.23–25 und 2 Thess 2,8–12; Joh 5,43/Lk 18,1ff; Dan 8,11–12.23–25 und 9,27, die wohl deswegen von Irenäus gewählt wurden, weil alle Verse über die Selbstvergötzung eines „Antichrists“ sprechen.

Der Ort dieser Selbstvergötzung ist Jerusalem: „Er wird seine Herrschaft dorthin verlegen und im Tempel sitzen und diejenigen verführen, die ihn anbeten, als ob er der Christus sei“ (A.H. V, 25,2.4; vgl. 2 Thess 2,3–4). Das „Gräuelbild der Verwüstung“ in Dan 9,27 (vgl. auch Dan 11,31; Mt 24,15; 2 Thess 2,5 und Barn 4,5) wird dabei personal aufgefasst und mit der Auslegung von Dan 7 in A.H. V, 25,3 verbunden:

Daniel aber spricht hinsichtlich des Endes des letzten Reiches, d.h. hinsichtlich der zehn Könige, unter die das Reich derer geteilt wird, *über die der Sohn des Verderbens kommen wird*,

⁸ Vgl. dazu weiter Jenks, Origins (wie Anm. 7), 175ff; 199ff und 274ff.

⁹ Von einem „Antichrist-Mythos“ in der hellenistisch-römischen Zeit, wie von Jenks, Origins (wie Anm. 7) postuliert wird, kann ebensowenig die Rede sein wie von einer „messianischen Idee im Judentum“; vgl. zu letzteren Gerbern S. Oegema, Der Gesalbte und sein Volk. Untersuchungen zum Konzeptualisierungsprozeß der messianischen Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Koziba, Göttingen 1994, 305: Es sind nur die historischen Realisierungen einer solchen Idee (wie auch eines Mythos) greifbar.

¹⁰ Zur Weiterentwicklung der Antichrist-Legende in den altkirchlichen Apokalypsen vgl. die oben genannte Literatur.

¹¹ Apostasia.

¹² Kursivierung vom Autor.

¹³ Text: SC 153, 308–310. Übersetzung nach Overbeck, Menschwerdung (wie Anm. 2), 392.

davon, daß dem Tier zehn Hörner und ein anderes, kleines Horn in ihrer Mitte wachsen und vor ihm drei der vorigen Hörner ausgerissen werden.¹⁴

Dabei (vgl. A.H. V,26,1–2; 30,2) wird nicht nur ein zeitlicher Unterschied zwischen dem letzten (= römischen) Reich und dem Antichrist gemacht, wohl zum ersten Male in der Geschichte der christlichen Auslegung von Daniel 7,¹⁵ sondern auch der Antichrist mit dem elften, kleinen Horn identifiziert (noch nicht in Barn 4,5).

In A.H. V,26,1–2 folgt ein zweiter Durchgang durch die Schriftbelege, diesmal sind es Apk 17,12–14; Mt 12,25 und Dan 2,33–34.41–42.42–43.44–45, wobei aufgrund von Dan 7,7f.24f, wo von zehn Königen die Rede ist, der Antichrist nach Apk 17,11, wo von sieben Königen die Rede ist, den achten König darstellt; des weiteren kommt der Antichrist erst nach dem vierten (= römischen) Reich, gehört aber nicht zu ihm.

1.2. Hippolyt von Rom

Hippolyt von Rom (1. Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr.?; über sein Leben ist wenig bekannt) nach Euseb Bischof, möglicherweise in Palästina oder Umgebung, war „a churchman who disdained profane science in order to cultivate the Scriptures. His works are essentially commentaries on sacred texts and nearly always on the OT, interpreted by a typological exegesis, which he applies to Christ and the church“.¹⁶

Sein auf griechisch erhaltener Daniel-Kommentar (Εἰς τὸν Δανιήλ)¹⁷ – einer der ersten christlichen Bibelkommentare überhaupt – ist für unsere Untersuchung von großer Bedeutung.¹⁸

Der ebenfalls relevante, ältere Traktat *De Christo et Antichristo*¹⁹ ist ein Florilegium apokalyptischer Stellen aus der hebräischen Bibel und aus dem

¹⁴ Text: SC 153, 314. Übersetzung nach Overbeck, Menschwerdung (wie Anm. 2), 400.

¹⁵ Reinhard Bodenmann, Naissance d'une Exégèse. Daniel dans l'Église ancienne des trois premiers siècles (BGBE 28), Tübingen 1986, 263, zitiert in Overbeck, Menschwerdung (wie Anm. 2), 400.

¹⁶ So Pierre Nautin, Hippolytus, in: Di Berardino, Encyclopedia (wie Anm. 2), 383–385 (Zitat auf S. 384); vgl. auch Heinz Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.), 2. Aufl., Frankfurt/M/Bern 1990, 1, 227f und Lietzmann, Geschichte (wie Anm. 2), II, 251.

¹⁷ Zur Unterscheidung zwischen den von Hippolyt verfassten Werken und den ihm zugeschriebenen Werken vgl. Nautin, Hippolytus (wie Anm. 16), 383–384.

¹⁸ Text und Übersetzung: Gottlieb N. Bonwetsch (Hg.), Hippolyt's Kommentar zum Buche Daniel und die Fragmente des Kommentars zum Hohenliede (GCS 1,1), Leipzig 1897; Hans Achelis (Hg.), Hippolyt's kleinere exegetische und homiletische Schriften (GCS 1,2), Leipzig 1897. Vgl. auch Daley, Hope (wie Anm. 2), 38–41; Frick, Geschichte (wie Anm. 2), 121–122 und Gottlieb N. Bonwetsch, Zur handschriftlichen Überlieferung des Daniel-Kommentars Hippolyts, in: NGWG 3 (1918), 313–317.

Neuen Testament. Hippolyt erwartet den Antichristen (Kap. 6; 49), der Jerusalem wieder aufbauen wird (Kap. 6), aber dabei der Macht Roms, des „neuen Babylon“, untergeordnet ist (Kap. 30–36). Der Antichrist wird die Menschen verführen (Kap. 54–58) und die Kirche verfolgen (Kap. 59–63). Am Ende der Zeiten werden Johannes und Elia (Kap. 64; vgl. auch Kap. 44ff) und danach Christus selber (Kap. 64) kommen. Christus wird ein Gericht halten, wonach die Gerechten das Paradies erben, die Bösen aber in der Hölle bestraft werden (Kap. 65).²⁰

In Hippolyts *Kommentar zu Daniel* ist vor allem Buch IV von Bedeutung. Buch IV (Περὶ ὁρίσεως τοῦ προφήτου Δανιήλ) bietet eine Auslegung von Daniels Gesicht über die vier Tiere (Dan 7) und bezieht es auf 1) das Weltreich der Meder, Assyrer und Babylonier, 2) das Weltreich der Perser, 3) das Weltreich der Makedonier, Hellenen oder Griechen (IV,3–4), und 4) „das jetzt die Vorherrschaft habende“ Weltreich der Römer (IV,5): „Aber das jetzt herrschende Tier ist keine Nation, sondern von allen Sprachen und von allen Geschlechtern der Menschen sammelt es sich und bereitet zu einer Schar des Kriegs, alle zwar Römer genannt werdend, nicht seiend aber von einem Land“ (IV,8).²¹

Am Ende dieser vier Weltreiche wird gemäß Dan 7,17–18 das himmlische Reich anbrechen (IV,10):

[...] mit Kräften und Heeren der Engel, im Fleische Gott und Mensch, Sohn Gottes und des Menschen, vom Himmel als Richter der Welt kommend. Welcher wandelt alle Reiche in dieser Welt [und] drischt und worfelt und zerstreut sie wie Staub ‚von der sommerlichen Tenne‘ und wird geben das Reich den ‚Heiligen des Höchsten‘ (Dan 7,27), den ‚Weizen sammelnd in seinen Speicher, die Spreu aber verbrennend mit unauslöschlichem Feuer‘ (Lk 3,17), welches jetzt von den Gottlosen und Frevlern verachtet wird und durch die Ungläubigen gelästert wird, welche die Schrift nicht verstehen, noch wem übergeben ward die Gewalt des Gerichts. Denn wenn er auch jetzt ‚säumt‘ (2 Petr 3,9), vor der Zeit nicht wollend das Gericht der Welt bereiten, seines Vaters Willen vollbringend, aber der Kommende wird kommen mit seinen Wunden und ‚wird vergelten einem jeden nach seinen Thaten‘ (Mt 16,27).²²

Christus ist der Erstgeborene, der Sohn Gottes, dem alles im Himmel und auf der Erde unterworfen ist, der Erstgeborene „vor den Engeln“ und der Erstgeborene „aus den Toten“ (IV,11).²³

Die Frage, „zu welcher Zeit aber soll der Betrüger²⁴ erscheinen, und an welchem Tag wird kommen die Parusie (ἐπιφάνεια) des Herrn?“ (IV,16), beant-

¹⁹ *Achelis*, Schriften (wie Anm. 18), GCS 1,2, 1–47.

²⁰ Vgl. zur Einführung Daley, Hope (wie Anm. 2), 38–39 und weiter: David G. Dunbar, *The Eschatology of Hippolytus of Rome*, Univ. Diss. New Jersey 1979; *Ders.*, *The Delay of the Parousia in Hippolytus*, in: Vig Chr 37 (1983), 313–327.

²¹ Text und Übersetzung nach Bonwetsch, Hippolytus (wie Anm. 18), GCS 1,1, 205.

²² Text und Übersetzung nach Bonwetsch, Hippolytus (wie Anm. 18), GCS 1,1, 210–211.

²³ Zur Präexistenz des Messias im Judentum vgl. ApkEsr(lat) 7,26–30; 12,32; 13,26; Hen(äth) 46,1–2; 48,3; 62,7; ApkBar(syr) 30,1 und bPes 54a.

wortet Hippolyt aufgrund einer sehr eigentümlichen Berechnung. Dies wird sicherlich nicht bald stattfinden, wie er polemisch denjenigen vorwirft, die das Ende aufgrund „nicht sorgfältigen Lesens der heiligen Schriften“ herbeirufen wollen, wie Montanus und die syrischen Kirchenvorsteher (IV,18–19). Denn erst muss der „Abtrünnige“, „der Mensch der Gesetzlosigkeit“, „der Sohn des Verderbens“ offenbar werden, sich über Gott erheben und sich in den Tempel Gottes setzen (IV,21).

Die Weltenzeit beträgt 6000 Jahre, und da Christus 5500 Jahre nach der Schöpfung geboren wurde, wird das Ende 500 Jahre danach zu erwarten sein (IV,23). Die Berechnung der Weltenzeit findet (wie auch in früheren Schriften üblich) aufgrund der Verse Gen 2,3; Ps 90,4 (= LXX Ps 89,4) und 2 Petr 3,8 statt.

Dass Christus im Jahre 5500 nach der Schöpfung, im 42. Jahr der Regierung des Kaisers Augustus (8 Tage vor dem 1. Januar) geboren wurde, basiert für Hippolyt auf einer Auslegung von Apk 17,10: „Fünf sind gefallen. Einer ist, nämlich der Sechste, der andere ist noch nicht gekommen“; den andern aber nennend, zeigt er den Siebten an, an welchem das Ende sein wird“ (IV,23). Da dies an sich nicht einleuchtet, verbindet Hippolyt den Vers mit der Auslegung von Ex 25,10–11 (IV,24):

[...] ‚Mache seine Länge [= des Kastens bzw. der Stiftshütte] zwei Ellen und eine halbe und seine Breite eine Elle und eine halbe‘. Dies aber zusammengerechnet wird fünf Ellen und eine halbe, damit gezeigt werden fünftausend und fünfhundert Jahre, in welchen der Erlöser gekommen [ist].²⁵

Wenn auch hier die Berechnung nicht ganz stimmt (insgesamt gibt es in Ex 25,10–11 nur vier ($2 \frac{1}{2} + 1 \frac{1}{2}$) und nicht $5 \frac{1}{2}$ Ellen), stellt dies Hippolyts Endzeitberechnung dar, in der er die „Stiftshütte“ typologisch als „Gleichnisse und Bilder der geistlichen Geheimnisse“ (τύποι καὶ εἰκόνες τῶν πνευματικῶν μυστηρίων) für das Kommen Christi versteht. Als letzten Beweistext führt er Joh 19,14 an: „Es war aber die sechste Stunde“, damit er die Hälfte des Tages zeige, ein Tag aber des Herrn sind ‚tausend Jahre‘; von diesen die Hälfte ist fünfhundert. Ebenso wird die Herrschaft der Römer, unter denen der Antichrist erscheinen wird, 500 Jahre dauern (IV,24).“

Dann wird in IV,35 Dan 9,25–27 auf das zweite Kommen Christi und die Zeit, in der es die Auferstehung der Toten geben wird, gedeutet:

Nachdem die zweiundsechzig Wochen vorübergegangen sind, und Christus gekommen ist, und das Evangelium an allen Orten verkündigt worden ist und die Zeiten (Jahre) vorübergegangen sind, [und] bleibt eine Woche, die letzte, in welcher kommt Elias und

²⁴ Der Antichrist ist laut „De Christo et Antichristo“ 25 ein Jude aus dem Stamm Dan; so auch in Irenäus’ A.H. V, 30,2; vgl. auch Schreckenberg, *Adversus-Judaeos-Texte* (wie Anm. 16), I, 227f.

²⁵ Text und Übersetzung nach Bonwetsch, Hippolytus (wie Anm. 18), GCS 1,1, 244–247.

Henoch, und in ihrer Mitte erscheint der ‚Greuel der Verwüstung‘ des Antichristen, Verderben der Welt verkündigend. Nachdem er gekommen, ‚wird hinweggethan das Opfer und Trankopfer‘ (Dan 9,27), welche jetzt dargebracht werden an allen Orten und Nationen Gotte.²⁶

In IV,49f beschreibt Hippolyt den Antichristen, über den „alle Schriften, sowohl die Propheten“ [...] sprechen, „als auch der Herr gab Zeugnis, und die Apostel lehrten dies von ihm, [und] seinen Namen machte durch eine Zahl heimlich kund Johannes in der Offenbarung.“²⁷

Welcher, über jeden König und Gott sich erhoben habend, erbaut nun die Stadt Jerusalem und richtet auf den dort seienden Tempel, jenes ganze Land aber und seine Grenzen übergibt er den Juden, und das Volk aus der Knechtschaft und aus den Nationen herbeigerufen habend, macht er sich ihnen zum König, [und] es beten diesen an wie Gott die Ungehorsamen, und diesem beugen sie die Kniee, wählend er sei Christus.²⁸

Den Text Dan 9,26–27, der in früheren Zeiten auf Antiochus IV. Epiphanes bezogen wurde, bezieht Hippolyt auf den kommenden Antichristen und macht ihn – in Verbindung mit der synoptischen Apokalypse und der Johannesapokalypse – zur Grundlage seiner ausführlichen und detaillierten Schilderung der Endzeit (vgl. v.a. IV,51ff), die enden wird, wenn

der Sohn Gottes, welcher empfangen hat ‚alle Gewalt des Irdischen und des Himmlischen‘ (Mt 28,18), verwirren [wird] die ganze Welt und die in ihr seienden Elemente ‚zur Rache der‘ (Lk 18,7) Heiligen mit der Gewalt der Engel und der Herrlichkeit des Vaters gekommen, ‚wenn er kommt, verherrlicht zu werden in allen seinen Heiligen und sich wunderbar zu erweisen in allen‘ (2 Thess 1,10), die ihn anrufen, ‚zu vergelten denen, die uns bedrängten, Drangsal, uns aber den Bedrängten Ruhe‘ (2 Thess 1,6) (IV,53).

Danach wird es einen Endzeitkampf zwischen dem „Gräuel“, d. i. dem Antichristen, und Christus geben (IV,54ff), aber wie Jesaja (Jes 26,10) und Paulus (2 Thess 2,8) vorhergesagt haben, wird Christus den Gottlosen mit dem „Hauch seines Mundes“ umbringen. Dann wird auch die Auferstehung stattfinden und die Gerechten werden „leuchten wie die Sonne scheint in ihrer Herrlichkeit“ (Mt 13,43).

Zusammenfassend ergibt sich bei Hippolyt die Erwartung des Auftretens des Antichristen, der Jerusalem wieder aufbauen wird, des Auftretens Elias und Henochs²⁹ und des Auftretens Christi, der den Antichrist fesseln wird, wonach die Auferstehung und das Gericht folgen werden. Hippolyt gründet seine Auslegung hauptsächlich auf Gen 1 (die sechs Schöpfungstage) und Apk 20 (die Fesselung des Satans und das 1000jährige Reich), die er mit Hilfe von Ps 90,4 und 2 Petr 3,8 zu einem umfassenden Geschichtsverständnis zusammen-

²⁶ Text und Übersetzung nach *Bonwetsch*, Hippolytus (wie Anm. 18), GCS 1,1, 278–281.

²⁷ Die hier von Hippolyt paraphrasierten und zitierten Stellen sind: Dan 11,36.38.39.45; Apk 13,17.18; Mt 24,15; 2 Thess 2,3.9.

²⁸ Text und Übersetzung nach *Bonwetsch*, Hippolytus (wie Anm. 18), GCS 1,1, 312–315.

²⁹ Zum Auftreten des Elia und des Henoch vgl. Comm. in Dan. IV,35ff.

schmiedet. Dies führt ebenfalls zu der eigensinnigen Auffassung, dass das sechste Millenium erst zur Hälfte vorbei ist (Hippolyt befindet sich „im Jahre 5500“ der Zeitrechnung), mag aber ein Ausdruck davon sein, dass die erwartete Parusie in große zeitliche Ferne gerückt werden soll, um die Gegenwart um so aktueller erscheinen zu lassen. Diese an sich antimontanistische Position führt dennoch dazu, dass für Hippolyt die Ethik genauso wichtig erscheint wie die Erwartung, das Endzeitgericht stehe kurz bevor.³⁰

1.3. Origenes

Origenes (ca. 185 – 253/4 n. Chr.), geboren in Alexandrien, wirksam in Caesarea,³¹ gehört zu den „bedeutendsten griechischen Kirchenschriftstellern“³² und ist zugleich „without doubt the most controversial figure in the development of early Christian eschatology“.³³ Er war ein Schüler des Neoplatonikers Ammonius Sakkas und möglicherweise des Klemens von Alexandrien,³⁴ kannte sich in der hebräischen Sprache sowie mit jüdischen Auslegungsmethoden sehr gut aus und ist der Verfasser der sogenannten Hexapla, der Bibelausgabe auf Hebräisch, Hebräisch in griechischer

³⁰ Zum Geschichtsverständnis Hippolyts, das er sowohl für seine eigene Zeit als auch für die nachfolgenden Generationen sehr wirkungsvoll in seinem Kommentar zu Dan 2; 7 und Apk 20 dargestellt hat, sagt *Gerhard Podskalsky*, *Byzantinische Reichseschatologie*. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Großreichen (Daniel 2 und 7) und dem tausendjährigen Friedensreich (Apk 20). Eine motivgeschichtliche Untersuchung, München 1972, 79–80: „Die Kontroverse um den zeitlichen Ansatz und die konkrete Beschaffenheit des tausendjährigen Interims ist zu seiner Zeit schon in vollem Gang, klare Fronten zeichnen sich ab. Doch wie sein Lehrer Eirenaeos, beharrt auch Hippolytos auf einer mittleren Stellung. Einerseits wendet er sich gegen Gaius, der schon in der Menschwerdung Christi die Fesselung Satans auf tausend Jahre (Apk 20,2f) gegeben sah, mit dem Argument, daß die Verführungsmacht Satans keineswegs gebrochen sei, vielmehr erst am Ende der Zeiten vernichtet werde, und daß ferner die Zahl tausend nur den Zeitraum eines vollkommenen Tages symbolisiere (2 Petrus 3,8; Ps. 90,4 (LXX: 89,4), an dem die Herrschaft Christi aufgerichtet werde. Eine reale Zeitbestimmung scheint damit ausgeschlossen. Andererseits nimmt er aber die sechs Tage der Welterschöpfung wieder wörtlich und deutet sie – mit Verweis auf dieselben Schriftzitate, diesmal in umgekehrter Sinnrichtung genommen – auf die sechstausend Jahre Weltzeit, wobei jedoch der siebte Tag, der Sabbat, von der realistischen Deutung ausgenommen bleibt. [...] Tenor seiner Schriften bleibt die generelle Warnung vor schädlicher Neugier, verbunden mit der Mahnung zur Geduld.“ Zur Wirkung und zum großen Einfluss des Hippolyt auf die nachfolgende Rezeptionsgeschichte vgl. *ibid.*, 40–41. Vgl. weiter *Gottlieb N. Bonwetsch*, *Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohen Lieds (TU 16.2)*, Leipzig 1897, v.a. 44ff.

³¹ Einführung: *Henri Crouzel*, Origen, in: *Di Berardino*, *Encyclopedia* (wie Anm. 2), 619–623.

³² *Schreckenberg*, *Adversus-Judaeos-Texte* (wie Anm. 16), 1, 228; vgl. weiter 228ff und *Lietzmann*, *Geschichte* (wie Anm. 2), II, 305ff.

³³ *Daley*, *Hope* (wie Anm. 2), 47; vgl. auch 47ff und *Frick*, *Geschichte* (wie Anm. 2), 95–104.

³⁴ Zu Klemens von Alexandrien, der hier nicht behandelt wird, vgl. *Daley*, *Hope* (wie Anm. 2), 44–47 und *Frick*, *Geschichte* (wie Anm. 2), 82–95.

Transkription sowie in den Übersetzungen einer Rezension der Septuaginta und der des Aquila, Symmachus und Theodotion.³⁵

In seinem *Kommentar zu Matthäus* (Comm. in Mt.) untersucht Origenes in den Kapiteln XXXII–LX ausführlich die synoptische Apokalypse Mt 24,3–44.³⁶ Andere apokalyptische Abschnitte finden sich in *De Principiis* (Princ. II,3,7; II,10,1–2; III,6,6.9),³⁷ in dem *Kommentar zum Römerbrief* (Comm. in Rom. VIII,9)³⁸ und im *Kommentar zum Johannes-Evangelium* (Comm. in Io. I,16,91);³⁹ dabei setzt er sich vor allem mit dem Thema der Auferstehung auseinander.⁴⁰

Bevor Origenes in seinem Matthäus-Kommentar, Kap. XXXII–LX, die synoptische Apokalypse auslegt, gibt er bereits Einblicke in seine eschatologischen Vorstellungen in den Kapiteln X,22: über das Ende der Prophetie bei den Juden (vgl. Mt 14,1–12); XI,11: dass die Juden Prophetie und Weisheit verloren haben (vgl. Mt 15,1–20); XII,9: dass Christus die den Propheten gegebenen Verheißungen erfüllt hat (vgl. Mt 16,13–20); XII,29: über das zweimalige Kommen des Menschensohnes (vgl. Mt 16,24–28); XVI,5: über die Wiedereinsetzung Christi in seine Herrlichkeit (vgl. Mt 20,20–28); XVI,14–19: über den Einzug in Jerusalem (vgl. Mt 21,1–11) und XVII,6: über das Gleichnis von den bösen Winzern, das die Heilsgeschichte von den Propheten bis zur Berufung der Heiden umfasst (vgl. Mt 21,33–46).

Bei Origenes findet sich auch die Weltalterlehre⁴¹ sowie eine Reflexion zum pädagogischen Zweck der Bestrafungen; dies wird z.B. in *Hom in Ez.* I,2⁴² zum Ausdruck gebracht.⁴³

³⁵ Vgl. PG 15–16,3 und *Fredericus Field*, *Origenis Hexaplorum*. Oxonii, Etypographeo, Clarendon 1875.

³⁶ Text in: PG 13,1641–1694. Comm. in Mt. ebenfalls in: GCS 10–12. Deutsche Übersetzung nach GCS 10–12, in: *Hermann J. Vogt*, *Origenes. Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen I–III, Stuttgart 1983, 1990 und 1993.

³⁷ Text in: GCS 5.

³⁸ Comm. in Rom. in: PG 14,834–1292.

³⁹ Comm. in Io. in: PG 14,9–830.

⁴⁰ Vgl. *Crouzel*, *Origen* (wie Anm. 31), 622 (einschl. Übersicht der Editionen und Sekundärliteratur); *Daley*, *Hope*, 48ff; *A. H. Cornélis*, *Les Fondements cosmologiques de l'Eschatologie d'Origène*, in: *RSPTh* 43 (1959), 32–80, 201–247; *Adele Monaci*, *Apocalisse ed escatologia nell'opera di Origene*, in: *Aug* 18 (1978), 139–151; *Celia Rabinowitz*, *Personal and Cosmic Salvation in Origen*, in: *VigChr* 38 (1984), 319–329; des weiteren: *Henri Crouzel*, *L'Exégèse origénienne de I Cor 3.11–15 et la purification eschatologique*, in: *Jacques Fontaine / Charles Kannengiesser*, (Hgg.), *Epektasis* (Festschrift J. Daniélou), Paris 1972, 273–283; *Henri Crouzel*, *Mort et immortalité selon Origène*, in: *BLE* 79 (1978), 19–38, 81–96 und 181–196; *Ders.*, *L'Hadès et la Géhenne selon Origène*, in: *Gr.* 59 (1978), 291–331, und die Bibliographie in *Daley*, *Hope* (wie Anm. 2), 274–275.

⁴¹ Vgl. Comm. in Mt. XI,3; XIV,3; XII, 36 und *Jean Daniélou*, *Origène*, Paris 1948, 279–280.

⁴² Text in: PG 13, 663ff; vgl. auch GCS 33.

Comm. in Mt. XXXII–LIX (zu Mt 24,3–44). In *Comm. in Mt XXXII–LIX* behandelt Origenes die synoptische Apokalypse (nach Mt 24,3–44).⁴⁴ Dabei behandelt er die folgenden thematischen Schwerpunkte: Die „Ankündigung der Zerstörung des Tempels“ (Kap. 29–31), den „Anfang der Not“ (Kap. 32–39), den „Höhepunkt der Not“ (Kap. 40–47), das „Kommen des Menschensohnes“ (Kap. 48–52) und die „Mahnungen im Hinblick auf das Ende“ (Kap. 53–59). Zum Abschluss ist es noch interessant, Origenes’ Auslegung von Dan 9,24–27 (über die siebenzig Wochen und den „Gräuel der Verwüstung“), in der er die Merkmale der christlichen Bibelauslegung darstellt und u.a. die Zerstörung Jerusalems deutet, folgen zu lassen:

Die Reden Daniels wirklich zu verstehen, ist aber niemandem möglich außer dem Heiligen Geist, der in Daniel war, um die ganze Rede über die Wochen und über den Greuel der Verwüstung, von dem er spricht, offenbar zu machen. Wenn aber auch wir einiges zu dieser Stelle darlegen sollen, wie es uns richtig scheint, muß man sagen, daß diese Rede die siebenzig Jahre zu zeigen scheint, die nach der Ankunft unseres Heilandes waren. Diese Woche nämlich, die wegen der sieben Jahrzehnte Woche genannt wird, bestätigte das Vermächtnis für viele, als auch die Apostel Christi, die sich nach seiner Himmelfahrt dem Gebet und der Lehre widmeten, von Gott zur vollen Kenntnis des Willens der vom Heiligen Geist [eingegebenen] göttlichen Schriften erleuchtet wurden. In der Mitte der Woche aber, d.h. nach dreieinhalb Jahrzehnten, wurde das Opfer des Altars hinweggenommen, d.h. in fünfunddreißig Jahren wurde erfüllt, was geschrieben war: ‚In der Mitte der Woche werden Opfer und Trankspende weggenommen‘. Damals kam aber auch über den Tempel, der in Jerusalem war, der Greuel der Verwüstung von Tempel und Stadt, zu der Zeit nämlich, als ‚sie die Stadt Jerusalem von einem Heer umgeben sahen‘ [Lk 21,20], damit sie erkennen sollten (entsprechend dem, was der Heiland über es prophezeit hatte), ‚daß seine Verwüstung nahte‘ [Mt 23,38]. Und dieser Greuel der Verwüstung, der am Tempel von einem Heer angerichtet wurde, welches Jerusalem einschloß, wird vom Propheten als ‚bis zur Vollendung der Zeit‘ dauernd bezeichnet, so daß die Vollendung der Welt über die Verwüstung Jerusalems und des Tempels, der in ihm ist, hereinbricht.⁴⁵

Wenn man bei Origenes feststellt, dass die Eschatologie der Ethik untergeordnet ist, ist zugleich eine Gemeinsamkeit mit den in den tannaitischen Midrashim vertretenen Auffassungen aufzuweisen, in denen auch *en détail* ein ethisch hochstehendes Leben als Voraussetzung für das Kommen des Messias hervorgehoben wird. Nicht dass dabei eine historisch-literarische Abhängigkeit aufzeigbar wäre,⁴⁶ sondern die Gemeinsamkeit liegt in der Sache: Gott ist wie ein Vater, der sich liebevoll um seine Kinder bemüht, sowohl in dieser als in der kommenden Welt. Zwar sind die Endzeitberechnungen für Origenes und die Rabbinen in den tannaitischen Midrashim noch von Interesse, aber die zu

⁴³ Vgl. *Daniélou*, Origène (wie Anm. 41), 72.

⁴⁴ Text in: PG 13, 1641ff. Übersetzung (nach GCS 10–12) in: *Vogt*, Origenes (wie Anm. 36), III, 92–166.

⁴⁵ Übersetzung nach *Vogt*, Origenes (wie Anm. 36), III, 113–114.

⁴⁶ Es genügt nicht, festzustellen, dass Origenes sich mit den rabbinischen Auslegungsmethoden auskannte; vgl. auch *Daniélou*, Origène (wie Anm. 41), 279–280.

erwartende Endzeit rückt in die Ferne; stattdessen bahnt sich eine sich später stärker durchsetzende Einstellung auf ein Leben in dieser Welt an, in dem das erwartete Endzeitgericht eher als Warnung, sich an die Gebote Gottes zu halten, aufgefasst und dargestellt wird.

1.4. Euseb von Caesarea

Euseb (ca. 265–340 n. Chr.) war seit 313 Bischof von Caesarea und stand unter dem Einfluss sowohl des Origenes, dessen Bibliothek ihm überlassen wurde, als auch des Origenes-Schülers Pamphilus, dessen Namen er übernahm (Εὐσέβιος τοῦ Παμφίλου).⁴⁷ Der historisch und exegetisch arbeitende Euseb wurde vor allem durch seine *Historia Ecclesiastica* bekannt.⁴⁸

Aus dem *Leben des Konstantin*,⁴⁹ einem Panegyrikus auf den ersten christlichen Kaiser Konstantin in vier Büchern, in denen er zu seinem Vorteil mit Cyrus, Alexander und Moses verglichen wird, folgt hier die Schlusspassage (Vita Const. LXXV):

[...] von den römischen Kaisern hat nur er die Gottesherrschaft mit übergroßer Gottesfürchtigkeit in Ehre gehalten, er allein hat zu allen freimütig über die Lehre des verkündigten Christus gesprochen, nur er hat seine Kirche wie niemand jemals zuvor verherrlicht, er allein hat jede irrtümliche Vielgötterei ausgerottet [...].⁵⁰

Podskalsky beschreibt und bewertet Eusebs Auslegung in den in der Eschatologie immer wieder entscheidenden Texten Daniel 2 und 7 in Bezug auf die

⁴⁷ Vgl. Carmelo Curti, Eusebius of Caesarea in Palestine, in: Di Berardino, Encyclopedia (wie Anm. 2), 299–301; Schreckenberger, Adversus-Judaeos-Texte (wie Anm. 16), 1, 262–268. Vgl. Daley, Hope, 77–78.

⁴⁸ Text: GCS 2,1–3. Hinweise auf die „Hist. Eccl.“ nach dieser Edition. Vgl. zu den sonstigen Werken Eusebs PG 19–24; SC 31, 41, 55 und 73 (Hist. Eccl.) und 206, 228, 262, 266, 215 und 292 (Praep. Evang.); GCS 6 und 8,1 (Dem. Evang. und Praep. Evang.) sowie, was die Hist. Eccl. betrifft, die neuere textkritische Edition in: GCS 58; vgl. auch Friedhelm Winkelmann, Eusebius. Werke I/1–VIII/2, 2. u. 3. Aufl. Berlin 1982–1993. (Ältere) deutsche Übersetzung: Philipp Haeuser, Des Eusebius Pamphili Bischofs von Cäsarea Kirchengeschichte aus dem Griechischen übersetzt, München 1932, Nachdruck Darmstadt 1997; Text und französische Übersetzung ebenfalls in: G. Bardy, Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. Livres V–VII. Texte grec, traduction et notes, Paris 1955, 45–59.

⁴⁹ Über Vita Const. ist in der Forschung heftig diskutiert worden; vgl. Curti, Eusebius, 299: „apocryphal“ und ein „panegyric“. Vgl. auch Harold A. Drake, What Eusebius Knew. The Genesis of the Vita Constantius, in: CPh 83 (1988), 20–38 und Brian H. Warmington, The Sources of some Constantinian Documents in Eusebius’ „Ecclesiastical History“ and „Life of Constantine“, in: StPatr 23 (1985), 93–98.

⁵⁰ Text in: GCS 58,150–151. Übersetzung vom Autor. Vgl. auch P. J. M. Pfäffisch, Des Eusebius Pamphili Vier Bücher über das Leben des Kaisers Konstantin und des Kaisers Konstantin Rede an die Versammlung der Heiligen (Bibliothek der Kirchenväter), Kempten/München 1913, 190.

Deutung des Römischen Reiches wie folgt und zieht dabei einen Vergleich mit Origenes:

[...] so sieht Origenes in ihr den ersehnten Anbruch eines weltweiten Friedens in einem geeinten Reich, durch den erst die Erfüllung der christlichen Mission ermöglicht wird. Und er erweckt den Anschein, als ob diese providentielle Aufgabe des Römischen Reiches andauerte. Damit ist eine neue Epoche in der Geschichte der Danielexegese angebrochen: ohne die wenig schmeichelhaften Attribute des letzten Weltreichs zu leugnen oder umzudeuten, werden sie durch anderorts entliehene, unabhängig motivierte Ergänzungen in ihrem Aussagegehalt suspendiert. Den vorläufigen Höhepunkt erreicht diese Wende mit Eusebios von Kaisareia. Er übernimmt zunächst die vorsichtige Deutung des Origenes, versucht aber daneben, in einer für ihn bezeichnenden Weise, mit paränetisch-typologischen Begründungen, die beiden Danielvisionen zu ‚harmonisieren‘ [...]. Beide Autoren heben die Stärke, versinnbildet durch das Eisen, als wesentliches Merkmal des vierten Reiches hervor; Eusebios jedoch mit eindeutig positiver Akzentsetzung. Ähnlich wie bei Origenes, zeigt sich auch bei ihm das eigentlich Neue in seiner unabhängig vom Buch Daniel formulierten Meinung über das römische Reich, dessen entscheidende Zäsur von Kaiser Augustus auf Konstantin den Großen verschoben wird. Eusebios scheut sich nicht, den Vers ‚Die Heiligen des Höchsten werden das Reich empfangen‘ (Daniel 7,18) in seiner Tricennatsrede auf den Herrschaftsantritt Konstantins zu beziehen. Denn zusätzlich zu der durch die Geburt der Monarchie erreichten, friedlichen Einheit des Reiches kam mit Kaiser Konstantin auch das Licht der Frömmigkeit (εὐσεβεία θεοφιλία) und der Verfall der Gottlosigkeit (δυσσεβεία) zum Durchbruch. Damit ist zwar nicht in Worten, aber in der Sache das römische Reich mit dem Reich Christi verschmolzen.⁵¹

1.5. Hieronymus

Hieronymus wurde 347 n. Chr. in Dalmatien geboren, studierte in Rom und lebte von 386 bis zu seinem Tode 419 n. Chr. in Bethlehem.⁵² Er hat die verschiedenen lateinischen Übersetzungen des Neuen Testaments revidiert, und diese als „Vulgata“ bekannt gewordene Übersetzung enthält die neutestamentlichen Bücher, wie man sie im Westen bis heute kennt.⁵³

Die eschatologische Lehre des Hieronymus ist untrennbar mit seinen Bibelkenntnissen, seiner anfänglichen Verehrung für Origenes, seinen anderen persönlichen Beziehungen und den vielen Ereignissen seines langen und asketi-

⁵¹ Podskalsky, Reichseschatologie (wie Anm. 30), 11–12. Die Thesen von Hans Eger, Kaiser und Kirche in der Geschichtstheologie Eusebius’ von Cäsaräa, in: ZNW 38 (1939), 97–115, über die Geschichtstheologie und politische Theologie bei Euseb („Der Kaiser hat als Herold Gottes die Aufgabe der Kirche, die Königsherrschaft Christi und den königlichen Nomos auf Erden durchzusetzen, übernommen“; *ibid.*, S. 114) dürften – 1938 abgeschlossen und 1939 veröffentlicht – möglicherweise in zu großer Nähe zu den „Deutschen Christen“ stehen.

⁵² Jean Gribomont, Jérôme, in: *Di Berardino*, Encyclopedia (wie Anm. 2), 430–431. Text: PL 22–30; CSEL 54 und 59.

⁵³ Robert Weber, *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, 2. Aufl. Stuttgart 1975. Vgl. jedoch jetzt: Pietro Rossano, From the Vulgate to the New Vulgate, in: Translation of Scripture. Proceedings of a Conference at the Annenberg Research Institute, May 15–16, 1989, Philadelphia 1990, 193–202.

schen Gelehrtenlebens verbunden.⁵⁴ Im Rahmen seiner spirituell-persönlichen, allegorischen Exegese können die apokalyptischen Zukunftserwartungen als die Konfrontation des Individuums mit dem Tod gedeutet werden.⁵⁵ Später jedoch nahm er die apokalyptische Tradition mehr und mehr wörtlich:

So his *Commentary on Daniel* (written in 399, to refute Porphyry's historicizing explanation of that book) interprets the Antichrist as a human figure, a Jew of humble origin, who will soon overthrow the Roman Empire and rule the world (2.7.7f; 2.7.11; 4.11.21).⁵⁶

Auch in seinen Kommentaren zu Jesaja, geschrieben zwischen 408 und 410 n. Chr. (Comm. in Is. VI,14.1; XIV,51.6; XVI,59.14; XVIII,65.17f) und zu Ezechiel, geschrieben nach 411 n. Chr. (Comm. in Ez. XI,36.38),⁵⁷ bringt er seine Endzeiterwartungen, die möglicherweise von den Angriffen der Barbaren am Anfang des 5. Jh.s n. Chr. beeinflusst wurden, zum Ausdruck: Das Römische Reich wird bald fallen, der Antichrist ist nahe, und auch das Auftreten der Ketzler innerhalb der Kirche ist Zeichen der Endzeit.⁵⁸

Comm. in Dan. In seinem *Kommentar zu Daniel* schreibt Hieronymus nur einige Zeilen zu Dan 7,13,⁵⁹ dafür um so mehr zu Dan 9,24 und den „siebzig Wochen“. Hier zitiert und bespricht er Ex 32,7; Lk 16, Passagen aus Euseb, Jesus Sirach, Josephus, Hippolyt und dem 1. Makkabäerbuch, Mt 27,25; Lk 3; Joh 2; 11; 2 Thess 2; Ps 44,8 und Lev 19,2, wohl mit dem Zweck, die Zeit der Geburt Jesu historisch zu begründen und aus theologischer Sicht als die Erfüllung der jüdischen Messias-Erwartungen darzustellen:

*Ab exitu enim Verbi, quando Christus de Maria generatus est virgine, usque ad quadragesimum nonum annum, id est, finem septem hebdomadarum, Israelis expectatam poenitentiam.*⁶⁰

Dabei wird Daniel keineswegs nur aus historischer Ferne betrachtet, wie bei dem Neuplatoniker Porphyrius, sondern die Daniel-Apokalypse ist für Hieronymus' Zeit noch höchst aktuell, wie Podskalsky betont:

⁵⁴ Daley, Hope (wie Anm. 2), 101–104; Schreckenberg, *Adversus-Judaeos-Texte* (wie Anm. 2), 1, 333–339. Zur messianischen Auslegung der prophetischen Bibelstellen vgl. Félix M. Abel, *Saint Jérôme et les prophéties messianiques*, in: RB (NS) 13 (1916), 423–440; 14 (1917), 247–269.

⁵⁵ Daley, Hope (wie Anm. 2), 101.

⁵⁶ So Daley, Hope (wie Anm. 2), 101. Text: PL 25, 491–584. Zum jüdischen Hintergrund des Antichrists vgl. Schreckenberg, *Adversus-Judaeos-Texte* (wie Anm. 16) 1, 336–337.

⁵⁷ Text: PL 24 und 25.

⁵⁸ Vgl. ebenfalls: John P. O'Connell, *The Eschatology of Saint Jerome*, Mundelein, III. 1948; T. Larriba, *El comentario de San Jerónimo al Libro de Daniel. La profecías sobre Cristo y Anti-cristo*, in: ScrTh 7 (1975), 7–50.

⁵⁹ Er verbindet den Vers mit Dan 2,31–35: dem Stein, und mit Apg 1,11: Jesus ist auf den Wolken des Himmels aufgestiegen und deswegen mit dem danielischen „Menschenähnlichen“ (Dan 7,13) zu identifizieren.

⁶⁰ Comm. in Dan. IX, 678ff, in: PG 25, 564ff.

Gegen die rein historisch-kritische Deutung des Porphyrios betont er leidenschaftlich die eschatologische Zielrichtung des Buches Daniel als exegetisches Prinzip: den Verweis auf zukünftiges Geschehen sieht er schon im Wort εἰκόων (Daniel 2,31) allegorisch ausgedrückt; seinem Gegner wirft er vor, nicht nur Authentizität und Inspiration des Buches Daniel als einer prophetischen Schrift zu leugnen, sondern auch, sich mit seiner Vorentscheidung, alle Gesichte nur auf Vergangenes zu deuten und damit das römische Reich nicht zu berücksichtigen, in unlösbare Widersprüche zu verwickeln bezüglich des fünften, ewigen Reiches. Er selbst dagegen legt – unter gleichzeitiger Zurückweisung des Chiliasmus – die für den Okzident klassisch gewordene Abfolge der Weltreiche so fest: dem Reiche der Babylonier folge das der Meder und Perser, das auch die Babylonier einschließe, das makedonische Reich Alexanders und seine Nachfolgestaaten und endlich das römische Reich. Bei letzterem hebt er besonders die Schwächung durch die Barbareneinfälle seiner Zeit hervor. [...] Beachtung verdient jedoch die skeptische Haltung zum römischen Reiche, dem er – ohne zeitliche Festlegung – ein baldiges (?) Ende voraussagt.⁶¹

Als dann die Westgoten im Jahre 408 Rom belagerten, meinte Hieronymus, dass dies ein Zeichen des bevorstehenden Weltendes sei, aber nachdem die Stadt erobert war und das Ende trotzdem ausblieb, hat er diese akute Naherwartung abgeschwächt.⁶²

1.6. Aphrahat

Aphrahat (ca. 270 – 345 n. Chr.), der erste syrische Kirchenvater,⁶³ gibt in der 8. und 22. der insgesamt 23 „Demonstrationes“ (oder Traktate) seine Gedanken über die Auferstehung, den Tod und die letzten Dinge wieder.⁶⁴

Ein anderer Aspekt der Endzeitvorstellungen Aphrahats findet sich in seinem Traktat *Demonstratio quinta de bellis*, wo er besonders auf die politische Geschichte eingeht. Er steht damit am Beginn einer Tradition der syrischen Kirchenväter, die das römische Reich entweder gar nicht erwähnt oder ihm die Züge eines christlichen Reiches verleiht, wie hier von Podskalsky beschrieben:

Am Anfang dieser eigenwilligen Tradition, die wir nur am Rande verfolgen können, steht Aphraates [...] aus aktuellem Anlaß, nämlich den Feldzügen Schapurs II. gegen das noch römische Nisibis, möchte er anhand der Danielweissagungen die unbedingte Siegesgewißheit für die Römer beweisen. Eine deutlich antipersische Tendenz durchzieht, neben einer versteckt antijüdischen, den ganzen Traktat. Zwar behält Aphraates zunächst die herkömmliche

⁶¹ Podskalsky, Reichseschatologie (wie Anm. 30), 13; vgl. auch Daley, Hope (wie Anm. 2), 101.

⁶² Vgl. Karl-Heinz Schwarte, Apokalyptik/Apokalypsen V: Alte Kirche, in: TRE 3, 267–268.

⁶³ René Lavenant, Aphraates, in: *Di Berardino*, Encyclopedia (wie Anm. 2), 54.

⁶⁴ Vgl. Daley, Hope (wie Anm. 2), 72–74 und Schreckenberg, Adversus-Judaeos-Texte (wie Anm. 16), 1, 271–275. Text: PS 1–2; CSCO 382–383. Übersetzung: Peter Bruns, Aphraates. Unterweisungen. Aphrahat. Aus dem Syrischen übersetzt und eingeleitet 1–2 (Fontes Christiani 5.1–2), Freiburg/Br. 1991; Marie-Joseph Pierre, Aphraate le Sage Persan. Les Exposés I–II, Paris 1988–1989; Dem. 22 in o.c. II, 841–874.

Einteilung der Weltreiche bei, spricht dann aber dem Reich der ‚Kinder Esaus‘ (= Römer) ewige Dauer und Unbesiegbarkeit bis zur zweiten Ankunft Christi zu [...].⁶⁵

Den hier beobachteten antijüdischen Charakter der Eschatologie Aphrahats finden wir später ebenfalls bei Ephraem, dem Syrier, Kosmas, wohl aus Alexandrien, und Theodoretus von Kyros.⁶⁶ Von Letzterem sagt Podskalsky:

Theodoretos beansprucht nicht, unbedingt Neues zu bieten, oder mit seinem Kommentar frühere Auslegungen als antiquiert ablösen zu wollen. Sein ausgesprochenes Ziel ist der Aufweis des prophetischen Charakters des Buches Daniel gegen die Juden, denen er vorwirft, es zu einem Geschichtswerk degradiert zu haben. Dies bedingt wohl seine Wahl der rabbinischen Methode angepaßten, fast pedantischen Wortexegese.⁶⁷

2. Die Daniel-Apokalypsen der Alten Kirche

2.1 Daniel-Apokalypsen

Dem Autor der kanonischen Daniel-Apokalypse, die bereits während der Zeit des Zweiten Tempels eine der am weitesten verbreiteten Schriften war,⁶⁸ sind in der Spätantike und im Mittelalter weitere Apokalypsen zugeschrieben worden. Laut der Übersicht von Berger⁶⁹ zählen dazu:

- (1) der „arabische Daniel“,⁷⁰ vielleicht aus der Zeit der Kreuzzüge,⁷¹
- (2) der „armenische Daniel“, wahrscheinlich aus dem 5. Jahrhundert n. Chr.,⁷²
- (3) die „griechische Daniel-Diegeese“ aus den Jahren 800–802 (während der Regierung Karls des Großen),⁷³

⁶⁵ Podskalsky, *Reichseschatologie* (wie Anm. 30), 14–15.

⁶⁶ Vgl. dazu ebd., 17 und 23–27.

⁶⁷ Ebd., *Reichseschatologie*, 23. Interessant ist allerdings, dass für Theodoretus der „Stein“ aus Daniel 2 mit Christus gleichzusetzen und als Vorhersage der zweiten Parousie Christi am Ende der Zeiten zu verstehen ist. Vgl. ebd., 24–25.

⁶⁸ Vgl. Oegema, *Gesalbte* (wie Anm. 9), 56ff.

⁶⁹ Klaus Berger, *Die griechische Daniel-Diegeese. Eine altkirchliche Apokalypse. Text, Übersetzung und Kommentar*, Leiden 1976; vgl. jetzt Lorenzo Di Tommaso, *A Bibliography of Pseudepigrapha Research 1850–1999*, Sheffield 2001, 307–335, bes. 317–335; vgl. auch Frédéric Macler, *Les apocalypses apocryphes de Daniel*, in: RHR 17 (Paris 1896), Tome 33, 37–53; 163–176 und 288–319; Florentino García Martínez, *Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran*, Leiden 1992, 149–161, v.a. seine Anm. 42–58.

⁷⁰ Frédéric Macler, *L’apocalypse arabe de Daniel*, publiée, traduite et annotée, in: RHR 25 (1904), 265–305; Richard J. H. Gottheil, *An Arab Version of the ‚Revelation of Ezra‘*, in: *Hebraica* 4 (1887/88), 15–17.

⁷¹ Hans Schmoldt, *Die Schrift „Vom jungen Daniel“ und „Daniels letzte Vision“*. Herausgabe und Interpretation zweier apokalyptischer Texte, Univ. Diss. Hamburg 1972, 7.

⁷² P. G. Kalemkiar, *Die siebente Vision Daniels*, in: WZKM 6 (1892), 109–136 und 227–240.

- (4) die „griechischen Daniel-Apokalypsen I–VI“,
- (5) der „hebräische Daniel“ samt Fragmenten aus dem 8. Jahrhundert oder später,⁷⁴
- (6) der „koptische Daniel“ oder die „Vierzehnte Vision Daniels“, eine aus der zweiten Hälfte des 13. Jh.s stammende Bearbeitung eines Textes aus der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts,⁷⁵
- (7) der „persische Daniel I–II“ aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts,⁷⁶
- (8) der „slawische Daniel I“ aus dem Mittelalter⁷⁷
- (9) und der „syrische Daniel“.⁷⁸

2.2. Griechischer Daniel: 1–2 ApkDan(gr)

Bei der apokalyptischen Schrift *Griechischer Daniel I* ist zu unterscheiden zwischen der syrischen Schrift *Vom jungen Daniel* (aus dem 1. Jh. n. Chr.?) und der griechischen Schrift *Daniels letzte Vision* (zwischen 330 und 650 n.

⁷³ Vgl. dazu die Edition (samt Übersetzung, Einführung und Kommentar) von *Berger*, Daniel-Diegese (wie Anm. 69) und die Übersetzung von *George T. Zervos*, Apocalypse of Daniel (Ninth Century A.D.). A New Translation and Introduction, in: OTP 1, 755–770.

⁷⁴ Zur „ApkDan(hebr)“ vgl. *Louis Ginzberg*, Vierzehnte Offenbarung des Erzengels Gabriel an Daniel, in: Geniza Studies in Memory of S. Schechter (TSJSTA VII), New York 1928, 313–323 (Text). Übersetzung: *Andrew Sharf*, Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade, London 1971, Appendix I, 201–204; *Ders.*, The Vision of Daniel as a Source for Byzantine Jewry under the Early Macedonians (Hebräisch), in: Bar-Ilan Annual 4–5 (1967), 197–208; *Samuel Krauss*, Un nouveau texte pour l'histoire judéo-byzantine, in: REJ 87 (1929), 1–27. Zu den „FrDan(hebr)“, vgl. *I. Lévy*, Une apocalypse judéo-arabe, in: REJ 67 (1914), 178–182.

⁷⁵ Vgl. *Schmoldt*, Schrift (wie Anm. 71), 7; Text: *C. G. Woide*, Appendix ad editionem Novi Testamenti graeci e codice manuscripto alexandrino cum dissertatione de versione Bibliorum aegyptiaca, Oxford 1799, Sectio III: De libris apocryphis aegyptiacis V. et N.T., 141–148. Übersetzungen: *Frédéric Macler*, Les apocalypses apocryphes de Daniel, Univ. Diss. Paris 1895, 35–45 und 60–88; *C. H. Becker*, Das Reich der Ismaeliten im koptischen Danielbuch, in: NGWG 1916, 7–57; *O. Meinradus*, A Commentary on the XIVth Vision of Daniel According to the Coptic Version, in: OCP 32 (1966), 394–449.

⁷⁶ *Schmoldt*, Schrift (wie Anm. 71), 7. Zu „1 ApkDan(pers)“, vgl. *Hermann Zotenberg*, Geschichte Daniels. Ein Apokryphon. Herausgegeben und aus dem Persischen übersetzt, in: AWEAT I (1870), 385–427; *James Darmesteter*, L'Apocalypse persane de Daniel, in: Mélanges Rénier, Paris 1887, 405–420. Zu „2 ApkDan(pers)“, vgl. *Reuben Levy*, Danial-Nama. A Judeo-Persian Apocalypse, in: Jewish Studies in Memory of George A. Kohut 1874–1933, New York 1935, 423–428.

⁷⁷ *P. J. Alexander*, Medieval Apocalypses as Historical Sources, in: AHR 7 (1968), 997–1018.

⁷⁸ Vgl. u. unter „1 ApkDan(gr)“. Zu „2 ApkDan(slaw)“, „3 ApkDan(slaw)“, „ApkDan(slaw)“ sowie zu „VitBas“, „Antichr(slaw)“ und „2 ApkShen(ara)“, alle wohl nach dem 9. Jh. entstanden, vgl. *Berger*, Daniel-Diegese, xxiii, Nr. 182–188. Zum persischen Daniel, vgl. auch *Macler*, „Apocalypses“, 43ff; zum koptischen Daniel, vgl. *ibid.*, 163ff; zur „Vierzehnten Daniel-Vision“, vgl. *ibid.*, 165ff; zum armenischen Daniel, vgl. *ibid.*, 288ff; zum griechischen Daniel, vgl. *ibid.*, 309ff; zum arabischen Daniel, vgl. *Frédéric Macler*, L'apocalypse arabe de Daniel. Publiée, traduite et annotée, in: RHR 25 (Paris 1904), Tome 49, 265–305.

Chr. entstanden); dazu sind auch die von Berger erwähnten Fragmente II–VI zu zählen.⁷⁹

(1) Die Schrift *Vom jungen Daniel*. Der überwiegende Teil dieser Apokalypse in der Textedition von Schmoldt⁸⁰ (Kap. 3 bis 8) handelt über die Endzeit. Die Kap. 1–2 bilden die Einführung samt Paränese, wobei die Handschriften in Kap. 8 plötzlich abbrechen. Kap. 6 ist ein Intermezzo, in dem beschrieben wird, wie Daniel trauert, verwirrt ist und eine Rede hält.

Kap. 3,1–3 bietet den Anfang der Vision, die in 3,4–46 über die erwarteten Endzeitkriege berichtet. Kap. 4,1–5 spricht von einem König des Ostens, der nach einer Zeit der Bedrängnis (6–16) aufbrechen wird (17–18), um im Kampf der Heere des Ostens, des Westens, des Südens und des Nordens mit den Heeren des Himmels zu kämpfen (19–25), bis Gott sich erbarmen wird (26–33). Kap. 5,1–9 berichtet über den zukünftigen König und spricht die Erwartung aus, dass der Herr den „Ziegenbock“ und den „Stier“ zertreten wird.⁸¹ Es folgen die Endzeitzeichen – dies sind v.a. Kriege (10–21) – und die Mahnung, Rechenschaft zu geben wie in den Tagen Adams (22–26).

Nach dem Intermezzo (Kap. 6) wird das Gesicht in Kap. 7,1–18 mit weiteren Endzeitzeichen (Naturereignissen) fortgeführt. Es wird ein Engel des Zorns kommen (19–20), wonach sowohl der neue Äon, eine Zeit der Ruhe für die Menschen (21–31), als auch eine von Staub, Wind, Asche, Dürre und Dunkelheit gekennzeichnete Zeit (32–40) anbrechen werden. Dann wird eine Stimme vom Himmel zu hören sein, die drei Tage der Finsternis, der Sünde, der Dämonen und der Kriege ankündigen wird (41–57).

Am Ende wird der König des Ostens kommen und Krieg führen mit den „Hörnern“ (58–70), bis zum Erscheinen des Pseudo-Messias, des „Antichrists aus Levi“,⁸² dessen Physiognomie in Kap. 8,1–17 ausführlich beschrieben wird; hier bricht die Vision ab.⁸³

⁷⁹ Zu „1 ApkDan(gr)“, vgl. Schmoldt, Die Schrift (wie Anm. 71), 122–145; Erich Klostermann, *Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik*, Leipzig 1895, 113–127; Afanasii Vassiliev, *Anecdota Graeco-Byzantina* 1, Moskau 1893, 43–47; W. Istrijn, *Otkrovenie Mefodie Patarskago i Apokrificheskije Vidienie Daniila. Isliedovanie i tekst* (Russisch; = Die Apokalypse des Methodius von Patara und die apokryphen Visionen des Daniel. Untersuchung und Text), Moskau 1897, 135–139. Zu „2 ApkDan(gr)“, vgl. Schmoldt, Schrift, 190–199; Istrijn, *Otkrovenie*, 140–144. Zu „3 ApkDan(gr)“, vgl. Schmoldt, Schrift, 203–219; Vassiliev, *Anecdota*, 38–43. Zu „4 ApkDan(gr)“, vgl. Schmoldt, Schrift, 220–237; Vassiliev, *Anecdota*, 33–38. Zu „5 ApkDan(gr)“, vgl. Klostermann, *Analecta*, 121. Zu „6 ApkDan(gr)“, vgl. Ders., *Analecta*, 122f. Zur Forschungsgeschichte, vgl. Schmoldt, Schrift, 11ff.

⁸⁰ Schmoldt, Schrift (wie Anm. 71), 29–79. Vgl. auch García Martínez, Qumran (wie Anm. 69), 158–160.

⁸¹ Der kanonische Daniel bietet in Kapitel 8 die Vision vom „Widder und Ziegenbock“.

⁸² Die Kirchenväter sprechen sonst meistens über den Antichristen aus dem Stamme Dan.

⁸³ Für eine detailliertere Inhaltsbeschreibung, vgl. Schmoldt, Schrift (wie Anm. 71), 80ff.

Die Schrift *Vom jungen Daniel* ist eindeutig eine Apokalypse, denn sie enthält alle wichtigen apokalyptischen Merkmale: sie ist ein Pseudepigraph, bietet einen Visionsbericht, spricht von seelischen Erschütterungen, verwendet eine verschlüsselte und symbolreiche Sprache, hat Kompositionscharakter, bietet ein Zwei-Äonen-Schema, eine Engel- und Dämonen-Lehre, sowie eine Endzeiterwartung mit kosmischen Katastrophen und einer Heilslehre. Abgesehen von einigen christlichen Aussagen (1,10–14.22–25; 2,4–6 und 6,8c) handelt es sich um eine im Grundstock jüdische Apokalypse. Schmoldt nimmt an, dass die Schrift ursprünglich aus zwei Schriften bestanden hat: einerseits Kap. 3–5 und 7–8 und andererseits Kap. 1–2 und 6, deren syrische Fassung auf eine aramäische Grundlage zurückzuführen wäre.

Von einem Endzeitbefreier dürfte in der Apokalypse wohl die Rede gewesen sein: 1,14–21 spricht von einem „Menschensohn“ (vgl. auch 4,26–31 und 6,4–9), aber die Handschrift bricht ab, wo die Endzeitfigur zu erwarten gewesen wäre: nach dem Auftreten des Antichrists. Das Feindbild (der „Ziegenbock“) bezieht sich eher auf das römische als auf das Alexanderreich; genauere Orts- und Zeitangaben sind jedoch nicht vorhanden, es sei denn dass der „Stier“ sich auf den Heeresgott Jupiter Dolichenus bezieht, dessen Verehrung sich nach 71 n. Chr. und insbesondere seit Commodus (180–192 n. Chr.) im ganzen Römischen Reich ausgebreitet hatte.⁸⁴

(2) *Die letzte Vision des Propheten Daniel*.⁸⁵ Diese Schrift beginnt mit einem Wehespruch über die „Siebenhügelige“ (Kap. 1,1–28), womit entweder die Stadt Rom oder die Stadt Byzantium gemeint ist. Sie hatte auf den ersten Blick wohl zu jeder Zeit, in der eine der beiden Städte vom Untergang bedroht war, entstanden sein können. In Vv. 1–28 müsste allerdings mit der „Siebenhügeligen“ Byzantium gemeint sein, weil Vv. 60–65 die „Siebenhügelige“ als eine Stadt neben Rom nennen. Die Bedrohung der Stadt durch ein „blondes Geschlecht“ (Vv. 29–30) lässt auf eine Zeit schließen, in der germanische, slawische oder andere, aus Zentralasien vordringende Völkerschaften – etwa die Westgoten oder die Hunnen unter Attila (410 und 451 n. Chr.) – während einer Periode von „sechs und fünf“ Jahren eine Bedrohung darstellten.⁸⁶

Die Verse 31–33 (und 61) sprechen von drei Verwaltern im Osten und einem im Westen, von denen Schmoldt vermutet, dass es sich um Alexandrien, Byzantium und Thessaloniki im Osten und Rom im Westen handeln könnte.⁸⁷ Die Verse 34–46 berichten von angreifenden Völkern aus dem Norden, die Verse 47–49 von einem Mann, dessen menschliche Merkmale hervorgehoben werden

⁸⁴ Vgl. Schmoldt, Schrift (wie Anm. 71), 95 und 106ff.

⁸⁵ Text und Übersetzung in Schmoldt, Schrift (wie Anm. 71), 122–145.

⁸⁶ Vgl. weiter ebd., 163ff.

⁸⁷ Ebd., 166f. So auch Vers 63!

und der in der „Hagia Sophia“ zum König gekrönt wird. Er wird die Feinde besiegen (50–51), die in Vv. 52–54 mit Namen genannt werden: die Ismaeliten, Äthiopier, Franken und Tataren.

In Vv. 55–59 folgt die Beschreibung einer Heilszeit mit Reichtum, Fruchtbarkeit und Frieden, die 32 Jahre dauern wird. Nimmt man die Zahl „32“ als Dauer einer bestimmten Regierungszeit, wäre sowohl an Leo I. (440–461) als auch an Justinian (527–565) zu denken (auch Konstantins Regierungszeit (306–337) wäre übrigens möglich). Nach ihm wird ein anderer Herrscher 12 Jahre regieren und nach Jerusalem gehen, um seine Herrschaft Gott zu übergeben; seine vier Söhne werden über Rom, Alexandrien, Thessaloniki und die „Siebenhügelige“ herrschen und gegeneinander kämpfen (60–65).⁸⁸ Die Verse 66–68 berichten, wie eine „schändliche Frauensperson“ (Helena?) wider Gott über die „Siebenhügelige“ herrscht, und zwar auf dem Xerolophos, einem Hügel im Westen der Stadt Byzantium (seit dem 4. Jh. Konstantinopel genannt). Die Stadt wird untergehen (69–71), wie auch Thessaloniki, Smyrna und Zypern untergehen werden (72–73).

Die die Apokalypse abschließenden Verse 74–86 berichten über den Antichristen, der die Juden erhöhen und den „niedergerissenen Tempel“ wiederaufbauen wird. Diese Zeit wird dreieinhalb Jahre dauern, wonach die Endzeit, die Auferstehung, das Paradies und die Hölle folgen werden. Hier wäre an die Zeit Julians (361–363) und den von ihm geplanten Wiederaufbau des zerstörten Tempels in Jerusalem zu denken. Dann müsste aber die 32jährige Heilszeit die von Konstantin gewesen sein.

Damit liegen die aus der Schrift zu deduzierenden Zeitangaben entweder im 4. Jh. oder zwischen dem Anfang des 5. Jh.s und dem Anfang des 7. Jh.s, wobei die Zeit zwischen z.B. 550 und 625 wohl am wahrscheinlichsten ist.⁸⁹

3. Zusammenfassung

Irenäus' Thema in A.H. V,25,1–30,4 ist der Antichrist. Dabei ist sein Vorgehen exegetisch und biblisch-theologisch, indem er die Stellen Gen 2; Dan 2 und 7,7; Mt 24; 2 Thess 2; Apk 13 und 17 erklärt und miteinander verbindet. Der „Sohn des Verderbens“ bildet die personale Auffassung des

⁸⁸ Da hier neben der „Siebenhügeligen“ Rom mit Namen genannt wird, müssen wir die Schlussfolgerung ziehen, dass mit der „Siebenhügeligen“ nur Byzantium gemeint sein kann.

⁸⁹ Eine „Urform“ könnte auf das 4. Jh. zurückgehen, falls in Vv. 55–59, 74–86 tatsächlich auf Konstantin und Julian angespielt wird, und wäre dann in späteren Zeiten aktualisiert worden. Schmoldt, Schrift (wie Anm. 71), 262–263 nennt die Mitte des 7. Jh.s der *terminus a quo* und schließt aufgrund seiner Analyse, dass eine Urform nicht vor 330 entstanden sein kann. Die Bezeichnung „Ismaeliten“ statt „Parthen“ in Vv. 52–54 ließe ebenfalls auf das 7. Jh. schließen.

„Gräuelbildes der Verwüstung“ von Dan 9,27 und wird in Verbindung mit Dan 7 – der Antichrist ist das elfte Horn – auf die Zeit kurz nach dem Ende des vierten, des Römischen Reiches bezogen, wenn der Antichrist in Jerusalem allen teuflischen Abfall in sich rekapitulieren wird.

Hippolyt schrieb – bereits im 3. Jh. n. Chr. – den ersten Kommentar zum Buche Daniel, wobei er im IV. Buch die vier Weltreiche deutet und das himmlische Reich auf das Ende des vierten, Römischen Reiches auf das Jahr 5500 nach der Schöpfung, und zwar aufgrund einer Exegese von Gen 2,3; Ps 90,4; 2 Petr 3,8; Apk 17,40 und Ex 25,10–11, datiert. Auch bei ihm spielen der Antichrist und die Stelle Dan 9,25–27 eine große Rolle und bilden den Ausgangspunkt einer ausführlichen Schilderung der endzeitlichen Ereignisse (Comm. in Dan. IV,51ff).

Origenes bringt seine eschatologischen Ansichten anhand der synoptischen Apokalypsen nach Mt 24,3–44 zum Ausdruck (Comm. in Mt. XXXII–LIX) und sagt dabei zu Dan 9,24–27, einer Vorankündigung der Endzeitereignisse, dass Daniels Worte vom Heiligen Geist eingegeben wurden und deswegen für die Zukunft zuverlässige Prophezeiungen sind.

Euseb übernimmt zunächst Origenes' Deutung, gibt ihr aber eine positive Wendung, denn Dan 2 und 7 – bisher eher auf das boshafte, vierte, römische Reich bezogen – sind nach der konstantinischen Wende im Hinblick auf das nun christianisierte römische Reich auch positiv zu betrachten. Dies ist die Voraussetzung dafür, dass das römische Reich, besonders seit Augustin, mit dem Beginn des Reiches Christi identifiziert werden kann.

Hieronymus polemisiert in seinem Daniel-Kommentar aus dem Jahre 399 n. Chr. gegen Porphyrius' historisierende Deutung desselben Buches. Auch bei ihm spielen Dan 9,24 und die siebenzig Jahrwochen eine höchst aktuelle Rolle: sie beziehen sich nämlich auf das kommende, fünfte, ewige Reich. Bei der Belagerung Roms durch die Westgoten im Jahre 408 n. Chr. meinte er sogar zeitweilig, das Reich wäre bereits eingetreten.

Aphrahats Auslegung der danielischen Weissagungen ist noch einen Schritt rom-freundlicher, in seinem historischen Kontext aber antipersisch und antijüdisch. Hier zeichnet sich nun ein Aspekt ab, der bei den Kirchenvätern eher verborgen bleibt: die historisch bedingte politische Parteinahme bei der Deutung der danielischen Weltreiche. Dem Versuch der Kirchenväter, die jüdische und christliche Apokalyptik in ihren Bibelkommentaren und theologischen Traktaten exegetisch zu harmonisieren, theologisch zu integrieren und politisch zu neutralisieren, steht die Tendenz in den altkirchlichen Apokalypsen gegenüber, die in den verschiedenen politischen Situationen immer wieder darum bemüht waren, Daniels Prophezeiungen unter den bestehenden Umständen zu aktualisieren und als Grundlage für ihre Endzeitberechnungen zu nehmen. So im 5. Jh. n. Chr. (ApkDan(arm)), während der Regierung Karls des Großen

(ApkDan(gr)), später im 8. Jh. n. Chr. (ApkDan(hebr) und ApkDan(kopt)), im 9. Jh. n. Chr. (ApkDan(pers)), während der Kreuzzüge (AkpDan(ara)) und im Mittelalter (ApkDan(slaw)), usw. Hier ist noch viel zu erforschen.⁹⁰

Zusammenfassung: In der Untersuchung der Danielrezeption in der Alten Kirche von Irenäus von Lyon (A.H.), über Hippolyt von Rom (Comm. in Dan.; De Christo), Origenes (Comm. in Mt.), Euseb von Caesarea (Leben des Konstantin) und Hieronymus (Comm. in Dan.) bis Aphrahat, einschließlich der in der Spätantike Daniel zugeschriebenen altkirchlichen Apokalypsen, wird gezeigt, wie Daniel und vor allem die eschatologische Lehre der Vier Reiche von den Kirchenvätern in ihrer Theologie aufgenommen und adaptiert wurde.

Abstract: In the investigation of the reception of the Book of Daniel by the Church Fathers from Irenaeus of Lyon (A.H.), Hippolytus of Rome (Comm. in Dan.; De Christo), Origen (Comm. in Mt.), Eusebius of Caesarea (Life of Constantine), Jerome (Hieronymus) (Comm. in Dan.) to Aphraates, including the apocalypses of the Old Church ascribed to Daniel, it is shown how Daniel and especially the eschatological doctrine of the Four Empires has been taken over and adapted by the Church Fathers in their theology.

⁹⁰ Vgl. dazu die in Anm. 1 genannte Veröffentlichung.

Die syrische Danielrezeption

von Jürgen Tubach

Am Pfingstsonntag, dem 22. Mai 337, starb unerwartet Kaiser Konstantin auf seinem Landgut in Ankyrona bei Nikomedien.¹ Der Tod traf ihn mitten in den Vorbereitungen für einen groß angelegten Perserfeldzug. Konstantin hatte, wie Euseb in seiner Biographie des Kaisers berichtet, weitreichende Pläne gehabt:² Er wollte sich vor dem Feldzug im Jordan taufen lassen. Bischöfe sollten samt einer christlichen Variante der alttestamentlichen Stifthütte das Heer begleiten. Seinen Neffen Hannibalianus hatte er vorsorglich schon zum *rex regum* ernannt. Die Feindseligkeiten waren schon eröffnet worden. Der persische Großkönig Šāpūr II. (309–379) hatte bereits etwa ein Jahr zuvor versucht, die einst von Diocletians (284–305) Caesar Galerius (293–305, Augustus: 305–311) eroberten Gebiete im nördlichen Mesopotamien³ wiederzugewinnen. Sein Bruder (oder Neffe) Narse eroberte Amida (syr. ʾĀmēd oder ʾĀmīd), verlor aber bald darauf in einem Gefecht bei Narasara Schlacht und Leben.⁴ Šāpūr hatte jedoch trotz des Misserfolgs keineswegs die Absicht, auf diese Gebiete, insbesondere die Stadt Nisibis,⁵ zu verzichten. Vermutlich spukte ihm im Kopf herum, dass das Reich seiner achämenidischen Ahnen einst viel größer gewesen war. Der Gründer des Sasanidenreichs, sein Vorfahr Ardašīr, hatte immerhin von Rom, die Rückgabe der „geraubten Gebiete“ verlangt und eine aggressive Außenpolitik eingeschlagen.⁶ In Erinnerung war sicherlich, dass Ardašīrs Sohn Šāpūr I. mit großem Erfolg gegen Rom Krieg geführt und sogar zweimal Antiocheia erobert hatte.⁷ Ferner hatte er einen römischen Kaiser

¹ Benjamin, Constantinus, 1023; Doerries, Konstantin, 145; Klein, Kämpfe, 3.

² Barnes, 132.

³ Frye, 308; Christensen, Iran, 228; Winter, 152–215, Felix, 123–127

⁴ Dodgeon, 154; Mosig-Walburg, 69–109.

⁵ Sturm, Nisibis, 739.

⁶ Tacitus, Ann. VI 31, Cassios Dio LXXX.3.4, Herodian VI 2.1f, 2.6 und 4.5, Ammianus Marcellinus XXV 4.24, Wolski, Iran, 204/06; Ders., Empire, 56.139; Wiesehöfer, Iran, Ansprüche; Ders., Anfänge; Ziegler, 141f; Yarshater; anders Kettenhofen, Einforderung; zur achämenidenischen Abstammung der Arsakiden und Sasaniden vgl. Schippmann, Geschichte, 11.

⁷ Kettenhofen, Kriege, bes. 59–65.102f; Felix, 56ff, 73ff.

gefangen genommen.⁸ Die Nachricht vom plötzlichen Tode Konstantins dürfte bei Šāpūr ein Gefühl der Erleichterung hervorgerufen haben. Die Söhne Konstantins waren noch jung und besaßen noch keine große politische Erfahrung.⁹ Die Stunde für eine Rückeroberung der vor fast einem halben Jahrhundert verlorenen mesopotamischen Gebiete war günstig und bei entsprechender militärischer Rüstung war vielleicht ein größerer Gebietsgewinn leichter möglich als anfangs gedacht.

Kriege bringen für die Zivilbevölkerung stets viel Leid mit sich und sind eine Katastrophe. Vermutlich stellte sich die Bevölkerung im römisch-persischen Grenzgebiet, vor allem wenn sie nicht fernab von den Kampfhandlungen wohnten, diverse Fragen, die einerseits vordergründig sind, andererseits den tieferliegenden Sinn des ganzen im Blickwinkel haben. Vermutlich diskutierte man, welche Kriegsziele die beiden Kontrahenten hätten, und gab auch Prognosen über den Ausgang des Geschehens ab. Das Letztere führt notwendigerweise zu einer ideologischen Komponente, der Blick hinter den Vorhang der Geschichte, in die heilige Hinterwelt, in deren Hand Erfolg und Misserfolg liegen.

Über Šāpūrs Kriegsvorbereitungen berichtet einer der großen Theologen des syro-mesopotamischen Raums. Die spätere Überlieferung kennt ihn unter dem Namen Aphrahat¹⁰ (neupers. Farhād¹¹) bzw. Jakob. Die älteste Handschrift, die

⁸ Zur Gefangennahme von Valerian (253–260) vgl. *Kettenhofen*, Kriege, 97–99; *Felix*, 64–73; *Göbl*, Triumph.

⁹ Zur innenpolitischen Situation nach Konstantins Tod vgl. *Klein*, Kämpfe,

¹⁰ Die aus dem Jahr 1364 stammende Handschrift C gibt in der Überschrift der letzten Demonstratio als Verfassername an: „der weise ʾAprāhāt, das ist Yaʿqōb (westsyr. Yaʿqūb), der ehrwürdige (Bischof) von Mār Mattai“ (*Parisot* XII/1), was der mittellateinlichen Tradition entspricht. ʾAbuʾl-Ḥasan bar Bahlūl (10. Jh.) vermerkt in seinem Lexikon unter dem entsprechenden Lemma: „ʾAprāhāt, im Buch des Paradieses (verzeichnet), ist, wie man überliefert hat, der persische Weise“ (*Duval*, 268).

¹¹ Bar Hebraeus (1226–1286) ordnet den „persischen Weisen“, den Verfasser der akrostichischen Demonstrationes, korrekt in die erste Hälfte des 4. Jh. ein und vermerkt, dass er eigentlich Prh'd Parhād hieß (*Abbeloos-Lamy* III, 33 Z. 1–4), sofern der Name entsprechend dem Phonemsystem des Syrischen ausgesprochen wurde. Im Persischen und Arabischen lautete der Name Farhād (*Steingass*, 925; *Asmussen*, 570) und geht auf das mittelpersische Frāhād zurück (*Gignoux*, Noms, 86 No.373), was von einem altpersischen Fradāta- abzuleiten ist. Der Name ist im parthischen Nisa als prht (Frahat > griech. Phraates) belegt und kommt des öfteren als Herrschernamen vor (zu den verschiedenen Trägern des Namens Phraates vgl. *Karras-Klapproth*, 131ff). Als der Name im aramäisch-sprachigen Mesopotamien heimisch wurde, erhielt er ein Alef Protheticum, da die anlautende Doppelkonsonanz nicht dem Phoneminventar des Aramäischen entsprach, das wie das Arabische solche Konsonantenkombinationen in der Regel bei der Rezeption von Lehnwörtern aufsprengt (ʾAprāhāt > Ἀφραάτης). In ódieser Form d. h. nach vollzogener Integration in das aramäische Lautsystem ist der Personennamen in Palmyra, Hatra und Assur belegt (*Stark* 6, 72, *Abbadi* 80f, *Beyer*, 155). Nach *Eilers*, 49, bedeutet der Name „der mit Bildung Versehene, der Gelehrte, der Meister“, was der Bedeutung nach der syrischen Benennung, „der persische Weise“, sehr nahe kommt, so dass das Syrische den Eindruck einer Lehnübersetzung macht.

aus dem 5. Jh. stammt, nennt ihn in einer Randglosse den „persischen Weisen“¹² oder „Jakob den persischen Weisen.“¹³ Unter dem letzteren Namen kennt ihn die armenische Tradition.¹⁴ Vermutlich war Jakob sein Taufname. Seine 23 *demonstrationes* verfasste Aphrahat¹⁵ nach eigenen Angaben zwischen den Jahren 336/7 und 344/45. Die ersten zehn schrieb er im 648. Jahr der „Alexanderära“ (= Seleukidenära)¹⁶, zwölf weitere 655¹⁷ und als Nachtrag die 23. *demonstratio* ein Jahr später im Sommer 656.¹⁸ Über sein Leben und Wirken ist nichts bekannt. Er lebte offenbar im nördlichen Mesopotamien, vermutlich nicht weit von der römisch-persischen Grenze entfernt. Da er die Abfassungszeit seiner *demonstrationes* sowohl nach der Seleukidenära als auch den Regierungsjahren Šāpūrs datiert, kann man mit Sicherheit davon ausgehen, dass er ein Untertan des Großkönigs war. Bereits Georg, der Bischof der christlichen Araberstämme (686–724)¹⁹ im syro-mesopotamischen Raum, wusste über „den persischen Weisen“ nicht viel mehr als das, was aus den *demonstrationes* selbst zu entnehmen ist (z. B. Abfassungszeit). Ihn hatte ein Rekluse namens ʾĪšōʿ aus dem Dorf Anab um nähere Auskünfte über den Autor der 23 Abhandlungen nebst einigen damit verbundenen theologischen Problemen gebeten. Georg kannte nicht einmal den traditionellen Namen Aphrahat, sondern bezeichnet ihn nur als den „persischen Weisen“. Georg gibt in seinem Brief nichts anderes wieder als die Eigenaussagen Aphrahats.²⁰

In der 5. Abhandlung befasst Aphrahat sich mit dem Thema Krieg.²¹ Die *demonstratio* über den Krieg ist keine allgemeine Reflexion über militärische Auseinandersetzungen, sondern widmet sich dem bevorstehenden, großen Schlagabtausch der beiden damaligen Großmächte der westlichen Hemisphäre. Wie die anderen Abhandlungen ist es ein Brief an einen nicht näher bekannten Adressaten, der Aphrahat um Auskünfte in theologischen Fragen gebeten hatte.

¹² Handschrift B (5.Jh.) am Ende von Demonstratio X (*Parisot*, XII.465).

¹³ Mit dieser Angabe beendet die Handschrift B die XXIII. Demonstratio (*Parisot*, 149).

¹⁴ *Lafontaine* I, 1f/1 [T./Übs.]; *Antonelli*, 1f.

¹⁵ Die *Demonstrationes* sind (bis auf die XXXIII.) ähnlich wie manche Psalmen Akrostichoi, d.h. der erste Konsonant der jeweiligen Abhandlung entspricht der Buchstabenfolge des syrischen Alphabets. Daher ist die Anzahl auf 22 beschränkt und die letzte *demonstratio* ist faktisch ein Nachtrag. Textausgabe: *Parisot*, *Wright*; Übersetzungen: *Bruns*, *Bert*, *Pierre*.

¹⁶ XXII.25: *Parisot*, 1044 Z. 11–20, *Bruns* II, 520, *Pierre* II, 870f.

¹⁷ Ebd. und XIV.50: *Parisot*, 724 Z. 24–726 Z. 2, *Bruns* II, 392, *Pierre* II, 694.

¹⁸ XXIII.69: *Parisot*, 149; *Bruns* II, 579; *Pierre* II, 963.

¹⁹ *Baumstark* 256; *Charles* 77f u.ö.

²⁰ Kap. 1: *Wright*, 20 Z. 10ff, *Forget*, 10 Z. 13ff, *Lagarde*, 109–114; *Bruns* II, 582ff; *Bert*, XXXVIIIff; *Pierre* II, 967ff; *Ryssel*, Brief, 35ff; *Ders.*, *Gedichte*, 44f.

²¹ *Parisot*, 183–238; *Wright*, 77–102; armenische Version: *Antonelli*, 79–106; *Lafontaine* I, 88–114/46–60 [T./Übs.]. Der Titel der Abhandlung wird am Schluss genannt: „Zu Ende ist die Demonstratio über die Kriege.“ Sie ist auch auf Ge'ez erhalten (*Pereira*, vgl. *Parisot* XXXIX f). Zur 5. Demonstratio vgl. auch *Schwen*, 136–138, *Schönfelder*, 216–236.

Der Adressat wird auch des öfteren angesprochen und man hat den Eindruck, dass Aphrahat tatsächlich auf briefliche oder mündliche Anfragen antwortet, obgleich nicht ausgeschlossen wäre, dass die Briefform ein literarisches Stilmittel ist, das es dem Autor erleichtert, seine Gedanken zu formulieren und in eine adäquate Form zu bringen. In der armenischen Tradition – die *demonstrationes* wurden vielleicht schon im 5. Jh. ins Armenische übersetzt – antwortet Aphrahat auf Fragen von Aristakes, dem Sohn von Gregor Illuminator. Ob dieser Anspruch zu Recht besteht, lässt sich nicht überprüfen. Was Aristakes wissen will, sind eigentlich Fragen, die auch jeder Laie stellen konnte und die man vom Sohn und Nachfolger Gregors nicht erwarten würde, sofern er über eine theologische Bildung verfügte. Möglicherweise ist die Anfrage eine Fiktion, die aus dem Inhalt der *demonstrationes* erschlossen ist, zumal häufig ein namenloser Freund angeredet wird. Für unsere Fragestellung ist es unerheblich, ob Aphrahats Briefpartner eine reale oder fiktive Gestalt ist, die namentlich bekannt ist oder nicht.

Aphrahats 5. Abhandlung begegnet Zukunftsängsten und ist im Prinzip eine Paränese, quasi ein Trostbrief, der letztlich besagt, so wie befürchtet, kann es nicht kommen. Das ist im Heilsplan Gottes nicht vorgesehen. Die Furcht, dass im Orient ein persisches Weltreich, eventuell mit einer antichristlichen Komponente, entsteht, ist aus biblischer Sicht unbegründet. Selbst wenn der Großkönig einen Sieg erringen würde, wäre das nur ein momentaner Erfolg. Ein Blick in die Bibel, vor allem in das Danielbuch, beweist das. Daneben führt Aphrahat auch handfeste, nichtbiblische Argumente an, die gegen einen Sieg Persiens über Rom sprechen. Seine Kenntnisse der römischen Geschichte sind etwas antiquiert und merkwürdig der aktuellen Situation entrückt. Nur in kryptischen Worten geht Aphrahat auf die weltgeschichtlichen Umwälzungen im Römischen Reich ein. Dass das Reich nun von einem christlichen Kaiser regiert wird, erwähnt er mit keinem Wort. Nur verklausuliert deutet er an, dass sich die Verhältnisse dort geändert haben.

Seine Deutung der Schlüsselpassagen des Danielbuches entspricht nun in keiner Weise der syrischen exegetischen Tradition, die ihrerseits keine Notiz von Aphrahat nimmt und seine Position auch nicht diskutiert. Die implizit im Raum stehende Frage, wer als Sieger aus dem kommenden Krieg hervorgehe, beantwortet Aphrahat mit Entschiedenheit: es ist Rom, das vierte Weltreich aus dem Danielbuch. Für seine Beweisführung entfaltet er im wesentlichen drei biblisch inspirierte Argumentationslinien und eine politisch motivierte, die sich um folgende Stichworte gruppieren:

- (1) „Hochmut kommt vor dem Fall“ oder neutestamentlich ausgedrückt: „wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt werden“²².

²² Das Jesus-Wort wird anfangs zitiert (§2, *Parisot*, 185 Z. 7f) und später nochmals wiederholt (§25, *Parisot*, 237, Z. 14). Es stimmt in der Wortwahl nicht mit dem Bibeltext überein, der das

(2) Das im Widder symbolisierte Reich der Perser ist schwach und machtlos. Der Widder hat schon längst seine Hörner verloren.

(3) Rom ist das vierte Weltreich des Propheten Daniel. Es wird von dem Reich Christi abgelöst, das bis in alle Ewigkeit besteht. Menschen können die Pläne des Herrn der Geschichte nicht durchkreuzen.

(4) Roms Staatsform ist der persischen Monarchie mit ihrem rückständigen Erbfolgeprinzip überlegen.

Als Aphrahat zwischen dem Okt. 336 und dem Sept. 337 seine Abhandlung über die Kriege niederschrieb, zog Šāpūr Truppen an der römisch-persischen Grenze in Mesopotamien zusammen, um sich der Städte Nisibis und Amida zu bemächtigen und weiter nach Westen vorzustoßen. Eine 63-tägige Belagerung von Nisibis im Sommer 337 schlug fehl.²³ Anlässlich des gewaltigen Truppenaufmarsches, der anscheinend nicht nur militärisch, sondern auch propagandistisch vorbereitet wurde, schrieb Aphrahat seine Reflexionen über die bevorstehenden Kampfhandlungen nieder. Er muss wiederholt gehört haben, dass der militärischen Stärke des sasanidischen Heeres mit seinen Klibanariern²⁴ nichts widerstehen könne. Vielleicht hörte er auch das Argument, dass die Herrschaft über die Oikumene an den Osten falle werde, wie es diverse Prophezeiungen verkündigten.²⁵ Dem Stolz und dem Hochmut, der Siegesicherheit und dem Überlegenheitsgefühl, das Aphrahat aus den Kriegsvorbereitungen heraushörte, stellt er (dem Sinn nach in den Prolegomena zu seiner Abhandlung) den Tenor des deutschen Sprichwortes „Hochmut kommt vor dem Fall“²⁶ entgegen. Er zitiert zunächst diverse Bibelworte ähnlichen oder des gleichen Inhalts einschließlich des bekannten Jesuswortes, auf dem das deutsche bzw. abendländische Sprichwort beruht. Danach lässt er alle Gestalten aus der Bibel Revue passieren, die sich als Spötter hervortaten oder dem Hochmut und Stolz verfallen waren. Doch Gott wies sie alle in ihre Schranken: von Kain²⁷ angefangen, der sich Abel gegenüber rühmte. Paradebeispiele für Hochmut und Hybris sind Ahabs Gemahlin Isebel,²⁸ Pharao in Ägypten²⁹ und Nebukadnezar,³⁰ ehe er geschickt zu seinem

Reflexiv betont. Statt *napšeh* (und dem Kausativ) gebraucht Aphrahat das Reflexiv-Passiv des Kausativs.

²³ Barnes, 133.

²⁴ Zur schwer gepanzerten Reiterei vgl. Gamber, 23ff; Mielczarek, 64ff; Nicolle; zur Etymologie des Wortes *clibanarii*/κλιβανάριοι vgl. Rundgren, 31–52, Michalak, 75.

²⁵ Vgl. dazu Eddy; Widengren, Religionen, 199–207; Baldus, 240–246, 252–255.

²⁶ Das Sprichwort geht auf Prov 16,18 zurück. Aphrahat fasst aber damit nicht die Quintessenz seiner Aufzählung zusammen.

²⁷ V.3: Parisot, 185, Z. 16–19.

²⁸ V.3: Parisot, 188 Z. 17–19.

²⁹ V.3: Parisot, 188 Z. 1–3.

³⁰ V.4: Parisot, 189 Z. 1–6.

Hauptthema überleitet. Stolz und anmaßend verhielt sich auch der Widder (dekrā) aus Daniels Vision in Kap. 8.³¹ Der Widder bemächtigte sich des Südens, des Nordens und des Westens. Viele Tiere erniedrigte er und zwang ihnen seinen Willen auf, bis ein Ziegenbock (ṣeṣrāyā) aus dem Westen kam. Der Bock brach dem Widder seine beiden Hörner, das große und das kleine, ab und mit seiner Macht war es dann ein für allemal vorbei. Die Tierallegorie löst Aphrahat analog zum Bibeltext auf und schildert zusätzlich kurz den historischen Hintergrund. „Das große und das kleine Horn“³² des Widders symbolisiert das Doppelkönigtum der Perser und Meder (8,20),³³ deren letzter König Dareios (III. Kodomannos³⁴ 336–330) von dem Ziegenbock Alexander bar Philippos (+ 10. Juni 323 v. Chr.) besiegt wird. Der Bock repräsentiert das Reich der Griechen. Das steht alles so bereits in Dan 8, wo Gabriel, der *angelus interpretes*, Daniel das visionäre Bild erläutert, ohne dem Seher im hebräischen Urtext (im Gegensatz zur Pšittā) konkrete Namen zu nennen: die beiden Hörner, von denen eines höher als das andere ist (8,3), sind die Könige von Medien und Persien, der Ziegenbock versinnbildlicht den König von Makedonien (8,20f). Jetzt hat der Widder – so konstatiert Aphrahat – keine Hörner mehr. Sie sind zerbrochen.³⁵ Der Widder ist hornlos, ein Zustand, der bis zum heutigen Tag währt. Seitdem sind 648 Jahre³⁶ vergangen, wie Aphrahat hervorhebt. Doch jetzt ist der Widder im Prinzip ein Invalide, frech und prahlerisch. Er fordert das „vierte Tier“ zum Kampf heraus, obwohl es Zähne und Krallen aus Eisen hat, dem der Widder nichts entgegenzusetzen hat. Der hornlose Widder ist, was nicht explizit betont wird, das Sasanidenreich in Gestalt Šāpūrs, das nicht begriffen hat, dass seine weltgeschichtliche Sendung abgelaufen und beendet ist. „Oh, Widder mit den zerbrochenen Hörnern“ – ruft Aphrahat dem Perserreich zu – „sei still vor dem Tier und lege dich nicht mit ihm an, damit es dich nicht frisst und zermalmt“³⁷. „Wer hinget, fällt unter seine Füße, so dass es ihn zerstampft.“³⁸ Dieses Tier – d.h. das vierte Weltreich – hat Bestand bis zum Endgericht, wenn sich der Hochbetagte auf seinen Richterthron setzt und die Herrschaft dem Menschensohn d.h. Christus übergeben wird. Christi Reich ist ewig und seine Herrschaft hat kein Ende.

Dass mit dem Widder nicht nur das alte Imperium der Achämeniden, sondern auch das Sasanidenreich gemeint ist, geht aus der Jahresangabe 648 her-

³¹ V.5f: *Parisot*, 192ff; *Bruns* I, 161f; *Pierre* I, 328f.

³² V.5: *Parisot*, 193, Z. 13f.

³³ V.5: *Parisot*, 193 Z. 15ff.

³⁴ *Iustin* X.3.3f (ed. O. Seel, 91): Codomannus.

³⁵ V.6: *Parisot*, 193, Z. 26 ff; Dsgl. V.10: *Parisot*, 204 Z. 20ff.

³⁶ V.5: *Parisot*, 193, Z. 22–25.

³⁷ V.6: *Parisot*, 196, Z. 5–7; *Bruns* I, 162; *Pierre* I, 330.

³⁸ V.6: *Parisot*, 196, Z. 13f.

vor. Ferner spielt der Widder eine Rolle in der persischen Königslegende, wo er ein Symbol für den königlichen Glücksglanz, das „Xvarna“ ist, ohne dessen Besitz eine Königsherrschaft im Iran nicht denkbar ist.³⁹ Ohne Hörner muss der Widder seit 648 Jahren auskommen. Ausgangspunkt ist die „Ära Alexanders“, wie die von Seleukos Nikator eingeführte Zeitrechnung in späterer Zeit gern genannt wurde. Das Epochedatum ist der 1. Dios (aram. Tišrī), 312 v. Chr. (= 7. Oktober) nach makedonischer Zählung bzw. 1. Nisan 311 (= 3. April) nach babylonischer Zählung.⁴⁰ Das erstere Datum galt in den westlichen Provinzen des Seleukidenreiches, das zweite in den östlichen. Die Ära wurde auch nach dem Untergang der Seleukidenherrschaft weiter benutzt. Die syrische Christenheit benutzte die „Alexanderära“, wie sie später hieß, selbst im fernen Yüan-Reich (1260–1368)⁴¹ und bis in die Neuzeit.⁴² Die Ära ist wie die Sprache ein Erbe Edessas, des wichtigsten Zentrums der frühen syrischen Christenheit. Sowohl in Edessa wie in Hatra und Palmyra beginnt die Ära im Herbst 312. Als der julianische Kalender in Edessa nach der Eingliederung ins Römische Reich eingeführt wurde, wurde das Epochedatum auf den 1. Oktober (= Tišrī) verlegt. Rechnet man nun ab dem Jahr 312 v. Chr., kommt man für die hornlose Periode des Widders ins Jahr 336/7, d. h. in das Jahr, in dem Aphrahat seine ersten 10 *demonstrationes* einschließlich der Abhandlung über die Kriege niederschrieb.

Mehrmals wiederholt Aphrahat im folgenden seine Warnung. Selbst die steigenden finanziellen Ressourcen des persischen Staates sollten nicht dazu verleiten, einen Krieg zu beginnen, der dem Geschichtsplan des Höchsten zuwiderläuft.

³⁹ Im Kārnamak i Artaxšēr i Pāpakān wird berichtet, dass Ardavān (Artabanos), der letzte Partherkönig, von seinen Astrologen und Auguren die betrübliche Mitteilung erhält, dass seine Zeit als Oberherrscher abgelaufen ist. Derjenige, der innerhalb von drei Tagen von seinem Hof fliehe, werde die Königswürde erhalten, was dann Ardašīr tut. Als Artabanos hört, dass ein großer Widder auf Ardašīrs Pferd sitzt, gibt er die Verfolgung auf. Resigniert muss er feststellen, dass das xvarr (< xvarnah) auf Ardašīr als dem neuen Herrscher übergegangen ist (*Widengren*, Geisteswelt, 295–302, bes. 300–302; *Ders.*, Religionen, 58, 310–313; *Wiesehöfer*, Persien, 223; *Göbl*, Siegelkanon, 10). Bei der Belagerung von Amida im Jahre 359 trug Šāpūr II. nach Ammianus Marcellinus einen goldenen Widderkopfhelm (XIX.1.3 ed. *W. Seyfarth*, II, 43/44.185 und ed. *Ders.*, I, 155, vgl. dazu *Jonge*, 4). Auf seinen Münzen trägt der Sasanide keinen derartigen Kopfputz. Daher ist es nicht ausgeschlossen, dass Ammian, obwohl er als Augenzeuge den Prunkaufmarsch von der Stadtmauer Amidas aus beobachtet hatte, ein Irrtum unterlief und er Šāpūr mit Wahrām Kušānšāh, dem sasanidischen Statthalter des ehemaligen Kušānreiches, verwechselte, der auf Münzen, sofern sie in diese Zeit zu datieren sind, eine Krone mit Widderhörnern trägt (*Bivar*, 65, Abb. bei: *Göbl*, II, 216f nr.2371. 2389). Abweichende Deutung der Aphrahat-Stelle bei *Pierre*, I, 330, Anm.14.

⁴⁰ *Parker-Dubberstein*, 20.

⁴¹ *Geng-Klimkeit-Laut*.

⁴² *Bernhard*, Chron. d. syr. Handschriften; *Ders.*, Chronologie d. Syrer.

Sei still, oh, Überheblicher! Rühme dich nicht. Denn wenn dein Reichtum dein Herz überheblich gemacht hat, ist er nicht größer als der Hiskias, der ihm weggenommen wurde und nach Babel kam, weil er sich seiner vor den Babyloniern gerühmt hatte.⁴³

Nach der Exegese einer Reihe anderer Bibelstellen, kommt Aphrahat zu dem Motiv des Hochmuts erneut zurück, um alsdann die Traumvisionen aus Dan 2 und 7 zu behandeln, wo von den vier Weltreichen die Rede ist. Aphrahat ruft dem Perserreich nochmals zu:

Oh Hochmütiger und Überheblicher, dein stolzes Herz verleite dich nicht zu sagen: ‚Ich will hinaufziehen gegen das reiche Land und das starke Tier.‘ Denn das Tier wird nicht vom Widder getötet, da dessen Hörner zerbrochen sind.⁴⁴

Der Ziegenbock hat nämlich, wie Aphrahat nochmals betont, den Widder seiner Hörner beraubt. Für einen Angriff ist er daher völlig untauglich. Seine wichtigste Waffe im Kampf, die Hörner, fehlen ihm, während der Bock ein mächtiges Tier geworden ist. Der Bock repräsentiert das dritte Weltreich und ist quasi mit dem Panther im Vier-Reiche-Schema von Dan 7 identisch, was später noch ausführlich begründet wird. Genealogisch ordnet Aphrahat die vier Großreiche in die Völkertafel aus Gen 10 ein. Widder und Ziegenbock sind mit dem zweiten und dritten Imperium, dem Reich der Medo-Perser und der Griechen identisch. In der Völkertafel (Gen 10,2) ist Jawan, „Griechenland“, ein Sohn von Japhet, einem der drei Söhne Noahs. Madai, der Vertreter Mediens, ist ebenfalls ein Japhet-Sohn und somit ein Bruder Jawans. Persien kommt in der Völkertafel nicht vor. Wegen der engen historischen und politischen Beziehungen zu den stammverwandten Medern ordnet Aphrahat (nach antiken Vorbild) die Perser diesen zu, so dass sie ein Weltreich bilden, was sich nicht ganz mit dem danielschen Schema der vier Reiche deckt. Ziege und Widder sind ja eng verwandte Tiere, Madai und Jawan, also Medien und Griechenland, sind Brüder, Söhne von Japhet. Dass die griechische Sprache mit den iranischen Idiomen verwandt ist, war Aphrahat wohl nicht bewusst. Vielmehr zählte, was in der Bibel stand. Das erste Tier, das einem Löwe (ʿaryā) mit Adlerflügeln gleicht, symbolisiert das Reich der Babylonier.⁴⁵ Sie sind die Nachkommen Nimrods, eines Enkels von Ham. Nimrod gilt in der Völkertafel als Begründer eines Reiches in Babylonien und wird genealogisch als Sohn von Kusch verbucht. Die Herrschaft über die Erde ruht auf den Schultern der

⁴³ V.7: *Parisot*, 196 Z. 21–25; *Bruns*, I, 162, *Pierre*, I, 330f. Der Verweis auf Hiskias Reichtum spielt auf 2 Kön 20,13ff an, wo der König sich einer babylonischen Gesandtschaft als potentieller Bundesgenosse im Falle einer antiassyrischen Koalition empfiehlt, indem er ihnen seine Schatzkammer und sein Waffenarsenal zeigt. Der Prophet Jesaja kündigt ihm darauf an, dass alles dereinst als Kriegsbeute nach Babel käme.

⁴⁴ V.10: *Parisot*, 204 Z. 20–24; *Bruns*, I, 165; *Pierre*, I, 336.

⁴⁵ V.16: *Parisot*, 212, Z. 24 ff; *Bruns*, I, 169; *Pierre*, I, 341; sowie V. 10: *Parisot*, 205, Z. 4–18; *Bruns*, I, 166; *Pierre*, I, 336f.

drei Söhne Noahs und geht sukzessive auf einen anderen über. Dieses Dreierschema ist im Prinzip nicht mit der Theorie von vier bzw. fünf Reichen identisch. Ein Ausgleich erfolgt dadurch, dass Japhet und Sem über ihre Nachkommen zweimal vertreten sind. Japhet ist über seine Söhne Madai und Jawan zweimal mit einem Weltreich vertreten, Sem, der älteste, ebenfalls. Seine Nachfahren stellen über Esau das vierte Weltreich und über die Linie Jakob-Juda-David-Jesus Christus das letzte Reich, das kein Ende hat. Ham, auf dem ein Fluch lastet (Gen 9,20–25), ist nur einmal vertreten. Das vierte Reich sind die Söhne Esaus, wie die Römer in der rabbinischen Literatur gern genannt werden.⁴⁶ Diese Abfolge der Weltreiche findet Aphrahat auch in Dan 2 und 7 wieder. Das Standbild, das Nebukadnezar in einer Traumvision sah, bestand aus vier bzw. fünf verschiedenen Materialien: Gold, Silber, Kupfer und Eisen mit Ton vermischt.⁴⁷ Die Identifikation mit einem der vier Reiche begründet Aphrahat, sofern es möglich ist, mit Hilfe der Bibel, die ihm die entsprechenden Belegstellen liefert. Dass das babylonische Reich das erste Reich auf Erden war und es durch das Metall Gold dargestellt wird,⁴⁸ beweist Aphrahat mit Hilfe zweier Bibelstellen. Dass Daniels Deutung, Babel komme das Metall Gold zu, zu Recht besteht, zeigt Jer 51,7 wo es heißt: „Ein goldener Becher ist Babel in der Hand des Herrn.“⁴⁹ Dass Babel das Haupt aller Reiche ist, lässt sich mittels Gen 10, 10 zeigen: „Babel wurde das Haupt von Nimrods Reich.“⁵⁰ Das zweite Reich ist, wie Daniel in 2, 39 hervorhebt, geringer als das erste.⁵¹ Sein Metall ist das Silber, das weniger wert ist als Gold. Das babylonische Reich wurde gewogen und für mangelhaft befunden, was in Belsazzars Gastmahl in Dan 5 durch die Schrift an der Wand beschrieben wird. Das Gold wurde für mangelhaft befunden und in Silber abgewertet. Wegen seiner Mangelhaftigkeit beherrschte das medo-persische Reich nicht die ganze Erde im Gegensatz zum babylonischen.⁵² Wegen der Unfähigkeit der Söhne Madais geht die Herrschaft nun an die Söhne Jawans über. Beide, Madai und Jawan, sind wie bereits erwähnt, Brüder, Söhne von Noahs Sohn Japhet.

Dem Reich der Griechen entspricht das Kupfer. Jawan war weise und schlau, wie Aphrahat hervorhebt, und vernichtete das Reich des „törichten

⁴⁶ Herr, 858; Katten, 764; Dsgl. in der syrischen Literatur, wo Esau als Ahnherr der „Römer“ gilt. Vgl. Bernhard, Chronologie d. Syrer, 40ff. Explizit kommt die Identifikation in V. 22 vor (Parisot, 229, Z. 26f: „Ferner hat er [d.h. Christus] bei seinem Kommen die Herrschaft den Römern übergeben, die Söhne Esaus genannt werden“).

⁴⁷ V.11–13; Parisot, 205, Z. 19ff; Bruns, I, 166–168; Pierre, I, 337–339.

⁴⁸ V.11: Parisot, 205, Z. 19ff.

⁴⁹ V.11: Parisot, 208, Z. 1 f.

⁵⁰ Parisot, 208, Z. 4f.

⁵¹ V.12: Parisot, 208, Z. 6–14.

⁵² Parisot, 208, 12–14.

Madai“, der nicht in der Lage gewesen war, das Riesenreich zu verwalten. Daher nahm ihm sein „weiser und kluger“ Bruder Yawan das Imperium ab.⁵³ „Denn Alexander bar Philippos gewann die Herrschaft über die ganze Erde.“⁵⁴ Das Prädikat „töricht“ (*saklā*)⁵⁵ ist der Gegensatz von „weise“ (*ḥakkīmā*) und wird im Danieltext weder den Führern des medischen noch des persischen Weltreichs verliehen. Möglicherweise ist Aphrahāt hier von der Theorie fortschreitender Dekadenz der herrschenden Oberschicht im Achämenidenreich beeinflusst, womit im griechisch-römischen Bereich gern der Niedergang des Reiches erklärt wurde.⁵⁶ Unter „weise“ versteht Aphrahāt nicht primär politischen Erfolg, sondern eine Amtsführung, auf der Gottes Wohlgefallen ruht. Regiert der Herrscher im Einklang mit dem göttlichen Willen, stellt sich der Erfolg automatisch ein.

Eisen und Ton sind ein Sinnbild des vierten Weltreiches, das die „Esau-Söhne“ inne haben.⁵⁷ Das letzte Weltreich, das römische, wird von der ewigen Herrschaft Christi abgelöst. Er schafft das römische Reich ab und „herrscht als König bis in alle Ewigkeit“.⁵⁸ Der Stein, der das aus den genannten Metallen bestehende Standbild in Dan 2 zertrümmert, ist Christus.⁵⁹

Mit den folgenden Worten leitet Aphrahāt zur Exegese von Daniels Vision in Kap. 7 über: „Höre ferner von der Vision mit den vier Tieren, die Daniel, eins verschieden vom anderen, aus dem Meer aufsteigen sah.“⁶⁰ Aphrahāt findet hier die gleiche Symbolik wieder. Statt der Metalle erscheinen vier Tiere bzw. Fabeltiere. Bereits zuvor benutzte er die Vokabel „Tier“ (*ḥayūtā*) als Synonym für Weltreich, obwohl sie eigentlich erst hier in Dan 7 angebracht wäre. Zuerst fasst Aphrahāt den Inhalt der Eingangsszene kurz zusammen, ehe er zu seiner Deutung übergeht. Aus dem Meer, d. h. der Völkerwelt,⁶¹ steigen vier Tiere empor, die vier Weltreiche versinnbildlichen. Die Abfolge der einzelnen Reiche ist die gleiche wie in seiner Exegese von Nebukadnezars Traum in Dan 2. Sukzessive lösen sich die Imperien ab, bis das fünfte Reich kommt, dem kein Ende gesetzt ist, da es von Christus regiert wird. Wie in seiner Exegese von Dan 2 demonstriert Aphrahāt die Exaktheit seiner Erklärung durch Aufzählung von Bibelstellen, die mehr oder weniger den Kern der Sache treffen.

⁵³ V.12: *Parisot*, 208, 20–23.

⁵⁴ *Parisot*, 208, Z. 24f.

⁵⁵ *Parisot*, 208 Z. 20 [st.abs.], 209, Z. 18.

⁵⁶ *Herter*, 621f.

⁵⁷ V.13: *Parisot*, 208, Z. 25ff.; *Bruns*, I, 167f; *Pierre*, I, 338f.

⁵⁸ V.14: *Parisot*, 212, Z. 23, *Bruns*, I, 169; *Pierre*, I, 340.

⁵⁹ *Parisot*, 212, Z. 20–23.

⁶⁰ V.15: *Parisot*, 212, Z. 24–26, *Bruns*, I, 169; *Pierre*, I, 340.

⁶¹ *Montgomery*, 285; *Plöger*, 108.

Das erste Tier, das sich aus dem Meer erhebt, ist ein Löwe mit Adlerflügel.⁶² Löwe (ʿaryā) wie Adler (nešrā) sind ein Sinnbild Babels, was sich dem Jeremia- und Danielbuch entnehmen lässt. Jeremia vergleicht in 50, 17⁶³ Israel mit einem umherirrenden Schaf, das in die Fänge von Löwen geriet. Zuerst fraß der König von Assur das Nordreich, dann Nebukadnezar, der König von Babel, das Südreich. Folglich ist der Löwe nach biblischem Verständnis ein Symbol Babels. Den Adler findet Aphrahat in der Geschichte von Nebukadnezars Wahnsinn wieder (Dan 4). Als Nebukadnezar in der Wildnis lebte, „wuchs sein Haar wie das eines Adlers“ (Dan 4, 30)⁶⁴. Im Danielbuch wandelt sich Nebukadnezar zu einem wilden Tier, das Aphrahat in Kombination mit der Jeremiastelle als Löwe bestimmt, womit der Kreis zum ersten Tier der Vision in Dan 7 geschlossen ist. Dem Löwen Nebukadnezar dienen alle Tiere des Feldes und, als ihm Haare wie einem Adler wuchsen, auch die Vögel unter dem Himmel.⁶⁵ Der Löwe, der „König der Tiere“,⁶⁶ und der Adler, der „König der Vögel“,⁶⁷ übertreffen alles, was sich auf Erden und in den Lüften tummelt, an Stärke. Darin sah Aphrahat überdies eine Erfüllung eines Gotteswortes aus dem Buch des Propheten Jeremia, wo es heißt, dass nicht nur alle Völker der Erde dem König von Babel dienen, sondern auch die Landtiere und die Vögel (Jer 28, 11 und 25, 11).⁶⁸

Der Bär (debbā), der drei Rippen im Maul hat, gleicht dem Reich der Meder und Perser.⁶⁹ Die drei Rippen sind die Gegenden im Westen, Norden und Süden, die der Widder aus Dan 8 okkupierte, ehe der Ziegenbock sie ihm abnahm.

Dem medo-persischen Reich macht der Panther (nemrā) ein Ende.⁷⁰ Das vierflügelige und vierköpfige Fabelwesen stellt ʿAleksandrōs Maqdōnāyā („den Makedonen Alexander“) ⁷¹ dar. Es ist das Reich der Griechen. Die vier Köpfe und vier Flügel symbolisieren „seine vier Freunde“, ⁷² die nach ihm die Herrschaft übernahmen (vgl. Dan 8). Alexander „tötete Darius und trat an

⁶² V.15f: *Parisot*, 213, Z. 14ff; *Bruns*, I, 169f; *Pierre*, I, 340–343.

⁶³ V.16: *Parisot*, 213, Z. 17–21.

⁶⁴ *Parisot*, 213, Z. 22ff.

⁶⁵ *Parisot*, 216, Z. 2ff.

⁶⁶ Das Stichwort „König“ fällt im Text nicht, es ist aus der Beschreibung des Löwen zu erschließen, „der an Stärke alle Tiere übertrifft“ (*Parisot*, 216, Z. 5f).

⁶⁷ „[...] Adler, der herrlicher als alle Vögel ist“ (*Parisot*, 216, Z. 7f).

⁶⁸ *Parisot*, 216, Z. 8ff.

⁶⁹ V.17: *Parisot*, 217, Z. 7ff; *Bruns*, I, 170f; *Pierre*, I, 343.

⁷⁰ V.18: *Parisot*, 217, Z. 18ff; *Bruns*, I, 171; *Pierre*, I, 343f.

⁷¹ *Parisot*, 217, Z. 21f.

⁷² *Parisot*, 217, Z. 25.

seiner Stelle die Herrschaft an.“⁷³ Die Vierteilung des Alexanderreichs ist durch die Vision vorgegeben und entspricht dem Ablauf der Diadochenkämpfe nur für kurze Zeit, als Kassander, Lysimachos, Ptolemaios und Seleukos nach der Schlacht von Ipsos (301 v. Chr.) das Gebiet von Antigonos, dem Einäugigen (Monophthalmos) und seinem Sohn Demetrios, dem Städtebelagerer (Poliorketes), aufteilten. Der Terminus „Freunde“ (rāhmē < φίλοι / pers. dōstān) dürfte hier titular zu verstehen sein. Er bezeichnet eine Institution, die die hellenistischen Fürstenhöfe als Ehrenbezeichnung von den Achämeniden übernahmen.⁷⁴ Die Vasallen der Parther pflegten diese Sitte in Anlehnung an hellenistisch-iranische Vorbilder weiter.⁷⁵

Auf das Alexander bzw. Diadochenreich folgt das vierte Weltreich, das Reich der „Söhne Esaus“.⁷⁶ Das vierte Tier, ist ein echtes Fabelwesen, das mit den gewöhnlichen Tieren nichts gemein hat und auch nicht mit ihnen vergleichbar ist. Aphrahat geht auf die Eroberung des griechischen Ostens durch Rom nicht ein. Er stellte sich den Übergang offenbar mehr oder weniger bruchlos vor, da er sagt, „das dritte und das vierte Reich seien eins“⁷⁷. An dieser Stelle macht Aphrahat einige interessante, aber auch verwirrende Zahlenangaben, die das Ineinanderfließen der beiden Reiche belegen soll.⁷⁸ Alexander regiert 12 Jahre, auf ihn folgen 17 Griechenkönige, die insgesamt 269 Jahre von Seleukos Nikator⁷⁹ bis Ptolemaios herrschen. Von Augustus bis Philippus (Arabs, 244–249) lässt Aphrahat 27 Caesaren 293 Jahre herrschen.⁸⁰ Rätselhaft ist der Nachtrag, dass Severus 18 Jahre regierte, als wäre er in der vorigen Aufzählung nicht enthalten und müsste noch zu den 293 Jahren hinzugezählt werden. Mit dem letzteren ist Lucius Septimius Severus (193–211) gemeint, dessen Regierungszeit in der syrischen Historiographie mit 18 Jahren angesetzt wird,⁸¹ was zutreffend ist. Dem Kontext nach hängen die Angaben über Alexander und Severus irgendwie in der Luft und sind nicht sinnvoll in Aphrahats Chronologie einzuordnen. Vermutlich wird Severus nur erwähnt, weil er auf seinem Partherfeldzug Ktesiphon, die Hauptstadt des Reiches, einnahm.⁸² Die Summe der Regierungsjahre der griechischen Könige und der römischen Kaiser ergibt 562. Das 562. Jahr von Aphrahats

⁷³ *Parisot*, 217, Z. 26.

⁷⁴ *Wiesehöfer*, „Freunde“.

⁷⁵ *Klijn*, 24f; *Widengren*, Feudalismus, 41–43; *Ders.*, Iran, 253.265.

⁷⁶ V.19ff: *Parisot*, 220 Z. 1ff; *Bruns*, I, 171ff; *Pierre*, I, 344ff.

⁷⁷ *Parisot*, 220, Z. 9f; *Bruns*, I, 171; *Pierre*, I, 344.

⁷⁸ *Parisot*, 220, Z. 10–19.

⁷⁹ Im Text mit Nikanor verwechselt (*Parisot*, 220, Z. 14).

⁸⁰ vgl. *Schönfelder*, Aphraates, 228, Anm.4.

⁸¹ Z. B. *Brooks*, 39, Z. 27; *Delaporte*, 32; *Brooks*, 24; *Chabot*, I, S. 187/ IV, S. 112b Z. 2f.

⁸² ähnlich auch *Schönfelder*, Aphraates, 228, Anm. 5.

„Alexanderära“, nämlich ab 312 v. Chr. gerechnet, ergibt das Jahr 250 n. Chr., was fast dem Todesjahr von Philippus Arabs entspricht, der in der Tradition als der erste Herrscher Roms gilt, der Christ gewesen sein soll.⁸³ Er starb im September 249 (oder Anfang Oktober);⁸⁴ am 1. Oktober begann das nächste Jahr der „Alexanderära“. Es hätte nun nahe gelegen, den Faden etwas weiter auszuspinnen und auf die Konversion Konstantins einzugehen. Diesen Gedankengang muss der historisch interessierte Leser oder Hörer selbst nachvollziehen. Desgleichen verschweigt Aphrahat, warum er die Jahre ab 312 v. Chr. nur bis Philippus zählt und nicht bis in seine eigene Gegenwart. Sicherlich wollte er seiner Ausdeutung keine allzu große aktuelle Transparenz verleihen, zumal in den Augen des persischen Großkönigs die Freiheit theologischer Spekulation bei Fragen der Loyalität nicht grenzenlos war. Daher kehrt Aphrahat wieder zur Beschreibung des vierten Tieres und der Enträtselung seines geheimnisvollen Wesens zurück.⁸⁵ Die Ausdeutung der 10 Hörner und des kleinen Hornes, das dem Tier plötzlich wächst, ist inkonsistent, da die Allegorese nun auf Ereignisse des Reichs der Griechen zurückkommt, anstatt sich auf Rom zu konzentrieren. Diese Inkonsistenz lässt sich nur durch das Theorem überbrücken, dass zwischen dem dritten und vierten Reich, zwischen Hellas und Rom, ein fließender Übergang herrscht. Die zehn Hörner – so Aphrahat – sind zehn Könige, die bis Antiochos IV. Epiphanes (175–164 v. Chr.) herrschten. Antiochos erhob sich gegen die „Heiligen des Höchsten (qaddišē dāMraymā) und gegen Jerusalem.“⁸⁶ Die Religionspolitik des Seleukiden beschreibt Aphrahat analog zu den Makkabäerbüchern, die ihm hier als Quelle dienen. Den Frevler Antiochos trifft schließlich Gottes Strafgericht (2 Makk 9). Würmer (taul^e) zerfressen seinen Leib und kriechen aus ihm heraus, „weil er Jakobs Wurm (taul^eeh dYa^eqōb⁸⁷) bedrängt hatte.“⁸⁸ Antiochos schrieb angesichts seiner Qualen einen Brief an die Juden, in dem er

⁸³ Euseb, *Historia ecclesiastica*, VI.34.2 (ed. E. Schwartz / Th. Mommsen, II, 588.590/589.591 und Oulton-Lawlor, II, S. 88/89); vgl. dazu Stein, 765, 768–770. Aphrahat dürfte primär an die im Osten kolportierte Konversion des Kaisers gedacht haben. Philipps militärische Erfolge gegen die Sasaniden hielten sich in Grenzen. Nach der Schlacht von Misiche (> Peroz Šāpūr, h. al-Anbar) 244 musste er mit Šāpūr I (240–272) Frieden schließen (Frye, 296, Schippmann, 20). Auf den Felsreliefs Šāpūrs tritt er als Bittsteller auf (Göbl, Triumph).

⁸⁴ Stein, 758, 764f.

⁸⁵ V.20: Parisot, 220, Z. 20ff; Bruns, I, 172; Pierre, I, 345ff.

⁸⁶ Parisot, 221, Z. 1f.

⁸⁷ Die Formulierung ist Deuterocesaja entnommen (41,14), wo die Pšittā das hebräische tōla^at Ya^eqōb (der Wurm Jakob) nicht adäquat wiedergibt. Der *genetivus epexegeticus* wird im Syrischen eigentlich nicht mit proleptischem Suffix nebst der Determinativpartikel gebildet (Nöldeke § 205C). Die Übersetzung *vermiculum iacob* (Parisot, 223; Bruns, I, 173.) entspricht eher der Septuaginta/Vulgata oder Masora als dem syrischen Text. Anders Bert, 83: „den Wurm Jakobs“ (vgl. Pierre, I, 347).

⁸⁸ V.20: Parisot, 224, Z. 11–15, bes. 14f; Bruns, I, 173; Pierre, I, 347.

seine Taten bereute. Aber Gott hatte kein Erbarmen mit ihm und ließ ihn sterben (2 Makk 10, 5–29).⁸⁹ Das Strafgericht Gottes über den frevlerischen Seleukidenkönig sieht Aphrahat in der Vision Daniels in 7,26 beschrieben.⁹⁰ Die dort geschilderte Gerichtsszene bezieht sich jedoch dem Kontext nach auf das Endgericht. Dem vierten Tier und seinem Herrscher, mit dem Antiochos gemeint ist, wird die Macht über die Erde genommen und dem Volk der Heiligen des Höchsten gegeben, deren Herrschaft kein Ende kennt (Dan 7, 27). Der konsequent historisierenden Ausdeutung nach müsste Aphrahat nun zu dem Schluss kommen, dass die „Heiligen des Höchsten“ das alttestamentliche Gottesvolk seien oder die Makkabäer. Dagegen wehrt er sich jedoch heftig. „Was sollen wir dazu sagen? Haben die Israeliten etwa das Reich des Höchsten empfangen? Das sei fern! Oder ist jenes Volk etwa auf des Himmels Wolken gekommen?“⁹¹

Die letztere Bemerkung spielt auf die Kollektivdeutung des Menschensohnes an, die bereits im Danieltext vorgenommen wird (7, 27) und die anscheinend in den jüdischen Gemeinden des nördlichen Mesopotamiens verbreitet war. Aphrahat geht offenbar aus diesem Grund auf den Terminus „Menschensohn“ nicht im Detail ein, obwohl er in den Evangelien zu den Hoheitstiteln Jesu zählt. Den Menschensohn setzt Aphrahat mit Christus gleich,⁹² da die Identifikation für seine Argumentation von Belang ist; aber er verzichtet darauf, in diesem Zusammenhang neutestamentliche Stellen zu zitieren. Es hätte allerdings nahe gelegen, zumindest Mt 26, 64 (Mk 14, 62, verkürzt Lk 22, 69) anzuführen, wo Dan 7, 13 aufgenommen ist.⁹³ Offenbar wollte Aphrahat einer Diskussion über die sachgemäße, biblische Deutung von Dan 7, 13f bewusst aus dem Wege gehen. Um einer eventuellen Auseinandersetzung von vornherein die Basis zu entziehen, begründet Aphrahat im folgenden seine These, dass die Israeliten gar nicht auf der Wolke, die Daniel sah, sitzen konnten, da sie ihre Berechtigung dazu verloren haben. Mittels zahlreicher Bibelstellen demonstriert Aphrahat nun, dass die Juden ihr Heil verwirkt haben.⁹⁴ Das kommende Reich gehört Christus und all denen, „die aus seinem Becher (kāṣā)

⁸⁹ Parisot, 224, Z. 19–23.

⁹⁰ Parisot, 224, Z. 6ff.

⁹¹ V.21: Parisot, 224, Z. 25–225, Z. 2, Bruns, I, 173; Pierre, I, 348.

⁹² Parisot, 225, Z. 13f; Dsgl. S. 195, Z. 15.

⁹³ Aphrahat benutzte vermutlich Tatians Evangelienharmonie (Baarda, 36–54, 322–350), die auf Syrisch nicht vollständig erhalten ist. Seiner Harmonie legte Tatian das erste Evangelium zu Grunde. Das Verhör vor Kaiphas ist bei Mt von der markinischen Version abhängig, während Lk offenbar eine andere Quelle benutzte (Jeremias, 260). Nach Ausweis der erhaltenen Texte fehlte die Langversion mit der expliziten Verarbeitung von Dan 7, 13 in der syrischen Fassung der Evangelienharmonie nicht (Marmardj, 470/471 und 39). Zu Tatians Harmonie vgl. ferner Petersen.

⁹⁴ Z. B. § 22.23: Parisot, 229, Z. 23–27, 232 Z. 3f.

getrunken haben.“⁹⁵ Das neue Gottesvolk sind die Christen. Sie sind die legitimen „Heiligen des Höchsten.“ Die „Söhne Esaus“ verwalten im Namen Christi, der durch die in Lk 2, 1 erwähnte Steuerregistrierung im Prinzip ein Römer war, das Reich und treten die Herrschaft bei seiner Parusie an ihn, den Jakobssohn, ab. Die Herrschaft über das ewige Reich, das implizit angebrochen ist, ist eine Leihgabe, wie Aphrahat betont, wenn der wahre Erbe wiederkommt, fällt ihm die Herrschaft zu. Das vierte Tier wurde deshalb nicht getötet, sondern gezähmt und dem göttlichen Willen dienstbar gemacht. Daher kann das vierte Weltreich nicht von einem anderen Staat überwunden werden. Es wird von den Esausöhnen, d. h. den römischen Kaisern, treuhänderisch verwaltet und steht unter dem besonderen Schutz Christi, des wahren Jakobsohnes.⁹⁶ Ihm wird die Herrschaft bei seiner Wiederkunft übergeben.⁹⁷ Dass Esau seinem Bruder Jakob dienen muss, belegt Gen (27,40): „Deinem Bruder Jakob sollst du dienen!“⁹⁸

Gegen Ende seiner Abhandlung sucht Aphrahat nochmals alle Zweifel zu zerstreuen und mahnt, anders klingenden Verlautbarungen keinen Glauben zu schenken. In kryptischen Worten deutet er den immer deutlicher werdenden christlichen Charakter des römischen Reiches an, nachdem er zuvor nochmals betont hat, dass das Römische Reich nicht „in die Hände der aufgebotenen Truppen“⁹⁹ fallen kann, weil es einen himmlischen Beschützer hat:¹⁰⁰

Und an dem, was ich dir, lieber Freund (ḥabbīb), geschrieben habe, dass das Reich der Söhne Esaus für seinen Geber (yāhōbā) bewahrt wird, zweifle nicht, denn jenes Reich wird nicht besiegt, weil der heldenhafte Mann, dessen Name Jesus ist, mit Heeresmacht (ḥaylā) kommt und seine Waffe trägt das ganze Heer (ḥaylā) des Reiches. Prüfe nach und sieh, dass er durch die Kopfsteuer (ksep̄ rešā)¹⁰¹ bei ihnen registriert ist. Insofern er bei ihnen durch die Kopfsteuer registriert ist, steht er ihnen auch bei. Sein [Feld]zeichen ist zahlreich in jenem Land und mit seiner Ausrüstung sind sie bekleidet und im Kampfe sind sie unbesiegbar.¹⁰²

Christi „Waffe“ (zaynā) ist das „Zeichen“, das die Soldaten des römischen Heers tragen. Nišā entspricht von der Semantik her dem lateinischen *signum* und ist entweder als das Christusmonogramm auf den Schilden von Konstan-

⁹⁵ Parisot, 229, Z. 25.

⁹⁶ vgl. Anm. 102 und V.23f.

⁹⁷ V.23: Parisot, 232, Z. 23ff; Bruns, I, 177; Pierre, I, 353f.

⁹⁸ V.24: Parisot, 233, Z. 4.

⁹⁹ Parisot, 233, Z. 12–14.

¹⁰⁰ Parisot, 233, Z. 14f.

¹⁰¹ Aphrahat stellt sich das Steuerwesen Roms genau so vor wie in Persien. Dort gab es (abgesehen von indirekten Steuern) eine Kopf- und Grundsteuer (vgl. u.a. Henning, Christensen, 118), was später in der islamischen Welt in der gleichen Form weiterlebt. Im lukanischen Bericht, auf den Aphrahat anspielt, wird in der syrischen Bibelübersetzung für den *terminus technicus* ἀπογραφὴ die syrische Lehnprägung makṭbānūtā gebraucht (Lk 2,2).

¹⁰² Parisot, 233, Z. 15–25.

tins Soldaten zu verstehen¹⁰³ oder als das mit dem „himmlischen Zeichen (caeleste signum)“ versehene Labarum,¹⁰⁴ das in dieser Form erst einige Zeit nach der Schlacht an der Milvischen Brücke (28. Okt. 312) aufkam. Vermutlich wusste Aphrahat, wie Konstantin an die Macht kam, und kannte auch die Vision, die Konstantin vor der Entscheidungsschlacht gegen Maxentius hatte.¹⁰⁵ Selbst wenn er mit der von Laktanz und Euseb berichteten Episode nicht im Detail oder gar nicht vertraut war, konnte er sich anhand von Münzen ein Bild machen: Das Labarum mit dem Christusmonogramm ist auf Münzen zu sehen oder Konstantin trägt einen Helm mit dem Monogramm.¹⁰⁶ Die Quintessenz der himmlischen Weisung konnte man in einer griffigen Formulierung (*Hoc signo victor eris*) ebenfalls auf Münzen „nachlesen“.¹⁰⁷ Wenn Aphrahat von Christi „Zeichen“ spricht, dachte er vermutlich in erster Linie an das Christusmonogramm.¹⁰⁸ Ein Heer, das mit einem solchen magischen Kampfzeichen versehen ist, ist natürlich unüberwindlich. Am Ende seiner Abhandlung kamen Aphrahat dann doch noch Bedenken, sein Adressat könnte seine Ausführungen missverstehen oder gegenteiligen Argumenten mehr Gehör schenken.¹⁰⁹ Daher betont er, dass er keine göttliche Offenbarung über den Kriegsausgang erhalten hätte („Über das, was ich dir von diesen kampfbereiten Truppen geschrieben habe, ist gar nichts, das ich dir mitgeteilte, mir geoffenbart worden“).¹¹⁰ Vorsichtshalber fügt er noch hinzu, dass es vielleicht auch anders, als von ihm dargestellt, kommen könnte. Sollte der Großkönig wider Erwarten siegen, geschehe es wegen der begangenen Sünden und diene zur Züchtigung („Denn selbst wenn die Truppen hinaufziehen [d. h. von Ktesiphon aus] und siegen, so wisse aber, dass es eine göttliche Heimsuchung ist“).¹¹¹ Unterwerfen könnten die Perser das *Imperium Romanum* nicht. Das (vierte) Tier werde erst zu seiner Zeit getötet.

Einmal führt Aphrahat auch eine nichtbiblische Begründung für die Macht des römischen Reichs an.¹¹² Man überlässt dort die Führung des Reiches nicht der zufälligen dynastischen Erbfolge. Kein Sohn eines Königs wird im Land der Esau-Söhne König, weil sein Vater dieses Amt inne hatte. „Die Esau-Söhne versammeln sich in einer großen Stadt,“ – lässt Aphrahat seine Leser

¹⁰³ Doerries, 30f; Leeb, 39–42.

¹⁰⁴ So schon Antonelli, 105 Anm. 1; dsgl. Schwen, 137; Bruns, I, 178, Anm.13.

¹⁰⁵ Leeb, 129–140.

¹⁰⁶ Alföldi, Kraft (u.a. 306f); Leeb, 39–48.

¹⁰⁷ Göbl, II, 264, nr.3387.

¹⁰⁸ Vgl. Blum, Situation, 28.

¹⁰⁹ V.25: Parisot, 237, Z. 8–10; Bruns, I, 179, Pierre, I, 357.

¹¹⁰ Parisot, 237, Z. 10–13.

¹¹¹ Parisot, 237, Z. 14f.

¹¹² V.13: Parisot, 209, Z. 7–20; Bruns, I, 167f, Pierre, I, 339.

wissen – „halten eine Senatssitzung ab“¹¹³ und erheben einen weisen (ḥakkīmā) Mann zum Oberhaupt der Stadt (rēšā damdittā)¹¹⁴, damit er das Reich lenke“.¹¹⁵ Das tun sie, damit ihnen nicht das gleiche Schicksal widerfährt wie den Söhnen Nimrods. Sie hat der Herr der Weltgeschichte gewogen und für zu leicht befunden (vgl. Dan 5, 26–28). Dann entzog er den Babyloniern die Herrschaft über das Reich und gab sie einem anderen Volk, nämlich Madai, der sich aber nicht als weiser Regent erwies.¹¹⁶ Anscheinend hat Aphrahat das römische Adoptivkaisertum vor Augen, das im 2. Jh. ganz leidlich funktionierte, im 4. Jh. aber längst durch das dynastische Prinzip abgelöst war. An die Epoche der Soldatenkaiser oder das tetrarchische Modell Diokletians kann Aphrahat kaum gedacht haben.¹¹⁷ Möglicherweise besaß Aphrahat auch keine tieferen Kenntnisse der römischen Geschichte, sondern wusste nur, dass der Senat für die Kaiserwahl zuständig war, was er zumindest pro forma tun musste, auch wenn die Proklamation durch die Armee erfolgte. Wenn Aphrahat betont, dass der Herrscher aus dem Kreis der ḥakkīmē erkoren wird, so ließ er sich von den ḥakāmīm inspirieren, die nicht nur geistliche, sondern auch administrative Aufgaben in den jüdischen Gemeinden Mesopotamiens wahrnehmen konnten. Der „Weise“ war dafür prädestiniert.¹¹⁸ Die Kaiserwahl im fernen Rom stellte sich Aphrahat ganz ähnlich vor.

Aphrahats Deutung der vier Weltreiche fand in der späteren Bibelexegese der Syrer keinen positiven Nachklang. Sie war anscheinend schon zu seinen Lebzeiten ein absolutes Novum und gleichzeitig eine Außenseiterposition. Niemand war im östlichen Syrien, insbesondere in Mesopotamien oder dem Osttigrisland auf den Einfall gekommen, dass das vierte Reich Daniels mit Rom identisch sein könnte. Der Exegese blieb im Prinzip auch kaum ein anderer Spielraum, da die Deutung in der Regel bereits in den Danieltext der Pšittā aufgenommen war, der entsprechende Überschriften in Kap. 7, 4. 5. 6. 7 trägt („das Reich der Babylonier“, „das Reich der Meder“, „das Reich der Perser“, „das Reich der Griechen“, „Antiochos“ [ad V. 8. 21]).¹¹⁹ Ähnlich erklärende Bemerkungen sind auch in Kap. 8 anzutreffen („Der Ziegenbock [ṣeḫrāyā ḏezze] Alexander, Sohn des Philippos“ etc., V.5.7.8.19.20).¹²⁰ Die textimma-

¹¹³ Das griechische Lehnwort βουλή bezeichnet in Palmyra den Senat (Cantineau, 155; Jean-Hoftijzer, 33). Zur Wortverbindung, vgl. Schall, 96.

¹¹⁴ Vgl. rēš Taḏmor (Jean-Hoftijzer, 269; Stoneman, 98, 117; Vgl. Cantineau, 98).

¹¹⁵ Parisot, 209, Z. 10–13. Nach Pierre, I, 339, Anm.26, wäre die Stelle auf Konstantins Anerkennung als Kaiser durch den Senat im Okt. 312 zu beziehen.

¹¹⁶ Parisot, 209, Z. 14–18.

¹¹⁷ Nach Barnes, 34, hätte Aphrahat Severus mit Galerius verwechselt.

¹¹⁸ Spicehandler, 109ff.

¹¹⁹ Daniel and Bel, 27; Walton, III, 206; Vgl. dazu Kallarakkal, 87–93; Montgomery, 294.

¹²⁰ Daniel and Bel, 31f; Vgl. dazu Kallarakkal, 128–131

nenten Überschriften müssen schon in einem sehr frühen Stadium der Überlieferung als integraler Bestandteil empfunden worden sein. Nähme man an, dass Daniel erst im 3. Jh. n. Chr. aus dem semitischen Original, vermutlich in Edessa, ins Syrische übersetzt wurde,¹²¹ wäre schwer erklärlich, warum man in den Bibeltext erklärende Bemerkungen einfließen ließ, die der politischen Realität des Orients vollkommen zu widersprechen schienen. Rom war längst zu einem Weltreich aufgestiegen. Seit 165 n. Chr. gehörte sogar das nördliche Mesopotamien (einschließlich des Königreichs der Osrhoene)¹²² zum römischen Imperium. Zu diesem Zeitpunkt wäre kaum jemand in Mesopotamien auf die Idee gekommen, dass das vierte Reich in der Vision von Dan 7 mit Roms Vorgängern im Orient identisch sein könnte. Die erklärenden Überschriften hätten daher kaum eine Chance gehabt, in den Übersetzungstext zu gelangen, zumal sie der offensichtlichen Realität widersprachen und obendrein nicht einmal durch die Textvorlage gedeckt waren.¹²³ Nimmt man an, dass die Übersetzung ins Syro-Aramäische wesentlich älter ist, gibt es keine Schwierigkeiten, die erklärenden Zusätze mit der politischen Wirklichkeit in Einklang zu bringen. Wurde Daniel bereits im 1. Jh. v. Chr. ins Altsyrische übersetzt, ehe Rom bis an den Euphrat vorstieß, musste der Westen als neue Weltmacht nicht bei der Deutung von Daniels viertem Imperium berücksichtigt werden. Über die gottesdienstliche Lesung und das bewusst gepflegte Gedenken an die Bedrückung durch Antiochos IV. war es leicht möglich, dass die erklärenden Zusätze allmählich als integraler Bestandteil des Textes angesehen wurden. Träfe diese Annahme zu, wäre der jetzige Danielstext aus einem Targum entstanden¹²⁴ bzw. die Übersetzung des vorgetragenen Bibeltextes (bei einer Bahnlesung) hätte im vorliegenden Danielbuch ihren Niederschlag gefunden, wobei das Altsyrische an das Buchsyrisch (Mittelsyrisch) angepasst worden wäre. Die Deutungshinweise waren allmählich zu einem festen Bestandteil der Tradition geworden, so dass sie auch im schriftlich fixierten Text auftauchten. Daher ist es nicht verwunderlich, dass der Exegese kaum eine andere Möglichkeit blieb, als sich den eindeutigen Textvermerken bei der Auslegung anzuschließen. Im Einklang mit diesen exegetischen Hinweisen deuteten die Bibel-exegeten Theodor bar Konai (8. Jh.),¹²⁵ Išō'dād von Merw (9. Jh.),¹²⁶ aber auch ein Ephraem zugeschriebener Danielkommentar¹²⁷ die Traumvisionen mit

¹²¹ Wyngarden, 36.39; Dsgl. Montgomery, 33.55f; Hartmann-Di Lella, 75.

¹²² Vgl. Ross, sowie die unveröffentlichte HabSchr von Andreas Luther.

¹²³ Kallarakkal, 92f.

¹²⁴ Ein Targum zu Daniel gibt es nicht.

¹²⁵ Mēmra V: Scher, 340, Z. 15–341, Z. 6, 342 Z. 11–344 Z. 4; Hespel-Dragnet, 286, 287.

¹²⁶ Van den Eynde, 112, Z. 14ff, 129f.

¹²⁷ Opera omnia ed. P. Benedictus, II, 205f, 214f; Vgl. Lamy, Exégèse, 477–481; Rowley, 6, 244 f u.ö.

Hilfe der Makkabäerbücher. Der Tradition der Ostsyrer schloss sich Bar Hebraeus (1226–1286) in seiner Exegese des Danielbuches an.¹²⁸ Das Verfahren ist in gewissem Sinne historisch-kritisch orientiert, auch wenn Daniel als Prophet der Exilszeit angesehen wird. Endpunkt der visionären Schau Daniels ist die Makkabäerepoche. Das vierte Tier mit seinen 10 Hörnern wird ganz aus dem Blickwinkel der Makkabäerzeit gesehen. Die Abfolge der Weltreiche ist bei Ephraem, Theodor, ʾIšoʿdād und Bar Hebraeus dieselbe. Auf das babylonische Imperium folgt das medische und das persische. Das vierte Reich ist das makedonisch-griechische Weltreich, das mit Alexander seinen Anfang nimmt. Diese Abfolge schimmert bei Aphrahat mehr oder weniger deutlich durch. Es fällt ihm etwas schwer, einen Unterschied zwischen dem dritten und vierten Tier in Dan 7 zu machen. Er deutet das vierte Reich mit Einzelheiten aus, die eigentlich zum dritten gehören. Um das plausibel machen zu können, behilft er sich mit dem Konstrukt, dass das dritte und vierte Reich im Prinzip eins seien und nicht scharf getrennt werden können. Diese Inkohärenz lässt sich nur erklären, wenn man annimmt, dass Aphrahat eine ältere Deutung kannte, nämlich die gleiche, die auch in der späteren Exegese auftaucht, sie aber nicht konsequent durch eine völlige Neudeutung ersetzen konnte oder wollte. Aphrahat übernahm eine ältere Erklärung, in der die Reihenfolge der einzelnen Reiche mit dem griechisch-makedonischen endete. Seine Modifikation versucht einen Ausgleich zwischen alt und neu herzustellen. Diese ältere Tradition, schriftlich oder mündlich tradiert, hatte eine so nachhaltige Wirkung, dass sie sich in Gestalt erklärender Zusätze in den Danieltext einschlich. Gepflegt wurde diese Tradition in jüdischen und dann auch in christlichen Kreisen. Aphrahats heftige Reaktion gegen die These, dass die Heiligen des Höchsten die Israeliten seien, lässt sich nur erklären, wenn man davon ausgeht, dass eine derartige Deutung in den jüdischen Gemeinden Konsens war und kaum auf Widerspruch stieß. Aphrahat kannte verschiedene jüdische Traditionen und setzte sich in weiten Passagen seines Werkes mit dem Judentum auseinander.¹²⁹ In seinem näheren Umfeld muss es zahlreiche jüdische Gemeinden gegeben haben.

Für die Tradition, Daniels Visionen aus der Perspektive der Makkabäerbücher zu sehen, was auch von der syrischen Bibelexegese übernommen wurde, lässt sich ein Kristallisationspunkt angeben. In Antiocheia wurde das Andenken an die sogenannten Makkabäischen Märtyrer hochgehalten. Über den Tod der „Heiligen Makkabäer“ oder der *fratres Macchabei*, wie sie von christlichen Autoren später genannt wurden, berichten 2 Makk 7 und ausführlich 4 Makk

¹²⁸ Freimann, 5, Z. 30ff; 8–10 und 29–32; 42–46; Vgl. Rowley, 71.145 u.ö.

¹²⁹ Vgl. Funk, Gavin, Richter, Neusner, vgl. auch Schwen, 63–65; Bruns, I, 54–56, Pierre, I, 112–131.

8–18.¹³⁰ Sieben nicht namentlich genannte Brüder erleiden samt ihrer Mutter in Antiocheia den Märtyrertod, da sie sich dem Willen von Antiochos IV. nicht beugen wollen.¹³¹ Neben ihren Gräbern im antiochenischen Stadtteil Kerataion entstand eine Synagoge, die später in eine christliche Kirche umgewandelt wurde. Das Gotteshaus wurde nach der Mutter der sieben Brüder *Sancta Macchabaea* oder Kirche der Heiligen Aschmunit (< Hašmōnīt/Hašmōnīt, die Hasmonäerin) genannt.¹³² Der letztere Name taucht verkürzt im Syrischen als Šmōnī (bzw. Šamōnī) auf; offenbar hatte man den Wortanfang (nach Verschiebung der Artikulationsbasis) irrtümlich als hebräischen Artikel verstanden und dementsprechend abgetrennt. Aphrahat erwähnt die Mutter der Sieben in seiner *Demonstratio de bellis*.¹³³ Die Erinnerung an die makkabäischen Märtyrer wurde in der syrischen Kirche, z. B. in Edessa,¹³⁴ weitergepflegt und ist ein Erbe der jüdischen Gemeinden, insbesondere der antiochenischen. Das Gedenken an diese Blutzugehörigen konnte natürlich das Prophetenbuch des Daniel nicht übergehen, hatte doch der Seher die Ereignisse um Antiochos Epiphanes bereits im voraus angekündigt. Las man Daniel auf dem Hintergrund des Bildes, das sich die Makkabäerbücher von der fraglichen Zeit machen, konnte man ohne weiteres den Danieltext mittels des Schemas Weissagung und Erfüllung deuten. In einem solchen Kontext hatte eine Interpretation des vierten Reiches, eingedenk einer gewissen aktuellen Transparenz, keinen Platz. Wurde der Menschensohn kollektiv gedeutet und war er mit den Makkabäern identisch, war das Buch der ihm innewohnenden Eschatologie beraubt und besaß keinen Ausblick auf die Zukunft.

Indem Aphrahat Medien und Persien in einem Reich zusammenfasste, was aus historischen Gründen keineswegs abwegig ist, war die Deutung des vierten Reiches offen. Dem Menschensohn in Dan 7, 14 schenkte er eine geringe Aufmerksamkeit. Das aus den Wolken des Himmels kommende menschenähnliche Wesen setzte er mit Christus gleich, aber diese Gestalt spielt nur insofern eine Rolle bei seiner Interpretation, als der Christus/Menschensohn am Ende der Zeit die Herrschaft des Reiches übernimmt, das treuhänderisch von Rom verwaltet wird. Aphrahat kannte aber auch die kollektive Deutung und polemisiert

¹³⁰ Vgl. van Henten

¹³¹ Zu der Gruppe der Blutzugehörigen gehört noch der greise Eleazar, der es vorzog, das Martyrium zu erleiden, statt Schweinefleisch zu essen (2 Makk 6,18–31 und 4 Makk 5–7).

¹³² Vgl. dazu Obermann; Eltester, 283–285; Jeremias, Makkabäer-Kirche; Ders., Heiligengräber, 18–23; Abel-Starcky, 30–34; Bammel; Schatkin; Winslow. Zum Wandel von h zu ha im Westaramäischen vgl. Beyer, 416.

¹³³ V.20: Parisot, 221, Z. 15–18, Bruns, I, 172; Pierre, I, 345f.

¹³⁴ Von Ephraem stammt ein Madrascha über die sieben Söhne Šmōnīs (Lamy III, 686–695; Beck, 15–19 / 21–25). Nach dem *Martyrologium Syriacum*, geschrieben im Nov. des Jahres 411, fällt der Gedenktag dieser „Bekennner“, die im Stadtteil Kerateion begraben sind, auf den 1. August (Nau, 19, Z. 6f), vgl. ferner Witakowski.

heftig gegen sie. Die messianische Deutung der Menschensohngestalt war aber bereits in der zwischentestamentlichen Literatur üblich und auch sonst dem Judentum nicht unbekannt. In der syrischen Exegese, z. B. Ephraem,¹³⁵ Theodor¹³⁶ und ʾĪšōʿdād,¹³⁷ wird aber die kollektive Deutung vertreten. Der Menschensohn steht dem *sensus literalis* nach für die Makkabäer.¹³⁸ War man damit unzufrieden, konnte man noch hinzufügen, dass dem *sensus spiritualis* nach Christus gemeint sei.¹³⁹ Aphrahat wäre somit ein früher, wenn auch indirekter Zeuge für die „Makkabäerthese“. Mit seiner Modifikation der Deutung, die das apokalyptische Element des Danielbuches nicht über eine historisierende Exegese in die Vergangenheit absinken lässt, versucht er, den Blick des Sehers in die Zukunft für seine eigene Gegenwart als Trost fruchtbar zu machen. Eine Exegese, die wie die antiochenische Schule der Allegorese nicht übermäßig aufgeschlossen gegenüberstand, musste, wenn das vierte Reich mit dem Hellenismus eingetreten war, mehr oder weniger zur „Makkabäerthese“ führen, sofern zur Deutung des Danielbuches fast ausschließlich die beiden Makkabäerbücher herangezogen wurden. War der frevelhafte König aus Dan 7,10–12 als Antiochos Epiphanes identifiziert worden, ergab sich alles andere nahezu zwangsläufig.

Wie kam nun Aphrahat auf die Idee, die Tradition über Babel zu werfen? Die Identifikation des vierten Reichs mit Rom ist im Prinzip eine „westliche“ Tradition primär jüdischer Herkunft, die im IV. Esra,¹⁴⁰ in der syrischen Baruchapokalypse,¹⁴¹ bei Josephus¹⁴² und im Barnabasbrief¹⁴³ vorkommt. Daniels viertes Tier nimmt der Seher der Johannes-Apokalypse in Kap. 13 auf. Für ihn repräsentiert das Tier das *Imperium Romanum*.

¹³⁵ Opera omnia ed. P. Benedictus, II, 215 u. 216 [die Heiligen des Höchsten = die Makkabäer]

¹³⁶ Scher, 344, Z. 5–7; Hespel-Draguet, 288.

¹³⁷ Van den Eynde, 113, Z. 23f; 130. In Wahrheit bezieht sich der Terminus aber auf Christus. Als Beweis wird Mt 26,64 zitiert. Ephraem verweist bei der Deutung der Stelle auf Mt 28,18 und Phil 2,10, um darzulegen, dass mit dem Menschensohn eigentlich Christus gemeint ist.

¹³⁸ Anders Bar Hebraeus: der Menschensohn ist Serubabel (Freimann, 9 und 45).

¹³⁹ Theodor, ʾĪšōʿdād, Bar Hebraeus. In Wahrheit bezieht sich der Terminus nach ʾĪšōʿdād auf Christus. Als Beweis wird Mt 26,64 zitiert.

¹⁴⁰ Kap. 11, 1ff und 12, 10ff (Bidawid, 34ff und 38ff). Das Symbol des „vierten Reiches, das deinem Bruder Daniel in der Vision erschien,“ ist der Adler (12,11), das Wappentier der römischen Legionen. Die restlichen Reiche werden in der Deutung übergangen. Zur jüdischen Herkunft dieser Interpretation vgl. Swain, 14f, Schmoll, 272f.

¹⁴¹ Kap. 39,3–5 (Kmosko, 1127, Z. 12–21 und Dederling, 19).

¹⁴² Ant X.11.7 § 276

¹⁴³ Kap. 4,5 (Wengst, 144–145; Prigent-Kraft, 94–95; vgl. dazu Prostmeier, 113f, 205 Anm. 56; Hvalvik, 27; Paget, 11).

Aphrahat könnte die Esra- und Baruchapokalypse nebst dem Barnabasbrief¹⁴⁴ gekannt haben. Ob ihm das letzte Bibelbuch vorlag, ist eher unwahrscheinlich, da er es nie zitiert. Die Johannesapokalypse wurde sehr zögerlich im syrischen Raum rezipiert. Hätte Aphrahat die Offenbarung des Johannes eingehend studiert und für kanonisch gehalten, müsste er wegen des Eingangskapitels (Apk 1) die messianische Deutung der Menschensohngestalt von Dan 7,14 in Verbindung mit neutestamentlichen Textstellen stärker hervorgehoben haben. Am nächsten kommt Aphrahats Interpretation Josephus, der das medopersische Reich mit dem Widder aus Dan 8 und den Bock mit Alexander identifiziert. Im vierten Weltreich sieht er, wie bereits erwähnt, das *Imperium Romanum*. Das erste Weltreich, symbolisiert durch das Metall Gold (Dan 2), ist das neubabylonische Reich. Der aus dem Westen kommende Bock verschmilzt in Josephus' Beschreibung mit Zügen des vierten Tieres aus Dan 7.¹⁴⁵ Dieses Kapitel ließ Josephus bei der Behandlung des Danielstoffes im Gegensatz zu Kap. 2 unberücksichtigt, da sich sein interpretatorischer Ansatz nicht ganz mit den Charakteristika des vierten Tieres der Vision deckt, d.h. Josephus wäre mit den gleichen Problemen wie Aphrahat konfrontiert gewesen. Nähme man an, dass Aphrahat Josephus gekannt hätte, müsste er die *Antiquitates* auf Syrisch gelesen haben, sofern es überhaupt damals eine Übersetzung gab. Ob Aphrahat Griechisch konnte, ist unbekannt. Lebte er, wie des öfteren angenommen wird, in der Adiabene, könnte er eventuell mit den Schriften von Josephus vertraut gewesen sein. Dort gab es spätestens seit der Konversion von Izates und seiner Mutter Helena zahlreiche Gemeinden, die dem Judentum anhängen und auch enge Kontakte zur Jerusalemer Kultgemeinde pflegten.

Zweifelhaft ist, ob Aphrahat im hebräischen Urtext des alttestamentlichen Teils der Bibel lesen konnte. Bei der als Beleg¹⁴⁶ angeführten Stelle in der 17. Demonstratio¹⁴⁷ handelt es sich um Zitatlehnworte, die über die Pšittā oder das Judentum vermittelt sind.¹⁴⁸ Las Aphrahat im aramäischen Teil des Propheten Daniel das siebte Kapitel, konnte er, selbst wenn er nicht alle Worte des Biblisch-Aramäischen verstand, leicht feststellen, dass die erklärenden Einschübe der syrischen Übersetzung kein Bestandteil des Originals waren und die Deutung des vierten Reiches nicht vom Text unmittelbar vorgegeben war.

¹⁴⁴ Nur fragmentarisch im Syrischen bezeugt, vgl. *Baumstark*, 76.

¹⁴⁵ Ant X.11.7.

¹⁴⁶ *Bruns*, II, 420, Anm.2, *Pierre*, II, 733, bes. Anm. 9.

¹⁴⁷ XVII.5: *Parisot*, 792 Z. 11f.

¹⁴⁸ Aphrahat zitiert Ex 3,14 (ʾhyh ʾšr ʾhyh = hebr. ʾhyh ʾšr ʾhyh [ʾāhyā ʾāšār ʾāhyā]) und fügt noch die alttestamentlichen Gottesbezeichnungen ʾĒl Šaddai und Herr Zebaoth hinzu (ʾĒlšaddai wʾAdōnay Šbāʾōt „Ēl Šaddai und Adonai Zebaoth“). Die Lesung des Tetragramms als Adonai entspricht jüdischem Vorbild. In der Pšittā wird der Gottesname analog zur Septuaginta mit *maryā* „Herr“ wiedergegeben. Aphrahat entlehnte vermutlich Adōnay als Zitatlehnwort seinem jüdisch geprägten Umfeld.

Die nächste Frage, die sich aufdrängt, ist: Warum versucht Aphrahat mit allen Mitteln die Stichhaltigkeit seiner Argumentation nachzuweisen? Ob Aphrahat in dem Gefühl lebte, dass das Weltende nahe sei, lässt sich anhand der *demonstrationes* nicht sicher bestimmen. Einmal berechnet er die gesamte Zeit des Kosmos von der Schöpfung bis zum Weltende mit 6000 Jahren. Er nennt diese Zahl zwar nicht explizit. Sie lässt sich aber in II.14 aus der Kombination von Ps 90,4 und Gen 1 leicht erschließen:¹⁴⁹ Sind bei Gott tausend Jahre wie ein Tag, so müsste die Vollendung des Kosmos vor dem „Sabbat Gottes“ (šabbtā dAlāhā)¹⁵⁰ eintreten, d. h. die gesamte Weltzeit würde 6000 Jahre betragen. Īṣō^c, der Adressat von Georgs Schreiben, kam bei seiner Lektüre der *demonstrationes* zum gleichen Ergebnis und war etwas verwundert. Georg verweist ihn u.a. auf Bar Dayṣān, den ersten bekannten großen syrischen Theologen, der die gleiche Jahressumme errechnete. Nähere Angaben hatte Georg in einem astronomischen Werk Bar Dayṣāns gefunden, woraus er die entsprechenden Angaben mitteilt.¹⁵¹ Die Zahl 6000 – babylonisch sind es zehner – entspricht dem „großen Jahr“.¹⁵² Nehmen alle Planeten die gleiche Position wie beim ersten Schöpfungstag ein, ist das Weltende gekommen. Astronomisch-astrologische Spekulationen lagen Aphrahat fern. Er war zu seiner Zahl über die Bibel gekommen. Nähme man an, dass Aphrahat die spätere byzantinische Weltära kannte, wie sie Panodoros (ca. 400 n. Chr.) oder Annianos (5.Jh.) über die Jahresangaben des Alten Testaments bestimmten (5493 v. Chr. oder 5501 v. Chr.),¹⁵³ käme man nahe an das prognostizierte Weltende im 6000. Jahr heran. Aphrahat würden aber trotzdem mehr als 150 Jahre vom erwarteten Ende trennen. Noch ungünstiger fällt seine eigene Rechnung aus.¹⁵⁴ In der letzten *demonstratio* versucht Aphrahat über die Jahresangaben des Alten Testaments den Zeitraum zu berechnen, der seit der Schöpfung verflossen ist. Dabei geht es ihm primär um den Nachweis, Gottes Heilshandeln durch die Geschichte aufzuzeigen, dessen Segen zunächst Israel zugute kommt, durch Christus aber allen Völkern.¹⁵⁵ Nach diesen Zahlenangaben liegt das Ende noch in weiter Ferne. Das alles kann aber kein Grund für die Favorisierung von Rom als letztem irdischen Weltreich gewesen sein.

¹⁴⁹ Parisot, 77, Z. 7–19; Bruns, I, 110f; Pierre, I, 254f.

¹⁵⁰ Parisot, 77, Z. 12, 18.

¹⁵¹ Kap. 2: Wright 27, Z. 3–31, Z. 10; Forget, 28–39; Lagarde, 114–117; Bruns, II, 589–593, Bert, XLIII–XLVI.

¹⁵² Zu den unterschiedlichen Berechnungen des *annus magnus* vgl. dazu Van der Waerden.

¹⁵³ Müller, 378f./109.

¹⁵⁴ XXIII.14–46: Parisot, 41ff, Z. 7ff; Bruns, II, 542–557; Pierre, II, 900–928; Vgl. dazu Parisot, LIX–LXII; Schwen, 135f.

¹⁵⁵ XXIII.47: Parisot, 92, Z. 17f.

Nach der Lektüre der Abhandlung kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass Aphrahat eine Gegenposition bekämpft, die allerdings nicht explizit artikuliert wird (z. B. am Ende: „Höre nicht auf die Worte dessen, der über die Worte seines Bruders spottet, auch wenn er sagt: ‚meine [Worte] sind weiser‘“).¹⁵⁶ Neben der Konzeption von vier Weltreichen, die sukzessiv aufeinander folgen, gab es noch eine andere Konzeption, die im mesopotamisch-iranischen Raum verbreitet war. Sie ist explizit in den manichäischen Kapiteln d.h. der Kephalaia (Keph. 77) belegt und lässt sich auch im »Perlenlied« der Thomasakten (Kap. 108–113) nachweisen.¹⁵⁷ Danach gibt es auf Erden vier Weltreiche, die sich nicht zeitlich ablösen, sondern gleichzeitig nebeneinander bestehen. Ihnen sind die Gegenden der vier Himmelsrichtungen unterstellt. Nur im Idealfall ist die Herrschaft über die vier Reiche in einer Hand vereinigt. Die Reiche können wechseln, die geographische Zuordnung nicht. Mani zählt in der Kephalaia vier Weltreiche auf: Rom, Aksum, Persien und das Reich der Serer (China),¹⁵⁸ die nach einem geographischen Schema angeordnet sind: Westen, Süden, Osten und Norden. Im Perlenlied der *Acta Thomae* erhält der Prinz, ehe er seine Heimat verlässt, aus den vier Reichen, die seinem Vater, dem König der Könige, untertan sind, vier Geschenke, die seinen Lebensunterhalt in der Fremde sichern sollen. Aufgezählt werden folgende Gegenden: Persien, Indien, das Kuschan-Reich und das Reich der Serer (China). Seine Eltern, der „König der Könige“ (mlek malkē < MLKYN MLK², šāhān šāh, V.41a.86a) und die „Königin/Herrscherin des Ostens“ (malkat maḡnḡhā, V.41b/ ʾaḡīḡat maḡnḡhā < Hurāsān bānbišn, V.60b), sind keine Metaphern für Gott. Dieser Interpretation hat der Autor, der wohl aus der Mesene stammte, einen Riegel vorgeschoben. Der „König der Könige“ ist einem mächtigeren unterstellt, den Vater und Sohn am Ende aufsuchen (V.104f). In spätsasanidischer Zeit wurde das Perserreich administrativ in vier Teilgebiete aufgegliedert.¹⁵⁹ Auf diese Weise konnte sich der Großkönig als Herrscher über vier oder die vier Weltgegenden fühlen. Das entspricht der Konzeption des Perlenliedes.

Vielfach bestand im Orient die Hoffnung, dass der Osten seine einstige Größe wiedergewinnen würde, wenn ein Idealherrscher erschiene, der das römische Joch abschüttelte. Prophezeiungen und Orakel nährten diese Wunschvorstellung. Die Perserkönige träumten auch real von der Wiedergewinnung ihrer verlorenen Gebiete, was unter Chosrau II. Parwez (590–628)

¹⁵⁶ V.25: *Parisot*, 237, Z. 8–10.

¹⁵⁷ Vgl. dazu Vf., *Symposium Syriacum* (Sydney).

¹⁵⁸ Böhlig, 188 Z.31–33/189 Z.1–5; Gardner, 197; Vgl. dazu Herzfeld, Monneret de Villard, Grabar, Metzler, sowie bes. Pelliot, Ferrand.

¹⁵⁹ Morony, 4 u.ö.; Gignoux, *Quatre régions*; Gnoli.

auch tatsächlich kurzfristig gelang.¹⁶⁰ Der vom „xvarna“, dem königlichen Glücksglanz, erfüllte iranische Herrscher stand der himmlischen Welt näher als der irdischen. Seine Titulatur und Anrede als „baga“ entrückte ihn der menschlichen Sphäre. Ihm hatten die Himmlischen die Macht – im Prinzip über die ganze Welt – verliehen.

Von einer Wiederherstellung des Achämenidenreichs hätte das Judentum profitiert. In der Arsakiden- und Sasanidenzeit war es traditionell perserfreundlich gesinnt. Durch eine Eingliederung des römischen Ostens in das Perserreich wäre man dem Traum vom Wiederaufbau des Tempels greifbar nahe gekommen. Mit dem Gedanken, dass das neue Gottesvolk, das im Römischen Reich in so großer Zahl vertreten war und immer mehr zunahm, plötzlich unter die Herrschaft eines abgehalfterten Reiches fallen könnte, mochte und wollte sich Aphrahat nicht anfreunden. Die gewaltigen Rüstungsanstrengungen der Perser verhießen nichts Gutes. Dass der Sasanide Šāpūr in der Lage wäre, den Westen zu überwinden, konnte aus zwei Gründen, einem biblischen und einem nichtbiblischen, auf keinen Fall eintreffen:

- (1) Christus lässt sein Reich treuhänderisch durch Rom verwalten, das ihm die Herrschaft übergibt bei der Parusie. So ist es im Geschichtsplan Gottes vorgesehen.
- (2) Rom hat die bessere politische Führung. Der Senat wählt den Weisesten zum Lenker des Reiches.

Zusammenfassung: Von der durch den Peshitta-Text vorgegebenen Deutung der vier Weltreiche aus dem Danielbuch weicht Aphrahat in auffälliger Weise ab, indem er das vierte Reich (Dan. 2 u. 7) mit Rom identifiziert. Das entspricht im großen und ganzen dem exegetischen Konsens der griechischen und lateinischen Theologen und kommt bereits in der zwischentestamentlichen Literatur, aber auch im Judentum, vor. Unter den syrischen Bibelexegeten wird die von Aphrahat vertretene Position nicht diskutiert. Für sie ist das vierte Reich entsprechend den Überschriften im Danieltext mit dem von Alexander inaugurierten griechischen Weltreich identisch. Die Prophetie Daniel wird mittels der Makkabäerbücher zeitgeschichtlich gedeutet. Durch seine Deutung auf Rom sucht Aphrahat entgegengesetzte Ansichten zu widerlegen, die in den militärischen Aktionen der Sasaniden ein Anzeichen für eine weltpolitische Wende sahen.

Abstract: Aphrahat breaks with the Peshitta text interpretation of the 4 world empires by identifying the 4th empire (Dan. 2 and 7) with Rome. This view fits well with the exegetical consensus of Greek and Latin theologians and can also be found in intertestamental as well as in Jewish literature. Among Syrian Bible exegetes Aphrahat's position is not discussed. For them the 4th empire in Daniel's visions is identical with the Greek empire inaugurated by Alexander, as testified in the headings of the Daniel text. Using the Books of Maccabees, Daniel's prophecy is interpreted in terms of contemporary history. By identifying the 4th empire with Rome, Aphrahat tries to refute existing opinions which view the military acts of the Sassanids as a turning point in world history.

¹⁶⁰ Frye, 336f, *Stratos*, 58ff, 103–256, 309–312; Haldon, 35, 41–46; sowie Schmitt.

Literatur

- Sabri Abbadi*, Die Personennamen der Inschriften aus Hatra, (Texte und Studien zur Orientalistik 1), Hildesheim-Zürich-New York 1983.
- Abbeloos* → *Gregorii Barhebraei Chronicon*.
- Abel / Starcky* → *Les livres des Maccabées*.
- [*Nicolai Antonelli* (ed.)], *Sancti patris nostri Jacobi episcopi Nisibeni Sermones cum praefatione, notis et dissertatione de ascetis, quae omni a nunc primum in lucem produent* (Romae, Sacra Congregatio de Propaganda Fide, 1756).
- Ammianus Marcellinus*, Römische Geschichte, Lateinisch und Deutsch und mit einem Kommentar versehen von Wolfgang Seyfarth II. Buch 18–21 (Schriften und Quellen der alten Welt 21,2), Berlin [1968] ⁶1988 / Darmstadt ⁵1983.
- Ammiani Marcellini Rerum gestarum libri qui supersunt* edidit Wolfgang Seyfarth adiuvantibus Liselotte Jacob-Karan et Ilse Ulman (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), I. Libri XIV–XXV (Leipzig 1978. Repr. Stuttgart-Leipzig 1999).
- Andreas Alföldi*, Hoc signo victor eris. Beiträge zur Geschichte der Bekehrung Konstantins des Großen, in: *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums*. Franz Joseph Dölger zum sechzigsten Geburtstage dargeboten von Freunden, Verehrern und Schülern, hg. von *Theodor Klauser und Adolf Rucker* (Antike und Christentum. Ergänzungsband 1), Münster in Westfalen, 1–18 = dsgl., in: *Konstantin der Große*, hg. von *Heinrich Kraft* (Wege der Forschung 131), Darmstadt 1974, 224–246.
- Apocalypse of Baruch* edited by S[ven] Dederig, in: *Vetus Testamentum Syriace iuxta simplicem Syrorum versionem ex auctoritate Societatis ad studia librorum Veteris Testamenti provehenda* edidit Institutum Peshittonianum Leidense. Pars IV, fasciculus 3. *Apocalypsis Baruch, IV Ezrae*, Leiden 1973.
- J[es] P[eter] Asmussen*, Afrahat, in: *Encyclopaedia Iranica* I (1985) 570.
- Tjitze Baarda*, The Gospel Quotations of Aphrahat, the Persian Sage I. [./II.] Aphrahat's Text of the Fourth Gospel/(Appendix): Theol.Diss., Amsterdam 1975.
- Hans Roland Baldus*, Uranius Antoninus. Münzprägung und Geschichte (Antiquitas. Reihe 3: Abhandlungen zur Vor- und Frühgeschichte, zur klassischen und provinzial-römischen Archäologie und zur Geschichte des Altertums 11), Bonn 1971.
- Ernst Bammel*, Zum jüdischen Märtyrerkult, in: *Theologische Literaturzeitung* 78 (1953) 119–126 = *Ders.*, *Judaica. Kleine Schriften I* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 37), Tübingen 1986, 79–85.
- T[imothy] D[avid] Barnes*, Constantine and the Christians of Persia, in: *The Journal of Roman Studies* 75 (1985), 126–136.
- [*Karl*] *Anton [Josef Maria Dominikus] Baumstark*, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinischen Texte (Bonn 1922. Repr. Berlin 1968).
- Beck → Nachträge zu Ephraem.
- [*Conrad*] *Benjamin*, Constantinus (Nr.2), in: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* IV (1900) 1013–1026.
- Ludger Bernhard*, Die Chronologie der Syrer (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 264 Nr. 3), Wien 1969.
- Ders.*, Die Chronologie der syrischen Handschriften (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. Supplementband 14), Wiesbaden 1971.
- Georg Bert*, Aphrahat's, des Persischen Weisen Homilien. Aus dem Syrischen übersetzt und erläutert (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 3 H.3.4), Leipzig 1888.
- Klaus Beyer*, Das syrische Perlenlied. Ein Erlösungsmythos als Märchengedicht, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 140 (1990) 234–259.
- Bidawid* → Esdras.
- [*Adrian*] *David [Hugh] Bivar*, Die Sassaniden und Türken in Zentralasien, in: *Zentralasien*, hg.

- Gavin Hambly (Fischer Weltgeschichte 16), Frankfurt am Main 1966. 62.–63. Tsd. 1995. Repr. Augsburg 1998.
- Francois de Blois, The four great kingdoms in the Manichaean Kephalaia, in: *Orbis Aethiopicus*. Studia in honorem Stanislaus Chojnacki natali septuagesimo quinto dicata, septuagesimo septimo oblata editit Piotr O[tt]o Scholz cum collaboratione Richard [Keir Pethick] Pankhurst et Witold Witakowski [I] (Bibliotheca Nubica. Schriftenreihe zur Kulturgeschichte des Raumes um das Rote Meer 3), Albstadt 1992, 221–230.
- Georg Günter Blum, Afrahat, in: TRE I (1977. Repr. 1993) 625–635.
- Ders., Zur religionspolitischen Situation der persischen Kirche im 3. und 4. Jahrhundert, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 91 [= IV. Folge, 29] (1980) 11–32.
- Böhlig → Manichäische Handschriften.
- Brooks → Eliae Metropolitae Nisibeni.
- Peter Bruns, Aphrahat. Demonstrationes. Unterweisungen. Aus dem Syrischen übersetzt und eingeleitet I.II (Fontes christiani 5.1/2), Freiburg 1991.
- Jean Cantineau, Grammaire du palmyrénien épigraphique (Publications de l'Institut d'Études Orientales de la Faculté des lettres d'Alger 4), Du Caire 1935. Repr. Osnabrück 1987.
- Henri Charles, Le Christianisme des Arabes nomades sur le limes et dans le désert syro-mésopotamien aux alentours de l'Hégire (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses 51), Paris 1936.
- Arthur [Emanuel] Christensen, L'Iran sous les Sassanides (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'Études 48), Copenhague/Paris [¹1936]. ²1944. Repr. Osnabrück 1971.
- La chronographie d'Elie Bar-Šinaya, Métropolitain de Nisibe. Traduite pour la première fois d'après le manuscrit Add. 7197 du Musée Britannique par L[ouis]-J[oseph] Delaporte (Bibliothèque de l'école des hautes études. Sciences historiques et philologiques 181), Paris 1910.
- Commentaire d'İšo'dad de Merv sur l'Ancien Testament V. Jérémie, Ézéchiel, Daniel édité/traduit par Ceslas van den Eynde (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 328/329. Scriptores Syri 146/147), Louvain 1972.
- Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166–1199). Éditée pour la première fois et traduite en français par J[ean]-B[aptiste] Chabot I/IV, Paris 1899/1910. Repr. Bruxelles 1963.
- Daniel and Bel and the Dragon prepared by the Peshitta Institute on the Basis of Material collected and studies by Th. Sprey, in: *Vetus Testamentum Syriace iuxta simplicem Syrorum versionem ex auctoritate Societatis ad studia librorum Veteris Testamenti provehenda* editit Institutum Peshittonianum Leidense. Pars III, fasciculus 4. Dodekapropheton – Daniel-Bel-Draco, Leiden 1980.
- Dederling → Apocalypse of Baruch.
- Delaporte → Chronographie d'Elie Bar-Šinaya.
- Diatessaron de Tatien. Texte arabe établi, traduit en français, collationné avec les anciennes versions syriaques, suivi d'un évangélaire diatessarique syriaque et accompagné de quatre planches hors texte [édité par] A[ugustin]-S[ebastien] Marmadji, Beyrouth 1935.
- Didache (Apostellehre). Barnabasbrief. Zweiter Klemensbrief. Schrift an Diognet. Eingeleitet, hg., übertragen und erläutert von Klaus Wengst (Die Schriften des Urchristentums 2), München 1984. repr. 1998 / Darmstadt 1984.
- Hermann Doerries, Konstantin der Große (Urban Bücher 29), Stuttgart 1958.
- Samuel K[ennedy] Eddy, The King in Dead. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism, 334–31 B.C (Lincoln 1961).
- Wolfgang Felix, Antike literarische Quellen zur Außenpolitik des Sāsānidenstaates I. 224–309 (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 456/ Veröffentlichungen der Iranischen Kommission 18), Wien 1985.
- Rubens Duval (ed.), Lexicon Syriacum: voces Syriacas Graecasque cum glossis Syriacis et Arabicis complectens et multis operis scientificis biblicis et philosophicis compilatum saeculo X, et pluribus codicibus edidit atque instruxit notulis prooemioque de origine, compositione, fontibus, necnon descriptione codicum, necnon appendicibus ad litteras omnes, indicibus vocum

- Syriacarum et Hebraicarum, Arabicarum, Persicarum, et locis biblicis, Auctore *Hassan Bar Bahlul* I–III (Collection orientale 15–17 [= 2. sér., Vol.1–3], Paris [1888]–1901 [urspr. 6 fasc.] = I. II (Repr. Amsterdam 1970).
- Wilhelm Eilers*, Semiramis. Entstehung und Nachhall einer altorientalischen Sage (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 274,2), Wien-Köln-Graz 1971.
- Eliae Metropolitae Nisibeni Opus chronologicum I edidit *E[rnest] W[alter] Brooks* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 62. Scriptores Syri 21 [=ser. III, Vol.7]), Paris/Leipzig 1910. Repr. Louvain 1954 und 1962.
- Eliae Metropolitae Nisibeni Opus chronologicum I interpretatus est *E[rnest] W[alter] Brooks* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 63. Scriptores Syri 23 [=ser. III, Vol.7]), Roma 1910. Repr. Louvain 1954.
- Walther Eltester*, Die Kirchen Antiochias im IV. Jahrhundert, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 36 (1937) 251–286.
- Sancti Patris Nostri Ephraem Syri Opera Omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine, ad Mss. Codices Vaticanos, aliosque castigata, multis aucta, interpretatione praefationibus, notis, variantibus lectionibus illustrata ... recensuit *Petrus Benedictus* [Mubārak] II. Syriace et Latine, Roma 1740.
- Épître de Barnabé. Introduction, traduction et notes par Pierre Prigent, texte grec établi et présenté par Robert A. Kraft (Sources chrétiennes 172), Paris 1971.
- 4 Esdras edited by *R[aphaël] J. Bidawid*, in: Vetus Testamentum Syriace iuxta simplicem Syrorum versionem ex auctoritate Societatis ad studia librorum Veteris Testamenti provehenda edidit Institutum Peshittonianum Leidense. Pars IV, fasciculus 3. Apocalypsis Baruch, IV Ezrae, Leiden 1973.
- Eusebius*, The ecclesiastical history II. Books VI–X with an English translation by *J[ohn] E[rnest] L[eonard] Oulton*, taken from the edition published in conjunction with *H[ugh] J[ackson] Lawlor* (Loeb Classical Library 265), London-Cambridge, Mass. 1932 u.ö. 1980.
- Eusebius Werke II. Die Kirchengeschichte* hg. ... von *Eduard Schwartz*, die lateinische Übersetzung des Rufinus bearbeitet ... von *Theodor Mommsen* 2. Die Bücher VI bis X, Über die Märtyrer in Palästina (Die griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 9,2), Leipzig 1908. Repr. Berlin 1999.
- Wolfgang Felix*, Antike literarische Quellen zur Außenpolitik des Sāsānidenstaates I. 224–309 (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 456/ Veröffentlichungen der Iranischen Kommission 18), Wien 1985.
- Gabriel Ferrand*, Les grands rois du monde, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 6 (1930–32) 329–339.
- Jacob Freimann*, Des Gregorius Abulfarag, gen. Bar-Hebräus, Scholien zum Buche Daniel, hg., übersetzt und mit Anmerkungen versehen (Beiträge zur Geschichte der Bibelexegese 1), Brunn 1892.
- Jacobus* (= *Jacques*) *Forget*, De vita et scriptis Aphraatis sapientis Persae (Louvain 1882).
- Richard N[elson] Frye*, The History of Ancient Iran (Handbuch der Altertumswissenschaft III.7), München 1984.
- Salomon Funk*, Die Haggadischen Elemente in den Homilien des Aphraates, des persischen Weisen: Phil.Diss., Wien 1891.
- Ortwin Gamber*, Kataphrakten, Clibanarier, Normannenreiter, in: Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen in Wien 64 [= NS 28], Wien 1968, 7–44.
- Iain Gardner*, The Kephalaia of the Teacher. The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary (Nag Hammadi and Manichaean Studies 37), Leiden-New York-Köln 1995.
- Frank [Stanton Burns] Gavin*, Aphraates and the Jews: A Study of the Controversial Homilies of the Persian Sage in their Relation to Jewish Thought (Contributions to Oriental History and Philology 9), New York 1924. Repr. New York 1966.
- Geng Shimin* / *Hans-Joachim Klimkeit* / *Jens Peter Laut*, Eine neue nestorianische Grabinschrift aus China, in: Ural-Altaische Jahrbücher [NF] 14 (1996) 164–175.

- Philippe Gignoux*, Les quatre régions administratives de l'Iran sassanide et la symbolique des nombres trois et quatre, in: *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 44 (1984) 555–572.
- Ders.*, Iranisches Personennamenbuch II. Mitteliranische Personennamen. Fasc. 2 Noms propres sassanides en Moyen-Perse épigraphiques (= Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sonderpublikation der iranischen Kommission), Wien 1986.
- Gherardo Gnoli*, The Quadripartition of the Sassanian Empire, in: *East and West* 35 (Roma 1985) 265–270.
- Robert Göbl*, Der sāsānidische Siegelkanon (Handbücher der mittelasiatischen Numismatik 4), Braunschweig 1973.
- Ders.*, Der Triumph des Sasaniden Šahpuhr über die Kaiser Gordianus, Philippus und Valerianus. Die ikonographische Interpretation der Felsreliefs (Denkschriften der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse 116/ Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte Mittelasiens 3), Wien 1974.
- Ders.*, Antike Numismatik II, München 1978.
- Oleg Grabar*, The Painting of the Six Kings at Quṣayr ʿAmrah, in: *Ars Orientalis* 1 (1954) 185–187.
- Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum quod e codice Musei Britannici descriptum conjuncta opera ediderunt, latinitate donarunt annotationibusque theologicis, historicis, geographicis et archaeologicis illustraverunt Joannes Baptista [Jean-Baptiste] Abbeloos et Thomas Josephus [Thomas Joseph] Lamy I–III (Louvain 1872/ Paris-Louvain 1874, 1877).
- J[ohn] F. Haldon*, Byzantium in the Seventh Century. The transformation of a culture (Cambridge u. a. 1990. Repr. 1997).
- The Book of Daniel. A new translation with notes and commentary on chapters 1–9 by *Louis F[rancis] Hartman*, Introduction and commentary on chapters 10–12 by *Alexander A. Di Lella* (The Anchor Bible 23), New York-London-Toronto-Sydney-Auckland 1978. Repr. 1980. 1983.
- W[alter] B[runo Hermann] Henning*, Arabisch ḥarā, in: *Orientalia* (1935) 291–293 = *W. B. Henning*, Selected Papers I (Acta Iranica 14 [= 2. sér., Hommages et Opera Minora 5]), Téhéran-Liège-Leiden 1977, 355–357.
- Jan Willem van Henten*, The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People. A Study of 2 and 4 Maccabees (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 57), Leiden 1997.
- M[oshe] D[avid] H[err]*, Esau. In the Aggadah, in: *Encyclopaedia Judaica* VI (1971. Repr. 1986) 857–859.
- H[ans] Herter*, Effeminatus, in: *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt* IV (1959) 620–650.
- Hespel / Draguet* → Théodore bar Koni.
- Ernst [Emil] Herzfeld*, „Die Könige der Erde“, in: *Der Islam* 21 (1933) 233–236.
- Reidar Hvalvik*, The struggle for Scripture and Covenant. The Purpose of the Epistle of Barnabas and Jewish-Christian Competition in the Second Century (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Reihe II, 82), Tübingen 1996.
- Charles-F[rancois] Jean / Jacob Hoftijzer*, Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest (Leiden [1954] 1965).
- M. Iuniani Iustini epitoma historiarum Philippicarum Pompei Trogi, accedunt prologi in Pompeium Trogum post Franciscum Ruehl [Franz Rühl, 1886] iterum edidit *Otto Seel* (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig 1935. ²1972 / Stuttgart ²1972. Repr. 1985.
- Joachim Jeremias*, Die Makkabäer-Kirche in Antiochia, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 40 (1941) 254–255.
- Ders.*, Heiligengräber in Jesu Umwelt (Mt. 23, 29; Lk. 11, 47). Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu, Göttingen 1958.
- Ders.*, Neutestamentliche Theologie I. Die Verkündigung Jesu (Gütersloh 1971, ⁴1988 / Berlin 1973) > New Testament Theology I. The proclamation of Jesus (The New Testament Library), London 1971. Repr. 1972 > Théologie du Nouveau Testament I. La prédication de Jésus, Paris

1973.

P[ieter] de Jonge, Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XIX, Groningen 1982.

Kallarakkal Abraham George, The Peshitto Version of Daniel – A Comparison with the Massoretic Text, the Septuagint and Theodotion: Theol.Diss., Hamburg 1973.

Margarete Karras-Klapproth, Prosopographische Studien zur Geschichte des Partherreiches auf der Grundlage antiker literarischer Überlieferung, Bonn 1988.

M[ax] Katten, Esau. In der Agada, in: Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart VI (1930) 762–765.

Erich Kettenhofen, Die römisch-persischen Kriege des 3. Jahrhunderts n.Chr. nach der Inschrift Šāhpūrs I. an der Kaʿbe-ye Zartošt (ŠKZ), Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B, Nr.55 (Wiesbaden 1982).

Ders., Die Einforderung des Achämenidenertes durch Ardašgr: eine interpretatio romana, in: Orientalia Lovanensia Periodica 15 (1984) 177–190.

Richard Klein, Die Kämpfe um die Nachfolge nach dem Tode Constantins des Großen, in: Byzantinische Forschungen 6 (1979) 101–150 = *Ders.*, Roma versa per aevum. Ausgewählte Schriften zur heidnischen und christlichen Spätantike. Herausgeben von *Raban von Haehling* und *Klaus Scherberich* (Spudasmata. Studien zur Klassischen Philologie und ihren Grenzgebieten 74), Hildesheim-Zürich-New York 1999, 1–49.

A[ibertus] F[rederik] J[ohannes] Klijn, Edessa, de stad van de apostel Thomas. Het oudste Christendom in Syrië (Bibliotheek van boeken bij de Bijbel 28), Baarn 1962 > Edessa, die Stadt des Apostels Thomas. Das älteste Christentum in Syrien (Neukirchener Studienbücher 4), Neukirchen-Vluyn 1965.

Michael Kmosko, Liber Apocalypseos Baruch filii Neriae translatus de Graeco in Syriacum praefatus est, textum Syriacum vocalium signis instruxit, Latine vertit notis illustravit, in: Patrologia Syriaca 1.2, Paris 1907, 1056–1306.

Konrad Kraft, Das Silbermedaillon Constantins des Großen mit dem Christusmonogramm auf dem Helm, in: Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte 5/6 (1954/55) 151–178 = dsgl. in: Konstantin der Große, hg. von *Heinrich Kraft* (Wege der Forschung 131), Darmstadt 1974, 297–344.

Lafontaine → Version armenienne des oeuvres d'Aphraate.

Paul de Lagarde [< Paul Anton Boetticher], Analecta Syriaca, Leipzig 1858. Repr. Osnabrück 1967.

T[homas] J[oseph] Lamy, L'exégèse en Orient au IV^e siècle ou les commentaires des Saint Ephrem, in: Revue Biblique 2 (1893) 3–25, 161–181, 465–486.

Thomas Joseph Lamy, Sancti Ephraem Syri hymni et sermones quos e codicibus Londinensibus, Pariensibus et Oxoniensibus descriptos, edidit, Latinitate donavit, variis lectionibus instruxit, notis et prolegomenis illustravit III (Mechelen 1889).

Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin I. Kephalaia. 1.Hälfte (Lfg. 1–10). [Bearbeitet von *Hans Jakob Polotsky* und {*Alfred Erhard*} *Alexander Böhlig*]. Mit einem Beitrag von *Hugo Ibscher* (Stuttgart 1940) [in Lfg. ab 1935 ersch. ohne Nennung der Bearbeiter, Polotsky 1–102, Böhlig 103ff].

Rudolf Leeb, Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser (Arbeiten zur Kirchengeschichte 58), Berlin 1992.

Les livres des Maccabées. Traduction de *F[élix]-M[arie] Abel*. Introduction de *F. M. Abel* et *Jean Starcky*. Notes de *Jean Starcky* (La Sainte Bible), Paris³ 1961.

Marmardji → Diatessaron de Tatien.

Dieter Metzler, Über das Konzept der „Vier großen Königreiche“ in Manis Kephalaia (cap. 77), in: Zu Ehren des 60. Geburtstages von Rigobert Günther am 18. Mai 1988 (Klio 71, H.2), Berlin 1989, 446–459.

Michael Syrus → Chronique ed. J.-B. Chabot.

Miroslaw Michalak, The Origins and Development of the Sassanian Heavy Cavalry, in: Near

- Eastern Studies in Honour of Józef Wolski (Folia Orientalia 24), Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź 1987, 73–86.
- Mariusz Mielczarek, Cataphracti and Clibanarii. Studies on the Heavy Armoured Cavalry of the Ancient World (Studies on the history of Ancient and Medieval Art of Warfare 1) Łódź 1993.
- Ugo Monneret de Villard, 'Aksum e i quattro re del mondo, in: Annali Lateranensi del Pontificio Museo Missionario Etnologico 12 (1948) 125–180.
- James A[lan] Montgomery, A Critical and exegetical Commentary on the Book of Daniel (The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments), Edinburgh 1927. Repr. 1950, 1964, 1972, 1979, 1989.
- Michael G[regory] Morony, Continuity and Change in the Administrative Geography of Late Sasanian and Early Islamic al-ʿIraq, in: Iran. Journal of Persian Studies 20 (1982) 1–49.
- Karin Mosig-Walburg, Die Flucht des persischen Prinzen Hormizd und sein Exil im römischen Reich – Eine Untersuchung der Quellen, in: Iranica Antiqua 35 (2000) 69–109.
- [Caspary] D[ietlef Gustav] M[üller], Zeitrechnungen, in: Kleines Wörterbuch des Christlichen Orients hg. v. Julius Aßfalg in Verbindung mit Paul Krüger (Wiesbaden 1975) 378–381/Ders., Computs chrétiens orientaux, in: Julius Aßfalg / Paul Krüger, Petit Dictionnaire de l'Orient chrétien. Traduction et adaptation, Turnhout 1991, 109–112.
- Nachträge zu Ephraem Syrus, hg. u. übersetzt von Edmund Beck (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 363. 364. Scriptores Syri 159. 160), Louvain 1975.
- F[rançois Nicolas] Nau, Martyrologes et ménologes orientaux I–XIII. Un martyrologe et douze ménologes syriaques édités et traduits (Patrologia Orientalis 10, 1 = No. 46), Paris 1912. Repr. Turnhout 1974. 1993.
- Jacob Neusner, Aphrahat and Judaism. The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran (Studia post Biblica 19), Leiden 1971.
- David Nicolle, Sassanian Armies. The Iranian Empire early 3rd to mid-7th centuries AD. (Stockport 1996).
- Theodor Nöldeke, Kurzgefaßte syrische Grammatik (Leipzig [1880]. 21898) > Kurzgefaßte syrische Grammatik. Anhang: Die handschriftlichen Ergänzungen in dem Handexemplar Theodor Nöldekes und Register der Belegstellen bearbeitet von Anton Schall (Darmstadt 1966. Repr. 1977) > Compendious Syriac Grammar by Theodor Nöldeke. With a Table of Characters by Julius Euting. Translated from the 2d and improved German edition by James A[lexander] Crichton (London 1904. Repr. Jerusalem 1970. Repr. Winona Lake, Indiana 2001).
- J[ulian] Obermann, The Sepulchre of the Maccabean Martyrs, in: Journal of Biblical Literature 50 (1931) 250–265.
- James Carleton Paget, The Epistle of Barnabas. Outlook and Background (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Reihe II, 64), Tübingen 1994.
- Ioannes [Jean] Parisot (ed.), Aphraates Sapientis Persae Demonstrationes I–XXII (Patrologia Syriaca 1.1), Paris 1894.
- Ders., Aphraatis Sapientis Persae Demonstratio XXIII de Acino. Textum syriacum vocalium signis instruxit, Latine vertit, notis illustravit, in: Patrologia Syriaca 1.2, Paris 1907, 1–489.
- Richard A[nthony] Parker / Waldo H[erman] Dubberstein, Babylonian Chronology 626 B.C.–A.D.75 (Brown University Studies, 19), Providence, Rhode Island [1942]. 31956. Repr. ebd. 1961. 1969. 1971.
- Paul Pelliot, La théorie des quatre Fils du Ciel, in: T'oung Pao ou Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie et l'ethnographie de l'Asie centrale 22 (1923) 97–125.
- Franciscus [Francisco] Maria Esteves Pereira, Jacobi, episcopi Nisibeni, Homilia de adventu regis Persarum adversus urbem Nisibis, in: Orientalische Studien. Theodor Nöldeke zum siebenzigsten Geburtstag (2. März 1906) gewidmet von Freunden und Schülern und in ihrem Auftrag hg. von Carl Bezold II, Gießen 1906, 877–892.
- William L[awrence] Petersen, Tatian's Diatessaron. Its creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship (Supplements to Vigiliae Christianae 25), Leiden-New York-Köln 1994.
- Marie-Joseph Pierre, Aphraate le sage persan. Les exposés I. Exposés I–X. Traduction du

- syriaque, introduction et notes, II. Exposés XI–XXIII. Traduction du syriaque, notes et index (Source chrétiennes 349.359), Paris 1988, 1989.
- Paul-Hubert Poirier*, L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas. Introduction. Texte – Traduction. Commentaire (Homo Religiosus 8), Louvain-la-Neuve 1981.
- Otto Plöger*, Das Buch Daniel (Kommentar zum Alten Testament 18), Gütersloh 1965.
- Prigent-Kraft* → Épitre de Barnabé.
- Ferdinand R[upert] Prostmeier*, Der Barnabasbrief. Übersetzt und erklärt (Kommentar zu den Apostolischen Vätern 8), Göttingen 1999.
- Gustav Richter*, Über die älteste Auseinandersetzung der syrischen Christenheit mit den Juden, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 35 (1936) 101–114.
- Steven K[irk] Ross*, Roman Edessa. Politics and culture on the eastern fringes of the Roman Empire, 114–242 C. E., London-New York 2001.
- H[arold] H[enry] Rowley*, Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel. A Historical Study of Contemporary Theories (Cardiff 1935. Repr. 1959, 1964).
- Frithiof Rundgren*, Über einige iranische Lehnwörter im Lateinischen und Griechischen, in: Orientalia Suecana 6 (1957 ersch. 1958) 31–65.
- V[ictor] Ryssel*, Ein Brief Georgs, Bischofs der Araber, an den Presbyter Jesus, aus dem Syrischen übersetzt und erläutert: Mit einer Einleitung über sein Leben und seine Schriften, Gotha 1883.
- Ders.*, Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe. Aus dem Syrischen übersetzt und erläutert, Leipzig 1891.
- Anton Schall*, Studien über griechische Fremdwörter im Syrischen, (Phil. Diss.), Tübingen 1948, Darmstadt 1960.
- Margaret Amy Schatkin*, The Maccabean Martyrs, in: Vigiliae christianae. A Review of Early Christian Life and Language 28 (1974) 97–113.
- Addai Scher* (Šēr), Theodorus bar Kōnī. Liber Scholiorum pars prior edidit ... (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Syri, textus, 2. ser., tom. 65), Paris-Leipzig 1910 (= Corpus ... 68. Scriptores Syri 25), Louvain 1954.
- Schwartz* → Euseb.
- Paul Schwen*, Afrahat. Seine Person und sein Verständnis des Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche im Osten (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 2), Berlin 1907. Repr. Aalen 1973.
- Oliver Schmitt*, Untersuchungen zur Organisation und zur militärischen Stärke oströmischer Herrschaft im Vorderen Orient zwischen 628 und 633, in: Byzantinische Zeitschrift 94 (2001) 197–229.
- [Joseph-Maria] Schönfelder*, Aus und über Aphraates. („Jacob von Nisibis.“), in: Theologische Quartalschrift 60 H.2 (1878) 195–256 bes. 216–236.
- Klaus Schippmann*, Grundzüge der Geschichte des sasanidischen Reiches (Darmstadt 1990).
- Hans Schmoldt*, Die Schrift „Vom jungen Daniel“ und „Daniels letzte Vision“. Herausgabe und Interpretation zweier apokalyptischer Texte: Theol. Diss., Hamburg 1972.
- Seyfarth* → Ammianus Marcellinus.
- Ezra Spicehandler*, The Local Community in Talmudic Babylonia. Its Institutions, Leaders, and Ministrants. A detailed description of the Babylonian Jewish Community in its relation to the Persian community, (Ph.D. Hebrew Union College), Cincinnati 1951.
- Jürgen Kurt Stark*, Personal Names in Palmyrene Inscriptions, Oxford 1971.
- Ernst Stein*, Iulius (Nr.386), in: Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft X.1 (1917) 755–770.
- F[rançis Joseph] Steingass*, A comprehensive Persian-English dictionary, including the Arabic words and phrases to be met with in Persian literature being *[Francis] Johnson* and *[John] Richardson's* Persian, Arabic and English dictionary revised, enlarged, and entirely reconstructed, London 1892. Repr. ebd. ⁸1988 / Repr. Tihiran 1977 / Beirut 1970. 1975 / New Delhi ²1981.
- Richard Stoneman*, Palmyra and Its Empire. Zenobia's Revolt against Rome (Ann Arbor 1992. Repr. 1994).

- Andreas N[ikolaos] Stratos, *Byzantium in the Seventh Century I*. 602–634, Amsterdam 1968.
- J[osef] Sturm, Nisibis (Nr.1), in: Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft XVII.1 (1936) 714–757.
- J[oseph] W[ard] Swain, The Theory of the Four Monarchies. Opposition History under the Roman Empire, in: *Classical Philology* 35 (1940) 1–21.
- Richard A. Taylor, *The Peshitta of Daniel* (Monographs of the Peshitta Institute 7), Leiden-New York 1994. [non vidi]
- Michel Tardieu, L'énigme du quatrième empire, in: *Orbis Aethiopicus. Studia in honorem Stanislaus Chojnacki natali septuagesimo quinto dicata, septuagesimo septimo oblata* editit Piotr O[tto] Scholz cum collaboratione Richard [Keir Pethick] Pankhurst et Witold Witakowski [I], (Bibliotheca Nubica. Schriftenreihe zur Kulturgeschichte des Raumes um das Rote Meer 3), Albstadt 1992, 259–264.
- Théodore bar Koni. Livre des scolies (recension de Séert) I. Mimrè I–V traduit par Robert Hespel / René Draguet, (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 431. Scriptores Syri 187), Louvain 1981.
- van den Eynde → Commentaire d'Išo'dad.
- B[artel] L[eendert] van der Waerden, Das große Jahr und die ewige Wiederkehr, in: *Hermes* 80 (1952) 129–155.
- La version arménienne des oeuvres d'Aphraate le Syrien I.II.III éditée/traduite par Guy Lafontaine (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 382.383/405.406/423.424. Scriptores Armeniaci 7–12), Louvain 1977; 1979; 1980.
- A[rthur] Vööbus, Aphrahat, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 3 (1960) 152–155 = *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt. Supplement-Lieferung 4* (Stuttgart 1986) 497–506.
- Brian Walton, *Biblia Sacra Polyglotta I–VI* (Graz 1963–65) = *Biblia Sacra Polyglotta: Complectenia Textus Originales Hebraicum, cum Pentateucho Samaritano, Chaldaicum, Graecum, Versionumque antiquarum Samaritanae, Graecae LXXII Interpr., Chaldaicae, Syriacae, Arabicae, Aethiopicae, Persicae, Vulg. Lat., Quicquid comparari poterat; Cum Textuum [et] Versionum Orientalium Translationibus Latinis; Ex Vetustissimis Mss. Undique Conquisitis, optimisque Exemplaribus impressis ... Cum Apparatu, Appendicibus, Tabulis, Variis Lectionibus, Annotationibus, Indicibus ...* Edidit Brianus Waltonus I–VI (London [1655–]1657).
- Wengst → Didache.
- Geo Widengren, *Die Religionen Irans* (Die Religionen der Menschheit 14), Stuttgart 1965 > *Les religions de l'Iran* (Bibliothèque historique. Collections „Les religions de l'humanité“), Paris 1968.
- Ders., *Der Feudalismus im alten Iran. Männerbund – Gefolgswesen – Feudalismus in der iranischen Gesellschaft im Hinblick auf die indogermanischen Verhältnisse* (Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften 40), Köln/Opladen 1969.
- Ders., *Iran, der große Gegner Roms: Königsgewalt, Feudalismus, Militärwesen*, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung II. Principat 9.1 Politische Geschichte (Provinzen und Randvölker: Mesopotamien, Armenien, Iran, Südarabien, Rom und der Ferne Osten)*, hg. von Hildegard Temporini, Berlin-New York 1976, 219–306.
- Josef Wiesehöfer, Die „Freunde“ und „Wohltäter“ des Großkönigs, in: *Studia Iranica* 9 (1980) 7–21.
- Ders., Die Anfänge sassanidischer Westpolitik und der Untergang Hatras, in: *Klio* 64 (1982) 437–447.
- Ders., Iranische Ansprüche an Rom auf ehemals achaimenidische Territorien, in: *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 19 (1986) 177–186.
- Ders., *Das antike Persien. Von 550 v. Chr. bis 650 n.Chr.* (Zürich-Wien 1993/ München-Zürich 1994/ Düsseldorf-Zürich ²1998) > *Ancient Persia from 550 BC to 650 AD*, London-New York 1996.
- Donald F. Winslow, The Maccabean Martyrs: Early Christian Attitudes, in: *Judaism. A Quarterly*

of Jewish Life and Thought 23 (1974) 78–86.

Engelbert Winter, Die sāsānidisch-römischen Friedensverträge des 3. Jahrhunderts n. Chr. – ein Beitrag zum Verständnis der außenpolitischen Beziehungen zwischen den beiden Großmächten (Europäische Hochschulschriften. Reihe III Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 350), Frankfurt am Main u.a. 1988.

Witold Witakowski, Mart(y) Shmuni, the Mother of the Maccabean Martyrs in Syriac tradition, in: VI Symposium Syriacum 1992. University of Cambridge, Faculty of Divinity 30 August – 2 September 1992 edited by René Lavenant (Orientalia Christiana Analecta 247), Roma 1994, 153–168.

Józef Wolski, Iran und Rom. Versuch einer historischen Wertung der gegenseitigen Beziehungen, in: Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung II. Principat 9.1 Politische Geschichte (Provinzen und Randvölker: Mesopotamien, Armenien, Iran, Südarabien, Rom und der Ferne Osten). Hg. v. *Hildegard Temporini* (Berlin/New York 1976) 195–214.

Ders., L’empire des Arsacides (Acta Iranica 32 [= 3. sér., Textes et Memoires 18]), Louvain 1993.

W[illiam] Wright, The Homilies of Aphrahat, the Persian Sage. Edited from Syriac Manuscripts of the fifth and sixth Century, In the Bristish Museum, with an English Translation Vol. I. The Syriac Text (London-Edinburgh 1869) [mehr nicht erschienen].

Martin Jacob Wyngarden, The Syriac Version of Daniel: Phil. Diss. University of Pennsylvania, Philadelphia, Leipzig 1923.

Karl-Heinz Ziegler, Die Beziehungen zwischen Rom und dem Partherreich. Ein Beitrag zur Geschichte des Völkerrechts, Wiesbaden 1964.

Die jüdische Danielrezeption seit der Zerstörung des zweiten Tempels am Beispiel der Endzeitberechnung

von Günter Stemberger

Das Buch Daniel hat in der jüdischen Tradition von Anfang an eine große Bedeutung, wie die zahlreichen auf Daniel bezogenen Texte in Qumran belegen, wie aber auch Josephus (AJ 10,186ff) deutlich macht.¹ Von besonderem Interesse waren immer schon eine Reihe von Stellen in Dan 7–12, die Ansätze für eine Berechnung der Endzeit boten und christlich von Anfang an auf Jesus als den verheißenen Messias interpretiert wurden.² Jüdischerseits hat man dieses Interesse an Endzeitberechnungen in rabbinischer Zeit zurückgedrängt; erst im Mittelalter setzte sich diese Deutung von Daniel als ein wichtiger Interpretationsstrang durch, neben dem sich aber stets die Ablehnung jeder Form von Berechnung des Endes als zweiter Strang gehalten hat. Im Folgenden möchte ich in einem ersten Abschnitt auf die rabbinische Deutung der Zahlenangaben von Dan 9,24–27 und einigen anderen Stellen eingehen, in einem zweiten Teil eine knappe Skizze der Entwicklung im Mittelalter bieten.

¹ Siehe *G. Vermes*, Josephus' Treatment of the Book of Daniel, in: JJS 42 (1991) 149–166; *L. Feldman*, Josephus' Portrait of Daniel, in: Henoch 14 (1992) 37–96; *C. T. Begg*, Daniel and Josephus. Tracing Connections, in: The Book of Daniel in the Light of New Findings, ed. *A. S. van der Woude*, Leuven 1993, 539–45. Von besonderem Interesse ist AJ 10,210, wo Josephus unter Verweis auf Daniel das kommende Ende des vierten Reiches andeutet. Für Josephus gilt Daniel ebenso wie in Qumran und auch im NT als Prophet (siehe AJ 10,267: im Unterschied zu den übrigen Propheten kündigt er nicht nur Zukünftiges an, sondern nennt auch einen genauen Zeitpunkt; 4Q 174 IV,3 „im Buch Daniels, des Propheten“; Mt 24,15 „durch den Propheten Daniel vorhergesagt“).

² Zur frühen christlichen Auslegung von Daniel siehe u.a. *R. Bodenmann*, Naissance d'une exégèse. Daniel dans l'Eglise ancienne des trois premiers siècles, Tübingen 1986; aus der älteren Forschung sei genannt: *F. Fraidl*, Die Exegese der siebenzig Wochen Daniels in der alten und mittleren Zeit, Graz 1883. Siehe auch *R. Beckwith*, Daniel 9 and the Date of Messiah's Coming in Essene, Hellenistic, Pharisaic, Zealot and Early Christian Computation, in: RQ 10 (1979–81) 521–542; überarbeitet in: *Ders.*, Calendar and Chronology, Jewish and Christian (AGJU 33), Leiden 1996, 217–275; *O. Andrei*, La cronografia dei 70 anni dell'esilio babilonese nell'esegesi giudaica e cristiana, in: Henoch 21 (1999) 3–71.

1. Die Frage des Zeitpunkts der Erlösung in der rabbinischen Deutung Daniels

In der rabbinischen Literatur gibt es keinen Midrasch zu Daniel,³ auch keinen Targum dazu (da ja ohnehin ein großer Teil des Textes aramäisch ist). In der Leseordnung der Synagoge ist für Daniel wie auch für die anderen „Schriften“, zu denen man Daniel rechnet (auch wenn man ihm persönlich oft sehr wohl prophetischen Rang zuspricht) kein Platz; damit rückt er auch in der Auslegung in den Hintergrund. Insofern die ganze Bibel als Einheit gesehen wird, kommen natürlich bestimmte Texte aus Daniel dennoch in die rabbinische Predigt. Wenn man von den Kommentaren zu Ester absieht, die wegen der Ester-Lesung zu Purim zahlreich sind und stets um eine – schon biblisch nahegelegte – Verknüpfung von Ester und Daniel bemüht sind, dominiert dabei jedoch gewöhnlich die Perspektive der Tora. So kommt etwa das Thema der vier Reiche ausführlich im Zusammenhang mit der Thematik der unreinen Tiere in Lev 11 (LevR 13,5, ed. Margulies 281–295), aber auch in Verbindung mit der Vision Abrahams in Gen 15 vor (GenR 44,15–17, ed. Theodor-Albeck 439f); die Thematik der vier Reiche ist aber schon so selbständig geworden, dass sie auch (fast) ohne Bezug auf Daniel abgehandelt werden kann, wo immer eine Vierzahl in der Bibel dazu Anlass gibt.⁴

Bei der Auslegung von Gen 15 spielt übrigens auch das Thema der Berechnung der Erlösung und damit auch das Thema der Gefahr der Fehlberechnung eine wichtige Rolle: Von welchem Zeitpunkt muss man die 400 Jahre der Knechtschaft zählen? Wie verhält sich diese Zahl zu den 430 Jahren von Ex

³ Der sogenannte Midrasch Daniel ist in Wirklichkeit ein Kommentar des Samuel ben Nissim Masnut von Aleppo aus dem 13. Jahrhundert: *Midraš Daniel et Midraš Ezra*, hg. von I. S. Lange / S. Schwartz, Jerusalem 1968. Was A. Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen II*, Hildesheim 1967 (= Leipzig 1907–8) 57–80 als „Midrasch Daniel“ übersetzt, heißt in der hebräischen Vorlage bei A. Jellinek, *Bet ha-Midrasch V*, 117–130, „Geschichte Daniels“ (Ma’ase Daniel) und ist eine moderne (Rück-?)Übersetzung einer persischen Apokalypse aus islamischer Zeit.

⁴ Für eine Zusammenstellung einiger exemplarischer rabbinischer Texte zum Thema siehe S. Krauss, *Griechen und Römer (Monumenta Talmudica V,1)*, Darmstadt 1972 (= Wien 1914), 14–28. Ähnlich verselbständigt haben sich die Motive der drei Jünglinge im Feuerofen (Dan 3) und Daniels in der Löwengrube (Dan 6), die schon 1 Makk 2,59f als Rettungsmotive kombiniert. Neben ausdeutenden Nacherzählungen der Geschichte bringen rabbinische Texte die drei Jünglinge im Feuerofen auch immer wieder als Errettungschiffre (so auch die Synagogeninschrift von En Gedi, die nach der Aufzählung von Tierkreiszeichen und Monatsnamen fortfährt: „Abraham, Isaak und Jakob, Schalom. Hananja, Mischaël und Asarja, Schalom über Israel“); Daniel in der Löwengrube findet sich als Errettungsbild auf Mosaikfußböden spätantiker Synagogen (Naaran, Susija; für einen weiteren möglichen Beleg, einen am Golan gefundenen Steinblock mit der Reliefdarstellung einer von Löwen flankierten männlichen Orante-Figur, siehe R. C. Gregg / D. Urman, *Jews, Pagans, and Christians in the Golan Heights. Greek and Other Inscriptions of the Roman and Byzantine Eras*, Atlanta 1996, 103f. Doch ist weder die Deutung der Szene noch die Frage jüdischer oder christlicher Herkunft gesichert).

12,40f oder zur Überlieferungstradition, dass die Knechtschaft Israels in Ägypten 210 Jahre währte? Die Rabbinen ignorieren nicht das von den Christen so betonte Thema der Berechnung der Zeit der Erlösung;⁵ doch gehen sie nicht direkt auf die christliche Argumentation ein – die dort zentralen Texte führen jüdischerseits ein Schattendasein. Das ist sicher nicht (primär) damit zu begründen, dass man sich auf eine Auseinandersetzung mit der christlichen Argumentation nicht einlassen will, es hat vielmehr seinen Grund in der leidvoll erfahrenen Geschichte zweier auch eschatologisch motivierter gescheiterter Aufstände gegen Rom, das „vierte Reich“ Daniels. Jedes neue Berechnen von Terminen konnte nur von neuem in einen sinnlosen Aufstand hetzen.

Der einzige Text des palästinischen Judentums, der näher auf die Zeitangaben von Daniel eingeht, ist der *Seder Olam Rabba*, eine gewöhnlich mit R. Jose bar Chalafta verbundene und ins 2. oder 3. Jahrhundert datierte Schrift.⁶ Nachdem Seder Olam in Kapitel 27 über die siebenzig Jahre des Exils gemäß den Worten Jeremias gesprochen hat (Zitat von 2 Chron 36,21), beginnt Kapitel 28 mit dem Zitat von Dan 2,1, dem Traum Nebukadnezars in seinem zweiten Jahr. Wie der Text ausführt, „zählt die Schrift ab Zerstörung des Tempels“.⁷ So ist es auch in Jer 52,31, wonach nach dem Tod Nebukadnezars „im 37. Jahr nach der Wegführung Jojachins, des Königs von Juda [...], Ewil-Merodach, der König von Babel, im Jahr seines Regierungsantritts Jojachin, den König von Juda, begnadigte“. Nach einigen Anmerkungen zum Tod Zidkijas im selben Jahr wie Nebukadnezar fasst der Text etwas unvermittelt zusammen: „Nebukadnezar regierte 45 Jahre, Ewil-Merodach 23, Belschazzar drei“.

Zu 45 Regierungsjahren Nebukadnezars kommt der Seder Olam offenbar, indem man ab der Belagerung Jerusalems durch Nebukadnezar unter Jojakim rechnet, also acht Jahre vor der Gefangennahme Jojachins einsetzt (siehe die Kombination von Dan 1,1 mit Jer 52,28 und 2 Kön 24,12 in Seder Olam, Kapitel 25). Es folgen die Zitate von Dan 7,1 und 8,1 (Traum und Vision Daniels im ersten bzw. dritten Jahr Belschazzars) und dann das Gastmahl von Dan 5, in dem Belschazzar die aus dem Tempel Jerusalems geraubten heiligen Geräte verwendet und in der selben Nacht stirbt:

⁵ Siehe J. Neusner, *Judaism and Christianity in the Age of Constantine*, Chicago 1987.

⁶ C. J. Milikowsky, *Seder Olam: A Rabbinic Chronography*, Diss. Yale 1981 (enthält auch eine kritische Edition und Übersetzung). Die Frühdatierung ist allerdings nicht ganz unproblematisch.

⁷ Das Problem dieser Jahresangabe kennt auch schon Josephus (AJ 10,195); die Biblia Hebraica schlägt vor, „im zwölften Jahr“ zu lesen. Für die Rabbinen kommt eine Korrektur des Textes nicht in Frage, Herrschaft im vollen Sinn schließt nach ihnen immer auch die Herrschaft über Jerusalem ein (vgl. bMeg 11a–b). Man sollte eine solche rabbinische Auslegung nicht als „apologetische Ausflüchte“ abwerten (so K. Koch, *Daniel*, BKAT XXII,2, Neukirchen 1994, 88); es ist einfach ein völlig anderes Schriftverständnis.

Siehe, siebzig Jahre [sind es], seit Nebukadnezzar König wurde, siebzig weniger eines, seit er Jojakim besiegt hatte. Und noch ein Jahr Babylons: Darius stand auf und vollendete es: ‚Im ersten Jahr, nachdem Darius, der Sohn des Xerxes, aus dem Stamm der Meder, König über das Reich der Chaldäer geworden war‘ (Dan 9,1). Und du findest sonst kein Jahr für Medien in den Schriften außer diesem einen.

Der Text bietet keine explizite Begründung für diese nur knapp kommentierte Zusammenstellung von biblischen Texten. Doch wenn man in Dan 9,2 weiterliest, findet man, wie Daniel gerade in diesem ersten Jahr des Darius die Bedeutung der siebzig Jahre nach Jeremia zu ergründen sucht; aus dieser Formulierung (*binoti ba-sefarim*) erschließt bMeg 12a, dass auch Dan bei der Berechnung der siebzig Jahre geirrt hat. Für den Kontext des Seder Olam ist das Abbrechen der Zitatreihe vor diesem entscheidenden Satz von Dan 9,2 ein klarer Hinweis, worum es im bisherigen Text gegangen ist, eben um die Berechnung der siebzig Jahre in der Aussage Jeremias. Deshalb fasst der Seder Olam zuerst schon die Regierungszeiten von Nebukadnezzar, Ewil-Merodach und Belschazzar zusammen (45, 23, 3) und kommt damit auf 71 bzw. bei Einrechnung von Überschneidungen in den Regierungsjahren eben siebzig Jahre. Zum Zeitpunkt des Gastmahls Belschazzars sind es dann aber doch erst siebzig weniger eines, die zählen, und der Meder Darius muss das eine Jahr auf die siebzig Jahre der babylonischen Herrschaft ergänzen. Auch wenn es der Text nie wirklich explizit macht, geht doch alles darum, den richtigen Ausgangspunkt für die siebzig Jahre im „echten“ Herrschaftsantritt Nebukadnezzars zu finden, nämlich den Beginn seiner Herrschaft über Jerusalem, auch sonst richtig zusammenzuzählen, eine Aufgabe, an der nicht nur Belschazzar scheitert, sondern auch Daniel.

Diese Warnung vor dem Sichverrechnen ist in manchen Texten des babylonischen Talmud nahezu ein Leitmotiv, in palästinisch-jüdischen Texten hingegen kaum belegt.⁸ Bei aller Gefahr, bestimmte rabbinische Motive vorschnell zu verallgemeinern, darf man doch wohl den Gedanken auch im palästinischen Judentum voraussetzen und zum Verständnis des Seder Olam verwenden. Hieronymus zitiert in seinem um 407 entstandenen Daniel-Kommentar zu 9,24–27 eine Reihe früherer christlicher Auslegungen⁹ und fügt daran seine eigene

⁸ Auffälligerweise kann der palästinische Talmud (Sanh XI,7,30b) ausführlich von der Berechnung der siebzig Jahre von Jer 29,10 sprechen und dabei auch die geraubten Tempelgefäße erwähnen, ohne dies mit Belschazzars Mahl zu verbinden; Mekhilta Schirata 6 (Lauterbach II 47) und EsterRabba 2,11 und 4,3 wiederum verbinden Belschazzars Tod nach dem Mahl nicht mit dem Motiv der Fehlberechnung.

⁹ Text in CCSL 75A, Turnhout 1964, 865–889: Zuerst nennt er Julius Africanus, nach dem „es niemandem zweifelhaft ist, daß von der Ankunft Christi gesprochen wird, der nach siebzig Wochen der Welt erschien“. Vom 20. Jahr des Artaxerxes bis Christus seien es nämlich nach dem jüdischen Mondkalender siebzig Jahrwochen. Dann führt Hieronymus die Berechnungen von Eusebius und Hippolyt an und zitiert Clemens von Alexandrien, nach dem die siebzig Wochen von Kyrus bis Vespasian und Titus zu rechnen sind, sowie Tertullian, nach dem Christus innerhalb

Formulierung einer jüdischen Auslegung, „in Paraphrase, damit der Sinn deutlicher werde“. Die eindeutig christlich gefärbte und auch ziemlich verwirrende Wiedergabe des Hieronymus scheint zu besagen, dass Juden die siebzig Jahrwochen vom ersten Jahr des Darius bis zur Niederlage Bar Kokhbas rechneten, und zwar zuerst die 62 Wochen bis zur Zerstörung des Tempels zählten, dann sieben Wochen bis zur Errichtung der Aelia Capitolina – dass die sieben Wochen bei Daniel zuerst genannt sind, sei eine stilistische Eigenheit und habe keinen Einfluss auf die Deutung. Dagegen wendet Hieronymus ein, dies seien ja 696 Jahre, also ein zu langer Zeitraum (doch setzt schon Seder Olam 30, dem die spätere jüdische Zeitrechnung folgt, die Herrschaft Mediens und Persiens mit nur 54 Jahren an, wovon auf die Herrschaft Persiens ab Wiedererrichtung des Tempels 34 Jahre fallen).

In den Grundzügen ist die Darstellung des Hieronymus trotz aller Schwierigkeiten durchaus plausibel, auch wenn nur einzelne Stücke davon jüdisch belegt sind.¹⁰ Ein späterer Einsatz der siebzig Jahrwochen und damit ihre „Streckung“ bis zu Bar Kokhba könnte auf die christliche Verwertung von Dan 9 reagieren, ebenso aber auch auf jüdische Kalkulationen, die vielleicht in dem Text eine prophetische Ermutigung zum großen Aufstand gegen Rom sahen und nach dessen Scheitern am Eintreffen der Verheißungen völlig verzweifeln. Ein Neuansatz des Endes der siebzig Wochen in der Zeit Bar Kokhbas ist allerdings nach dessen katastrophalem Scheitern nicht denkbar. Wir wissen nicht, aus welchen Kreisen oder Traditionen Hieronymus seine Information hat; es muss durchaus nicht das Rabbinat sein, von dem allein uns jüdische Schriften aus dieser Zeit erhalten sind.

Auf den ersten Blick geht es im Seder Olam nur um die siebzig Jahre des Exils. Doch steht wohl kaum die biblische Vergangenheit für sich im Mittelpunkt des Interesses;¹¹ denn zwischen dem Zeichen an der Wand und dem Tod des Königs in derselben Nacht zitiert der Text Jes 21,8ff Verse, die vom Fall

der von Daniel gesondert genannten 62 Wochen kommt und die 70. Woche mit dem Sieg Vespasians über die Juden endet. Dieses lange Repertoire christlicher Auslegung zeigt, wie wichtig die Berechnung der siebzig Wochen für die christliche Apologetik war, aber auch, wie verschieden die Rechnungen waren, mit denen man zum gemeinsamen Ziel des christologischen Beweises kam.

¹⁰ Dazu siehe J. Braverman, *Jerome's Commentary On Daniel: A Study of Comparative Jewish and Christian Interpretations of the Hebrew Bible*, Washington DC 1978, 103–112. Hieronymus erwähnt in seinem Kommentar zu Dan 5,2 tatsächlich auch die falsche Berechnung Belschazzars als jüdische Tradition: In der Meinung, die in Jer 25,12 genannten siebzig Jahre seien vorüber, gab Belschazzar ein großes Fest, um sich über die Erwartung der Juden lustig zu machen, und verwendete dabei die Tempelgeräte: siehe Braverman 79ff.

¹¹ Anders C. Milikowsky, *Seder Olam and Jewish Chronography*, in: PAAJR 52 (1985) 115–139: Im Seder Olam „concern with the past is only exegetical and historical, and neither ritual nor didactic. Perhaps SO's concern with the past can best be described as antiquarian in nature“ (121).

Babels sprechen, zugleich aber über diesen Zusammenhang hinausweisen: „Ausspruch über Duma: Aus Seir ruft man mir zu: Wächter, wie lange noch dauert die Nacht?“ (21,11). Dazu kommt die Verheißung von Ps 121,4: „Der Hüter Israels schläft und schlummert nicht [...]“. Für die rabbinische Tradition ist statt Duma Roma, Rom, zu lesen, und auch Seir gilt als Chiffre für Rom. Damit aber wird die historische Frage nach der Berechnung der siebzig Jahre des Exils zum Paradigma für die das Judentum stets viel bedrängendere Frage nach der Dauer seines eigenen Exils, seiner Knechtschaft unter römischer Herrschaft, besonders unter einem christlich gewordenen Rom, das sich ständig auf die Bibel beruft, um Israel von seinem Glauben abzubringen. Auf die Frage, wie lange noch die Nacht dauert, wird Israel zum Ausharren gemahnt – „er schläft nicht, der da wacht über Israel“. Das urplötzliche Ende Belschazzars nach einer durchfeierten Nacht ist somit Zeichen: genauso plötzlich wird die Erlösung kommen; ihren Zeitpunkt zu berechnen ist gefährlich und führt nur zu gottwidrigem Handeln – Gott kann man einfach nicht ausrechnen.

Dass diese Deutung nicht von außen in den Seder Olam hineingetragen ist, zeigt die Fortsetzung des Textes. Auf das Zitat von Dan 9,23f (siebzig Jahrwochen) folgt die Aussage des R. Jose: „Siebzig [Jahr]wochen, seit der erste Tempel zerstört wurde, bis der zweite Tempel zerstört wurde; siebzig Jahre, die er zerstört, und 420 Jahre, die er erbaut war. Und warum sagt die Schrift: ‚Siebzig Wochen‘? Das lehrt, dass das Dekret siebzig Jahre zuvor erlassen wurde“, analog zur Flut, wo man die Zahlenangaben von Gen 5,32; 6,3; 7,11 so zu harmonisieren versucht, dass der Beschluss der Flut schon früher gefasst wurde. Die Frage ist demnach, ob man vom Beschluss oder von seiner Ausführung an rechnet. Kapitel 29 kommt wiederum auf die Berechnung der siebzig Jahre von Dan 9,2 zurück und Kapitel 30 gliedert nochmals die Zeit des zweiten Tempels auf, bevor eine Reihe von kurz kommentierten Bibelversen mit dem Bekenntnis endet: „Wie schwierig sind für mich, Gott, deine Gedanken [...]. Wollte ich sie zählen, es wären mehr als der Sand“ (Ps 139,17f). Das ist zugleich das Ende der gesamten Schrift.

Dieser Schlussakkord des Werkes scheint den schon in Seder Olam 28 im Hintergrund anklingenden Gedanken zu unterstreichen, dass man die biblische Geschichte nicht einfach durch Zusammenfügen von Zahlen strukturieren und berechnen kann, vor allem aber, dass die Betrachtung der von Daniel vorgegebenen Zahlen nur in einem Bekenntnis der unerforschlichen Weisheit Gottes münden kann. Man kann selbst die Heilszeit nicht ausrechnen, darf sich aber auch nicht durch die Berechnungen anderer verwirren lassen.

Das Thema der Fehlberechnung, das im Seder Olam eher unterschwellig mitklingt,¹² ist in der palästinischen Tradition jedoch auch an einem zentralen

¹² Doch siehe SO 23: Sanherib habe einen großen Irrtum begangen, als er zwischen erstem und zweitem Exil und nochmals zwischen zweitem und drittem Exil je acht Jahre gewartet habe,

Beispiel verdeutlicht worden, dem Zeitpunkt des Auszugs aus Ägypten als des Prototyps der messianischen Erlösung: Grundlage sind die schon erwähnten verschiedenen Zahlenangaben der Bibel für den Aufenthalt Israels in Ägypten.

Nach verschiedenen rabbinischen Texten hat der Stamm Efraim das Ende der ägyptischen Knechtschaft falsch berechnet, ist dreißig Jahre zu früh losgezogen und von den Philistern getötet worden: dies kombiniert man aus den Angaben von 1 Chr 7,20f über die von den Bewohnern von Gat getöteten Nachfahren Efraims und Ps 78,9f über die Söhne Efraims: Sie „wandten den Rücken am Tag der Schlacht; Gottes Bund hielten sie nicht, sie weigerten sich, seiner Weisung zu folgen“, den hier genannten Bund Gottes bezieht man auf Gen 15 und die dort festgelegten vierhundert Jahre der Knechtschaft, die die Efraimiten nicht abwarten wollten. Diese Tradition findet sich schon in Mekhilta Beschallach 1 (Lauterbach I 172f), breiter in Pirke R. Eliezer 47 (bzw. 48) und vor allem in ExRabba 20,11: demnach rechneten sie vom Zeitpunkt von Gen 15 aus, anstatt von der Geburt Isaaks dreißig Jahre später zu zählen (V.13 spricht ja von Nachkommen Abrahams, die er zum Zeitpunkt des Bundes noch nicht hatte).

Da dem Tun der Efraimiten eine gute Absicht zugrunde lag, werden sie für ihr voreiliges Handeln nicht auf ewig bestraft: Laut Rab sind die von Ezechiel Wiederbelebten „die Söhne Efraims, die das Ende berechneten und irrten“ (bSanh 92b). Die Targumim greifen das Thema mehrfach auf und identifizieren ebenfalls die Efraimiten mit den von Ezechiel Wiederbelebten (so z.B. Tg Ex 37). Der Fragmenten-Targum (MS Paris) zu Ex 13,17¹³ stellt zuerst fest, dass es die 200.000 dreißig Jahre zu früh aus Ägypten ausgezogenen Efraimiten waren, deren Gebeine Ezechiel im Tal von Dura wieder belebte. Aus ihren Knochen waren Trinkbecher hergestellt worden, aus denen Nebukadnezar gerade trank, als sie sich zusammenfügten und wieder zu Leben kamen (vgl. bSanh 92b).¹⁴

Von besonderem Interesse ist ein von *A. Díez Macho* veröffentlichtes Fragment des Prophetentargums, eine palästinische Version des Targums zu Ez

und dann nochmals acht, ehe er im 14. Jahr des Königs Hiskija gegen Juda zog (Jes 36,1). Diese Fehlberechnung führt zur Katastrophe seines Heeres. Vgl. dazu bSanh 95a: er weiß von der über Israel verhängten Strafdrohung wegen der Sünde von Nob (vgl. 1 Sam 22 mit Jes 10,32), versäumt aber den letzten Tag, an dem sie gilt.

¹³ Ex 13,17ff wird in der palästinischen Tradition am 7. Tag von Pesach bzw. am Sabbat in der Pesachwoche gelesen.

¹⁴ Siehe *H. Sysling*, *Tehiyyat Ha-Metim. The Resurrection of the Dead in the Palestinian Targums of the Pentateuch and Parallel Traditions in Classical Rabbinic Literature* (TSAJ 57), Tübingen 1996, 230–235. Zum vorzeitigen Auszug der Efraimiten siehe *J. Heinemann*, *The Messiah of Ephraim and the Premature Exodus of the Tribe of Ephraim*, in: HTR 68 (1975) 1–16 (vgl. *Ders.*, *Aggadah and Its Development* [hebr.], Jerusalem 1974, 65–74, 137–141); *D. Berger*, *Three Typological Themes in Early Jewish Messianism: Messiah Son of Joseph, Rabbinic Calculations and the Figure of Armilus*, in: AJS Review 10 (1985) 141–164.

37,7: denn anstelle der von Nebukadnezzar benutzten Becher, die aus den Gebeinen der toten Efraimiten hergestellt waren, nennt dieser Text die von Nebukadnezzar geraubten Tempelgeräte, die Belschazzar gerade bei seinem Gastmahl verwendete, als Ezechiel die Toten wiederbelebte. Wie diese Synchronisation nahelegt, wird die Wirkung der einen Fehlberechnung durch die andere aufgehoben.¹⁵

Der Midrasch Hld zu 2,7 „stört die Liebe nicht auf, weckt sie nicht, bis es ihr selbst gefällt“ versteht den Text als Warnung davor, die Erlösung mit Gewalt beschleunigen zu wollen. Da auch Hld 3,5; 5,8 und 8,5 wie 2,7 den Aufruf als „Beschwörung“ formulieren, deutet R. Onia:

Vier Eide ließ er sie schwören, entsprechend den vier Generationen, die das Ende herbeidrängten und dabei scheiterten.

Und diese sind es: Einmal in den Tagen Amrams, einmal in den Tagen Dinai, einmal in den Tagen Ben Kosibas [d.h. Bar Kochbas], und einmal in den Tagen Schutelachs, des Sohnes Efraims, wie es heißt: „Die Söhne Efraims, Kämpfer mit Pfeil und Bogen [...]“. Und andere sagen: Einmal in den Tagen Amrams, einmal in der Generation der Verfolgung, einmal in den Tagen Ben Kosibas und einmal in den Tagen Schutelachs, des Sohnes Efraims.

Denn sie rechneten von der Stunde an, da das Dekret erlassen wurde, als der Heilige, gepriesen sei er, mit Abraham unserem Vater, zwischen den Stücken sprach (Gen 15,13–17); doch begann es erst, als Isaak geboren wurde. Was taten sie? Sie sammelten sich und zogen in den Krieg und viele von ihnen fielen, weil sie nicht an Gott glaubten und nicht auf seine Erlösung vertrauten, weil sie über das Ende hinweggingen und den Schwur übertraten.

Die vierfache Wiederholung des Aufrufs betont nach dieser Auslegung, dass die Berechnung der Erlösung nicht nur beim Auszug aus Ägypten eine Gefahr und eine Herausforderung Gottes darstellte, sondern prinzipiell zu allen Zeiten negativ ist. Berechnungen sind letztlich überhaupt nicht von Bedeutung, können sie doch Gott nicht an bestimmte Daten binden, wie eine in der rabbinischen Tradition verbreitete Auslegung von Hld 2,8 deutlich macht:

„Horch! Mein Geliebter! Sieh da, er kommt. [Er springt über die Berge, hüpfte über die Hügel] [...] R. Jehuda sagt: ‚Horch: Mein Geliebter! Sieh da, er kommt‘ – das ist Mose.

In der Stunde, da er kam und zu Israel sagte: In diesem Monat werdet ihr erlöst, antworteten sie ihm: Mose, unser Meister, wie werden wir erlöst? Hat nicht der Heilige, gepriesen sei er, zu

¹⁵ A. Díez Macho, *Un segundo fragmento del Targum Palestinense a los Profetas*, in: *Biblica* 39 (1958) 198–205. In Synopse mit dem üblichen Targum zu Ez 37 bietet und diskutiert diesen Text A. Rodríguez Carmona, *Targum y resurrección*, Granada 1978, 73–88. Erwähnt sei hier auch eine andere Synchronisation von biblischen Texten: HldR 7,7–8 (vgl. bSanh 92a) verbindet eine ausführliche Diskussion von Dan 3 mit Ez 37. Die drei jungen Männer, die Nebukadnezzar dazu bringen will, das von ihm in der Ebene von Dura errichtete Standbild anzubeten, beraten sich mit Ezechiel und bleiben standhaft. „Es sagte R. Abdimi von Haifa: Drei [sechs] Wunder geschahen an diesem Tag: der Feuerofen erhob sich aus dem Boden und der Feuerofen brach auf. Die vier Reiche wurden verbrannt und Nebukadnezzar wurde halb verbrannt; der Wind blies das Götzenbild um und Ezechiel erweckte die Toten im Tal von Dura“. Die Errettung der drei Männer im Feuerofen, rabbinisch als Auferstehung verstanden, erfolgt zeitgleich mit der Erweckung der Toten durch Ezechiel, dem Ende des Götzendienstes und der Weltreiche. Diese Motivkombination belegt auch schon Sifra Achare Perek 13,14 (ed. Weiss 86b).

Abraham gesagt: „Sie werden dort als Sklaven dienen, und man wird sie vierhundert Jahre lang hart behandeln“ (Gen 15,13)?

Bis jetzt haben wir erst 210 Jahre.

Er antwortete ihnen: Da ihm eure Erlösung gefällt, sieht er nicht auf eure Berechnungen, sondern „er springt über die Berge“. Die Berge und Hügel, von denen hier die Rede ist, sind nichts anderes als Zeiten und Epochen. Er springt über Berechnungen, über Zeiten und Epochen und in diesem Monat werdet ihr erlöst; denn es heißt: „Dieser Monat soll die Reihe eurer Monate eröffnen“ (Ex 12,2). (HldRabba 2,19; PRK 5,7, ed. Mandelbaum 88–90; PesR 15,17, ed. Ulmer 282f).

Vieles, was in der Zusammenstellung des Seder Olam nur dann verständlich wird, wenn man um die Fragestellung weiß, wird vom Talmud her (bMegilla 11b–12a) deutlich. Demnach kannte Belschazzar die Verheißung von Jer 29,10: „Wenn siebzig Jahre für Babel vorüber sind, dann werde ich nach euch sehen, mein Heilswort an euch erfüllen und euch an diesen Ort zurückführen“. Als seiner Rechnung nach die siebzig Jahre vorbei waren, wagte er es, die Tempelgeräte beim Gastmahl zu verwenden und wurde für diesen Frevel in derselben Nacht getötet. Belschazzar verrechnete sich und das wurde ihm zum Verhängnis; ebenso, fährt der Talmud fort, verrechnete sich Darius und so dachte Artaxerxes: „Er rechnete und irrte sich; ich will rechnen und mich nicht irren“. Sogar Daniel selbst irrte zuerst, als er die siebzig Jahre von Jer 29,10 nachrechnete, wie man aus Dan 9,2 liest. Das sich Verrechnen gilt als stete Gefahr bei der Anwendung biblischer Daten, wie auch allgemein biblische Ankündigungen schlechthin immer missverstanden werden können. Das führt vor allem Nichtjuden immer wieder in die Irre: sie glauben die Bibel zu kennen, kennen sie aber nur halb und verstehen sie daher falsch, wie z.B. die Wahrsager des Pharao, die einen günstigen Termin für das Vorgehen gegen Israel suchen und richtige Einsichten immer falsch verwerten und so ins Unheil gehen (bSota 12b; bSanh 101b).

Hier ist natürlich auch zu erwähnen, dass trotz aller Abwehr von Berechnungen und der Aussage, dass auch Daniel das Ende zwar geoffenbart, doch sofort wieder verhüllt wurde (GenR 98,2, ed. Theodor-Albeck 1251, begründet mit Dan 12,4: „Du, Daniel, verschließe die Worte und versiegle das Buch“), der Talmud selbst eine Reihe von konkreten Daten in bSanh 97a-b bietet, die jedoch gewöhnlich nicht an Texte aus Daniel gebunden sind. Direkt an die Aussage des R. Zera, der Leute, die die Endzeit berechneten, immer bat, sie möchten doch durch ihr Tun nicht das Ende verzögern, da ja gelehrt wird, dass drei Dinge unerwartet kommen – der Messias, ein Fund und ein Skorpion, schließen sich Aussagen, dass die Welt sechstausend Jahre existiert – die letzte davon wird dem Tanna debe Eljahu zugeschrieben:

Sechstausend Jahre wird die Welt[zeit] sein. Zweitausend Tohu, zweitausend Tora, zweitausend die Tage des Messias. (97b) Doch durch unsere Sünden, die zahlreich sind, sind von ihnen schon vergangen, wieviele eben vergangen sind.

Es folgt eine Aussage, wonach die Welt nicht weniger als 85 Jubiläen existieren wird, im letzten davon kommt der Messias, wobei es aber unbekannt ist, ob dies am Anfang oder am Ende dieses Jubiläums sein wird. In Rom soll jemand ein hebräisches Buch gefunden haben, wonach die Welt im Jahr 4291 nach ihrer Erschaffung verwaist sein und erst nach 7000 Jahren, nach anderer Meinung nach 5000 Jahren erneuert werde. Direkt daran schließt sich die folgende Aussage:

Es wird gelehrt: R. Natan sagt: Dieser Schriftvers bohrt und geht bis auf den tiefsten Abgrund hinab: ‚Denn erst zu der bestimmten Zeit trifft ein, was du siehst, aber es drängt zum Ende und ist keine Täuschung; wenn es sich verzögert, so warte darauf, denn es kommt, es kommt und bleibt nicht aus‘ (Hab 2,3). Nicht wie unsere Meister ausgelegt haben: ‚für eine Zeit, zwei Zeiten und eine halbe Zeit‘ (Dan 7,25), und nicht, wie R. Simlai, der auslegte: ‚Du hast sie gespeist mit Tränenbrot, sie überreich getränkt mit Tränen‘ (Ps 80,6). Und auch nicht wie R. Aqiba, der auslegte: ‚Nur noch eine kurze Zeit, dann lasse ich den Himmel und die Erde erbeben‘ (Hag 2,6). Vielmehr: Das erste Reich [währt] siebenzig Jahre, das zweite Reich 52 Jahre, das Reich Ben Kosibas zweieinhalb Jahre.

Doch statt nun diese konkreten Zahlen zu deuten, fügt der Text eine Auslegung von Hab 2,3 an:

Was bedeutet: ‚und es drängt zum Ende (we-jafeach la-qets) und trägt nicht‘? Es sagte R. Schmu'el bar Nachmani, es sagte R. Jonatan: Zerplatzen sollen (tippach 'atsman), die die Endtermine berechnen und sagen: Da der Endtermin eingetroffen ist und [der Messias] nicht gekommen ist, wird er auch nicht mehr kommen (bSanh 97b).

Nachdem so jede konkrete Berechnung abgeblockt ist,¹⁶ geht die weitere Diskussion um die Bedeutung der Umkehr Israels für das Kommen der Erlösung – ist sie absolute Voraussetzung oder nicht?

Im Gegensatz zu Angaben in Daniel, die zu einer Berechnung des Kommens des Messias führen könnten, haben die Rabbinen kein Problem mit Dan 12,11f, wonach es von der Abschaffung des täglichen Opfers und der Aufstellung des Gräuels der Verwüstung 1290 Tage sind, und der gepriesen wird, der aushält und 1335 Tage erreicht. Nach PRK 5,8 (ed. *Mandelbaum* 92f)¹⁷ ist der Text auf die Zeit zwischen dem ersten Erscheinen des Erlösers und seinem endgültigen Auftreten zu beziehen:

R. Berekhja im Namen des R. Levi: Wie der erste Erlöser, so ist auch der letzte Erlöser. So wie der erste Erlöser sich ihnen offenbarte und dann wieder vor ihnen verborgen wurde, so wird der letzte Erlöser sich ihnen offenbaren und dann wieder vor ihnen verborgen werden.

Wie lang wird er vor ihnen verborgen werden?

R. Tanchuma im Namen des R. Chama [...] Fünfundvierzig Tage, so wie es heißt: ‚Von der Zeit an, in der man das tägliche Opfer abschafft und den unheilvollen Greuel aufstellt, sind es

¹⁶ Dazu passt auch bMeg 3a, wonach Jonatan ben Uzziel zwar den Prophetentargum verfassen konnte, eine Himmelsstimme ihn dagegen davon abhielt, den Targum den Hagiographen „zu enthüllen“, „weil darin der Endtermin des Messias enthalten ist“.

¹⁷ Parallelen HldR 2,25, RutR 5,15; NumR 11,2.

zwölfhundertundneunzig Tage. Wohl dem, der aushält und dreizehnhundertfünfunddreißig Tage erreicht' (Dan 12,11f).

Die hier gegenüber dort überzählig sind, was bedeuten sie? Das sind die fünfundvierzig Tage, in denen der Messias, nachdem er sich ihnen geoffenbart hat, sich wieder vor ihnen verbergen wird.

Und wohin wird er sie führen? Manche sagen, in die Wüste Juda, und andere sagen, in die Wüste von Sihon und Og. So steht geschrieben: *„Darum will ich selbst sie verlocken. Ich will sie in die Wüste hinausführen“* usw. (Hos 2,16). Wer an ihn glaubt, wird Salzmelde und Ginsterwurzeln essen und leben, wie es heißt: *„Sie pflücken Salzmelde im Gesträuch, und Ginsterwurzeln sind ihr Brot“* (Ijob 30,4). Und wer nicht an ihn glaubt, geht zu den Weltvölkern und diese werden ihn töten.

Es sagte R. Isaak bar Marjan: Am Schluss der fünfundvierzig Tage wird sich der Heilige, gepriesen sei er, ihnen offenbaren und Manna herabkommen lassen. Warum? Denn *„es gibt nichts Neues unter der Sonne“* (Koh 1,9).

Und was ist der Beleg? *„Aber ich, der Herr, dein Gott seit der Zeit in Ägypten, ich lasse dich wieder in Zelten wohnen wie in den Tagen der (ersten) Begegnung“* (Hos 12,10).

Was hier auf der Grundlage einiger Bibelverse geschildert wird, ist Teil des Ablaufes des Erlösungsdrasmas selbst und hier kann man auch mit den konkreten Zahlen aus Daniel operieren, ohne sich über deren wörtliches oder bildliches Verständnis zu äußern. Es wird damit betont, dass auch nach den ersten Zeichen der Erlösung noch mit Verzögerungen zu rechnen ist, von denen man sich nicht entmutigen lassen darf. Darin sieht man aber doch etwas völlig anderes als in der Berechnung des Eintreffens der ersten Zeichen der Erlösung, was man – wie in den schon bisher genannten Texten – ablehnt.

Wie sehr man eine konkrete Ausdeutung der Zahlenangaben Daniels noch lange vermeidet, zeigt ein weiterer Text, den man bis vor kurzem auch im Zusammenhang der rabbinischen Quellen zitiert hätte, nämlich ein Abschnitt von *Hekhalot Rabbati*.¹⁸ In diesem Text, der auch als Aggada des R. Jischmael bezeichnet wird, versucht R. Jischmael, der die siebenzig Jahrwochen als 700 Jahre versteht, die Zeiten zu berechnen, scheitert jedoch dabei, weil er für die Dauer Edoms, des vierten Reichs, keine Zahl findet. Schließlich erhält er die Antwort Gottes: *„Wenn Israel in Buße umkehrt, wird es sofort erlöst“*.

Gegenüber den einst so zuversichtlichen Frühdattierungen dieser Texte durch G. Scholem ist man hier jedoch infolge der Arbeiten von P. Schäfer¹⁹ viel vorsichtiger geworden und muss im konkreten Fall auch mit einer Bearbeitung des Textes durch die Chaside Aschkenas rechnen, aus deren Kreisen die Handschrift New York (ca. 1500) vielleicht stammt. Dann aber kann die Aussage des Textes in der vorliegenden Form auch erst mittelalterlich sein und wäre damit nicht mehr für das Judentum Palästinas vor der arabischen Eroberung verwertbar.

¹⁸ P. Schäfer (Hg.), Synopse zur Hekhalot-Literatur, Tübingen 1981, § 130–138; Ders., Übersetzung der Hekhalot-Literatur II, Tübingen 1987, 59–68.

¹⁹ P. Schäfer, Hekhalot-Studien, Tübingen 1988.

2. Zur mittelalterlichen Endzeitberechnung aus Daniel

Es ist auffällig, wie wenig die hebräische Apokalyptik im 7. Jahrhundert und dann in der Zeit der Kreuzzüge direkt auf Daniel Bezug nimmt. Dagegen findet man häufig die Verwendung der Zahlenangaben Daniels für die von den Rabbinen noch so gemiedene Berechnung von Daten der endzeitlichen Erlösung in der klassischen jüdischen Literatur des Mittelalters, beginnend mit Saadja Gaon (882–936). Auf einige wesentliche Zeugnisse dieser Periode sei im Folgenden nur kurz hingewiesen.²⁰

Saadja befasste sich mit der Auslegung der Endzeitaussagen von Dan sowohl in seinem Kommentar zu Dan²¹ wie auch in seinem Hauptwerk *Emunot we-Deot*, dessen achter Traktat dem Thema der Erlösung gewidmet ist. In beiden Schriften wendet er sich gegen christliche Auslegungen und deren falsche Berechnungen der Angaben Daniels, besonders deutlich im Kommentar zu Dan 9,24–27. Im Anschluss an rabbinische Aussagen versteht er die siebenzig Wochen als die 490 Jahre von der Zerstörung des ersten zu jener des zweiten Tempels. Ihr erster Abschnitt sind die sieben Wochen von der Zerstörung des ersten Tempels bis zur Erlaubnis des Wiederaufbaus durch Kyrus; es folgen die 62 Wochen seines Bestands – die Rabbinen geben dafür 420 Jahre an, doch Saadja rechnet hier auch die Jahre der Unterbrechung des Aufbaus ein. Die eine Woche von Dan 9,27 ist nach den 62 Wochen anzusetzen, wenn das Hohepriestertum ein Ende findet (der Singular „Gesalbter“ ist wie die anderen Singular im Kontext generisch zu verstehen, das Verbum *jikkaret* bezieht sich biblisch auf ein „Abschneiden“ aufgrund eigener Schuld – auf die christliche Deutung dieser Stelle muss Saadja damit nicht ausführlich eingehen). Christliche Ausleger, so Saadja, lassen die 490 Jahre fälschlich mit dem Zeitpunkt beginnen, da Daniel diese Aussage machte, somit fünfzig Jahre zu spät; und da Jesus („dieser Mann“) 135 Jahre vor Zerstörung des Tempels auftrat (so mit rabbinischen Texten, die Jesus mit Jehoschua ben Perachja verbinden), sehen sich die Christen gezwungen, die vorausgegangene Zeit zu strecken. So fügen sie zwischen persischer und griechischer Herrschaft etwa 200 Jahre ein und behaupten, von Daniel bis zu Alexander seien über 240 Jahre vergangen (nach

²⁰ R. Chazan, Daniel 9:24–27; exegesis and polemics, in: O. Limor / G. Stroumsa (Hg.), *Contra Iudaeos*, Tübingen 1996, 143–159, 145 Anm. 7 kündigt ein „full-length study of medieval Jewish approaches to the book of Daniel“ an. Einen guten, wenn auch sehr knappen Überblick über jüdische Daniel-Deutung seit Saadja bieten S. Hakohen / J. Kil, *Sefer Daniel* (Da’at Miqra), Jerusalem 1994, 48–89.

²¹ J. Qafih, ed., Daniel ‘im targum u-ferusch Rabbenu Sa’adia ben Josef Fayumi, Jerusalem ²1994 (arab. Original mit hebr. Übersetzung). Siehe dazu E. Schlossberg, The Nature and Exegetical Purpose of the Commentary of R. Saadia Gaon on the Book of Daniel, in: PAAJR 56 (1989) hebr. Teil 5–15. Der in den Miqraot Gedolot als Saadja geführte Text steht der französischen Exegetenschule nahe (vielleicht 12.–13. Jh.).

Seder Olam dauert die Perserzeit 52 Jahre, davon 34 seit Wiedererrichtung des Tempels). Ähnliche Fehler machen sie gegen jegliche biblische Angabe beim Versuch, das Datum des Auftretens Jesu mit der Tradition zu harmonisieren, dass der Messias im fünften Jahrtausend auftrete (das nach jüdischer Zeitrechnung 240 n.Chr. beginnt).²²

Christliche Ausleger verfallen demnach den üblichen Fehlberechnungen, denen nach rabbinischer Aussage alle Nichtjuden ausgesetzt sind, die die Bibel nur halb kennen. Tatsächlich wirken die Zahlenangaben bei Daniel bewusst verwirrend, wie Saadja herausarbeitet. Die drei Zahlen Daniels über das Ende der Knechtschaft Israels – 2300 Abende und Morgen (8,14), 1290 bzw. 1335 Tage (12,11f) – sowie die Aussage „Zeit, Zeiten, halbe Zeit“ (7,25; 12,7) sind bewusst auf den ersten Blick widersprüchlich und verwirrend. Man muss sie in Verbindung mit den ebenfalls verwirrenden Zahlen hinsichtlich der Erlösung aus der Knechtschaft Ägyptens sehen: Gen 15,13 nennt 400 Jahre (ab Geburt Isaaks zu zählen), Ex 12,40 wieder 430 Jahre (schließt die 30 Jahre der Wandschaft Abrahams bis dorthin ein); die eigentliche Knechtschaft in Ägypten aber währte nur 210 Jahre, beginnend mit dem neuen Pharao (Ex 1,8). Ähnlich ist es mit der Knechtschaft der Israeliten unter den Babyloniern. Die Heilsverheißung an Israel, „wenn siebzig Jahre für Babel vorüber sind“ (Jer 29,10), ist in Wirklichkeit schon nach 52 Jahren anzusetzen, da Babels Herrschaft über Israel schon achtzehn Jahre vor der Tempelzerstörung begann, wie 2 Kön 25,8 zeigt. 52 Jahre nach der Zerstörung gab Kyrus die Erlaubnis zum Wiederaufbau, der aber wegen der Unterbrechung der Arbeit (Esr 4,24) erst siebzig Jahre nach der Zerstörung vollendet wurde. Somit haben beide Einsätze, richtig verstanden, ihre Berechtigung. Da diese beiden früheren Erlösungen bei allen divergierenden Zahlen zuverlässig eingetreten sind, darf man dessen auch für die endzeitliche Erlösung sicher sein, auch wenn der einfache Bibelleser die Zahlen nicht richtig zu deuten versteht.²³

Saadja setzt bei „Zeit, Zeiten, halbe Zeit“ (Dan 12,7) ein. Zusammen entspricht diese Wendung den 1335 Tagen = Jahren von Dan 12,12. Die Einheit „Zeit“ entspricht der Gesamtdauer der Herrschaft Israels, nämlich 890 Jahre, die in zwei Perioden zu teilen sind: 480 Jahre vom Auszug aus Ägypten bis zur Errichtung des ersten Tempels und 410 Jahre, die der Tempel stand. 890 und die Hälfte davon ergeben 1335. Diesen Jahren Israels in Freiheit entsprechen

²² Saadja, Daniel 174–178. Die Feststellung von Chazan, Daniel 9,24–27, Saadja komme durch seine Auslegung der Wurzel *maschach* in diesem Kontext völlig ohne Hinweis auf christliche Behauptungen aus, da seine Lesung von 9,24 jeglichen Hinweis auf den Messias eliminiere, „thus vitiating any potential Christian utilization of the verse“ (147), gilt also nur ganz punktuell; Chazan selbst fasst etwas später Saadjas Polemik zusammen.

²³ Saadja, Emunot VIII, Kapitel 4; ed. J. Qafih (arab.-hebr. Text), Jerusalem 1970, 244f; engl. Übersetzung: Saadia Gaon. The Book of Beliefs and Opinions, transl. S. Rosenblatt, New Haven 1948, 299–301.

die Jahre in Knechtschaft bis zur endgültigen Erlösung. Die Aussage von Dan 12,11 (1290 Tage) bezieht sich auf ein Ereignis zu Beginn des zweiten Tempels, 45 Jahre nach der Aussage über die 1335 Tage/Jahre. Die 2300 Abende und Morgen von Dan 8,14 schließlich bedeuten 1150 Jahre und beziehen sich auf ein Ereignis, das 185 Jahre nach der ersten Botschaft geschah. Somit beziehen sich alle Zahlenangaben in Wirklichkeit auf denselben Endtermin.²⁴ Eine konkrete Zahl für die erhoffte Erlösung nennt Saadja nicht. Da er als Ausgangspunkt der 1335 Jahre die Aussage von Dan 12,12: „Wohl dem, der aushält [...]“ nimmt und die Perserzeit rabbinisch auf 52 bzw. 34 Jahre zusammenzieht, ist der von ihm erwartete Zeitpunkt der Erlösung in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts anzusetzen.²⁵ Dazu könnte auch die Aussage im Kommentar zur Beschreibung des Standbilds in Dan 2 passen: „Die Beine waren aus Eisen, die Füße aber zum Teil aus Eisen, zum Teil aus Ton“ (2,33). Damit ist die Herrschaft des vierten Reichs, d.h. Edom/Rom, dargestellt. Diese wird dementsprechend zweigeteilt sein: Auf eine Periode der Alleinherrschaft folgt eine Zeit, in der es die Herrschaft mit Jischmael, d.h. den Arabern, teilen muss.²⁶ Entsprechend den Proportionen von Schenkel und Fuß entspreche dies Zeitspannen im Verhältnis von elf zu sieben.²⁷

Raschi (ca. 1040–1105), zu dessen Zeit das aschkenasische Judentum voll messianischer Erwartungen war, hat in seinem Kommentar zu Daniel ebenfalls das Jahr der Erlösung zu berechnen versucht.²⁸ Er erwähnt Saadjas Deutung,

²⁴ Saadja, *Emunot VIII*, Kapitel 3 (*Qafih* 241–4; *Rosenblatt* 295–8). Der Schluss des Danielkommentars ist in der einzigen Handschrift nicht erhalten, doch befasst sich Saadja schon zu 7,25 (Daniel 143–5) ausführlich mit vier möglichen Erklärungen von 12,7, wovon die zweite mit jener von *Emunot* übereinstimmt; die erste Erklärung nimmt als „Zeit“ die 400 Jahre der Knechtschaft in Ägypten, „Zeit, Zeiten, halbe Zeit“ seien also zusammen 1400 Jahre, zu rechnen ab der Wegführung Jechonjas ins Exil, was mit den 1335 Jahren seit dem dritten Jahr des Kyrus, als Daniel die Offenbarung erhielt, übereinstimmt.

²⁵ Nicht zugänglich war mir *A. Poznanski*, *Die Berechnung des Erlösungsjahres bei Saadja*, Berlin 1901. Er geht von 367 v. Chr. aus, was nach alter jüdischer Chronologie dem dritten Jahr des Kyrus entspräche, und kommt so auf 968 als Jahr der messianischen Erlösung nach Saadja: *A. H. Silver*, *A History of Messianic Speculation in Israel*, Boston 1959 (Nachdruck von New York 1927), 51. Ein großer Teil der von Silver zusammengetragenen Endzeitdaten ist nicht aus Daniel abgeleitet.

²⁶ Auf die Herrschaftszeit der Araber beziehen sich laut *Emunot VII*, Kapitel 3 (*Qafih* 223; *Rosenblatt* 270) die zehn Verse Dan 11,36–45. Vgl. Saadja, Daniel 205–210. Schon vor dem Aufkommen des Islam wurde die Zweiteilung des vierten Reiches ein Thema, begründet mit der Christianisierung Roms und der weitgehenden Teilung des Reichs ab dem 4. Jh. So z.B. ein *Piyyut* Jannais aus dem 6. Jh. Dazu siehe *J. Yahalom*, *Poetry and Society in Jewish Galilee of Late Antiquity* (hebr.), Tel Aviv 1999, 81–84.

²⁷ Saadja, Daniel 57. Leider hat die Handschrift hier eine größere Lücke und ist die Formulierung zu den Proportionen des Körpers bzw. der Herrschaftsdauer nicht ganz eindeutig.

²⁸ Dazu siehe *R. Chazan*, *Rashi's Commentary on the Book of Daniel: Messianic Speculation and Polemical Argumentation*, in: *Rashi e la culture juive en France du Nord au moyen âge*, ed. *G. Dahan* u.a., Paris 1997, 111–121.

die er vermutlich über eine hebräische Paraphrase der Emunot kannte (Ibn Tibbons Übersetzung entstand ja erst 1186),²⁹ in seiner Auslegung von Dan 7,25 („Zeit, Zeiten, halbe Zeit“): „Das ist ein verhüllter Endtermin (*qets satum*) [...] und die Früheren legten ihn aus, jeder nach seiner Ansicht, und die Endtermine sind vorübergegangen. Und wir müssen ihn weiter deuten. Wie ich im Namen von Rab Saadja geschrieben fand, sind es 1335 Jahre“, eine Zahl, die manche auch im Zahlenwert von *haster astir* „ich werde (mein Gesicht) verbergen“ (Dtn 31,18; genau genommen 1336) bestätigt finden. Wie bei Saadja setzt sich „Zeiten“ aus 480 und 410 Jahren zusammen, wozu „halbe Zeit“ kommt, die Hälfte von „Zeiten“, womit sich als Summe die Zahl 1335 von Dan 12,12 ergibt. Auch zu Dan 8,14 verweist Raschi auf die Auslegung im Namen Saadjas, deren Termin schon vorübergegangen ist, und betont, dass die Wendung „Abend, Morgen“ (*'ereb boqer*) nach ihrem Zahlenwert zu verstehen ist (574); sonst würde der Engel in Dan 8,26 nicht eigens betonen, dass die Vision von den Abenden und Morgen wahr ist; somit ist 574 zu den explizit genannten 2300 dazu zu zählen. Diese Zahl 2874 gilt ihm als Gesamtzahl der Jahre vom Beginn der Knechtschaft Israels in Ägypten bis zum Beginn der endzeitlichen Erlösung. Zu Dan 12,11–12 klärt dann Raschi, dass als Ausgangspunkt der 1335 bzw. 1290 Jahre das Aufhören des Tamid-Opfers sechs Jahre vor Zerstörung des zweiten Tempels zu nehmen ist (diese datiert jüdische Tradition auf das Jahr 68), also 62. Vom Beginn der ägyptischen Knechtschaft bis zum Jahr 62 sind 1584 Jahre vergangen, wie Raschi aus den traditionellen Daten jüdischer Chronologie zusammensetzt. Addiert man 1584 mit 1290, kommt man wieder auf 2874, womit Raschi die Deutung von Dan 8,14 bestätigt sieht. Demnach ist die Erneuerung des Opferkults für das Jahr 1352 zu erwarten, und 45 Jahre später, 1397, würde die Erlösung vollendet. Bei prinzipiell sehr ähnlichem Rechenansatz wie Saadja kann somit Raschi durch Einbau der Gematrie von „Abend/Morgen“ und Einsatz im Jahr 62 statt zum Zeitpunkt der Vision Daniels den errechneten Zeitpunkt der Erlösung wieder ein Stück weiter in die Zukunft verschieben. Auch ist sich Raschi bewusst, seine Rechnung nach bestem Vermögen durchgeführt zu haben, dennoch aber nicht vor Fehldeutungen sicher zu sein, da der Text Daniels absichtlich dunkel ist. Bewahrheitet sich seine Rechnung nicht, müsse man sich eben weiter um die richtige Deutung bemühen, ohne deshalb an der Möglichkeit einer Deutung und noch weniger an der Gewissheit der göttlichen Verheißung zu verzweifeln.

Als dritter wichtiger Vertreter jüdischer Danielauslegung im Mittelalter sei *Mose ben Nachman* (1194–1270) genannt, der sich in der Zwangsdisputation von Barcelona 1263 mit der christlichen Deutung des Buches auseinanderset-

²⁹ Siehe R. C. Kiener, The Hebrew Paraphrase of Saadia Gaon's *Kitab al-Amanat wa'al-l'tiqadat*, in: *AJS Review* 11 (1986) 1–25; *Chazan*, *Rashi* 113, Anm. 9.

zen musste. In seiner Darstellung der Ereignisse in Barcelona³⁰ zeigt er vor allem, wie er die christliche Deutung von Dan 9,24–27 auf Jesus abzuwehren versuchte: Jesus habe sowohl nach christlicher wie jüdischer Tradition lange vor Zerstörung des Tempels gelebt. Den Versuch des christlichen Sprechers, Jesus mit dem Gesalbten bzw. Allerheiligsten von Dan 9,24–27 zu identifizieren und zu Beginn der sieben Wochen anzusetzen, die er offensichtlich nach den 62 Wochen einordnet, um damit die Chronologie Jesu zu retten, lehnt er mit dem Hinweis ab, dass laut Dan 9 die sieben Wochen eindeutig der erste Abschnitt der siebenzig Wochen sind. Die Zeit des Kommens des Messias sei nicht in Dan 9 zu finden, sondern erst in Dan 12,11–12. Demnach dauere es von der Zerstörung des Tempels durch die Römer bis zum Ende der römischen Herrschaft 1290 Jahre; wenn der Messias dies bewirkt hat, versammelt er die Verbannten Israels in der Wüste, bis er sie schließlich nach insgesamt 1335 Jahren ins Land bringen wird. Bis jetzt (1263) seien schon 1195 Jahre vergangen (gerechnet ab 68), man habe also noch 95 Jahre zu warten, bis der Messias komme. „Diese Auslegung ist richtig und ist vernünftig, und es liegt nahe, daran zu glauben.“ Nachmanides erwartete demnach den Anfang der Erlösung für das Jahr 1358 und ihre Vollendung für 1403.

Im vierten Kapitel seines *Sefer ha-Geulla* („Buch der Erlösung“)³¹ stellt Nachmanides dann nochmals ausführlicher seine Berechnung des Termins der messianischen Erlösung dar und bemühte sich auch, diesen Versuch gegen den Vorwurf zu rechtfertigen, dass er damit gegen das rabbinische Verbot der Endzeitberechnung verstoße, außerdem schon so viele bisherige Versuche fehlgeschlagen seien. Der noch große zeitliche Abstand des Endtermins habe dazu beigetragen, die Angaben des Textes zu verdunkeln, nun aber, da man dem Termin schon viel näher gerückt sei, könne man die Anspielungen des Textes viel deutlicher verstehen. Darauf weise auch Dan 12,4 hin: „Viele werden nachforschen, und die Erkenntnis wird groß sein.“ Auch habe Israel inzwischen schon zu viel Erfahrung gewonnen, um sich durch einen Endtermin, der sich nicht bewahrheitete, verwirren zu lassen.

Anders als in seinem Bericht über die Disputation von Barcelona zog er nun nicht nur Dan 12,11f heran, sondern auch die anderen schon klassischen Stellen Dan 7,25; 8,14 und 12,7. Ausgangspunkt seiner Rechnung sind ihm die

³⁰ Wikkuach ha-Ramban, in: C. B. Chavel (Hg.), *Kitbe Rabbenu Mosche ben Nachman I*, Jerusalem 1964, 302–320; engl.: *Ders.*, Ramban (Nachmanides). *Writings & Discourses II*, New York 1978, 656–696, jeweils v.a. §§ 56–63. Siehe dazu H.-G. v. Mutius, *Die christlich-jüdische Zwangsdisputation zu Barcelona*, Frankfurt 1982.

³¹ Text in Chavel, *Kitbe Rabbenu Mosche ben Nachman I*, 287–295; Übers.: *Ders.*, Ramban I, 628–650; siehe dazu R. Chazan, *Barcelona and Beyond. The Disputation of 1263 and its Aftermath*, Berkeley 1992, 173–194; *Ders.*, The messianic calculations of Nahmanides, in: G. Sed-Rajna (Hg.), *Rashi 1040–1990. Hommage à E.E. Urbach, Congrès européen des études juives*, Paris 1993, 631–637; *Ders.*, Daniel 9:24–27 (siehe oben Anm. 20).

vierhundert Jahre der Bedrückung laut Gen 15,13, die aber mit 15,16 zu verbinden sind: „Erst die vierte Generation wird hierher zurückkehren“, womit an das Ende der Wanderschaft Israels nach dem Exodus angespielt ist, d.h. man muss noch vierzig Jahre dazu rechnen. Die Grundeinheit ist somit 440 Jahre. „Zeit, Zeiten, halbe Zeit“ (Dan 7,25) setze sich also aus 440 und 880 und 220 Jahren zusammen, in Summe also 1540 Jahre, dreieinhalb Mal die Dauer des ersten Exils (in Ägypten). Damit sei die Dauer der Knechtschaft unter dem vierten Reich, Rom, gemeint. Vor Zerstörung des Tempels herrschte Rom schon 206 Jahre über Israel, womit ab Zerstörung noch (grob) die 1335 von Daniel genannten Jahre bis zur vollen Erlösung bleiben. Was die von Daniel genannten 1290 Jahre betrifft, die Nachmanides vom Jahr 68 bis zum Auftreten des Messias rechnet, arbeitet er heraus, dass sie ziemlich genau der Zeit entsprechen, die Israel im Land verbracht hat (440 Jahre vor dem Bau des ersten Tempels, 410 Jahre dessen Bestand, 19 Jahre vom Kyrus-Edikt bis zum Aufbau des zweiten Tempels, 420 Jahre dessen Bestand), und dass annähernd dieselbe Zahl auch der Zahlenwert von Gen 15,13 „und sie werden sie vierhundert Jahre unterdrücken“ ist (genau 1293). Solche Entsprechungen und Symmetrien der Geschichte (von denen Nachmanides noch mehrere bringt) sind als Hinweis auf die Bedeutung der Zahlen und ihre Verwertung in der Berechnung des Endes zu betrachten. Im Prinzip rechnet Nachmanides nach ähnlichen Prinzipien wie Saadja und Raschi, kommt aber aufgrund anderer Ansätze doch zu einem völlig anderen Ergebnis.

Von den späteren jüdischen Autoren, die auf der Basis von Daniel die Endzeit berechneten, ist *Isaak Abrabanel* (1447–1508) sicher der bedeutendste. In der ersten seiner drei messianischen Schriften, *Ma'ajne ha-Jeschua* („Quellen der Erlösung“, 1496)³², befasst er sich ausführlich mit Daniel, bietet eine Einleitung in das biblische Buch und erklärt seine prophetischen Aussagen. Auch er rechtfertigt seine Berechnung des Endes trotz des Verbots in der rabbinischen Tradition mit der Nähe des Endes, womit die Vorbehalte der Rabbinen nicht mehr gelten, wie man aus Daniel herauslesen kann.

Grundeinheit der Berechnungen Abrabanel's ist die Dauer des ersten Tempels, 410 Jahre, die man als Basis von „Zeit, Zeiten, halbe Zeit“ sehen müsse; dreieinhalb mal 410 ergibt 1435 Jahre. Gerechnet ab der Zerstörung des Tempels im Jahr 68 bedeutet dies das Kommen des Messias im Jahr 1503, dieselbe Jahreszahl, zu der man auch von den 2300 Abenden und Morgen (d.h. 2300 Jahren) von Dan 8,14 gelangt, wenn man sie ab der Reichsteilung nach dem Tod Salomos rechnet (2964 ab Erschaffung der Welt; ein Jahr ist wegen der defektiven Monate, die nur 29 Tage zählen, abzurechnen). Zu Dan 12,11 stellt

³² Erstdruck Ferrara 1551; Übersetzung der wichtigsten Abschnitte: *Ch. Attias*, Isaac Abravanel. La mémoire et l'espérance, Paris 1992, 75–156. Ibid. 33–50 zu Abrabanel's Geschichtstheologie.

Abrabanel fest, man müsse die Zahl 1290 durch den Zahlenwert von „Tage“, *jamim* = 100, ergänzen.

Rechnet man diese 1390 Jahre ab Aufhören des Brandopfers, d.h. fünf Jahre vor Zerstörung des Tempels im Jahr 68, so kommt man auf 1453, die Eroberung Konstantinopels durch die Türken, den Untergang der von Konstantin gegründeten Hauptstadt des christlich gewordenen vierten Reiches. Dies ist der erste Akt des endzeitlichen Dramas, des Endes von Edom. Fünfzig Jahre später, entsprechend den fünfzig Jahren zwischen der Zerstörung des Tempels durch Nebukadnezar und der Erlaubnis zum Wiederaufbau durch Kyrus, bricht dann das eigentliche Ende an; auch von dieser Seite her bestätigt sich wieder 1503 als messianisches Jahr. Kühner als seine Vorgänger rückt also Abrabanel den errechneten Termin in seine eigene Zeit. Doch kommt er in seiner Analyse eines einschlägigen Textes im Talmud (bSanh 97b) auch auf die Rab Acha zugeschriebene Aussage zu sprechen, die Welt werde 4291 nach ihrer Erschaffung enden (d.h. im Jahr 531); er sieht hier einen Fehler in der Textüberlieferung, richtig müsse es 5291 lauten, also das Jahr 1531 der christlichen Zeitrechnung.³³ Der Leser möge sich nicht durch die Differenz von 28 Jahren gegenüber Abrabanels eigener Berechnung stören lassen; wesentlich sei, dass beide Termine unabhängig voneinander so eng beisammen sind. Man könne an beiden Daten festhalten – das eine bezeichnet den Anfang der messianischen Zeit, das zweite ihre Vollendung. Diese Flexibilität in der Rechnung erlaubt es auch ihm, am Glauben an die Verheißungen Gottes festzuhalten, auch wenn die Ereignisse seiner letzten Lebensjahre ihm wohl kaum Anlass gaben, hierin den Anfang der messianischen Zeit zu sehen.

Man könnte noch viele andere Autoren anführen, die den Text Daniels stets von neuem für die Berechnung des Endtermins verwendeten. Es ist ein Zugang zur Geschichte der biblischen Verheißungen, der praktisch bis in die Gegenwart anhält, auch wenn die ebenfalls immer zu belegende Ablehnung jeglicher Berechnung in Anlehnung an die rabbinischen Aussagen in späterer Zeit wieder fast die Norm geworden ist. Dazu hat sicher ganz wesentlich der wachsende Rationalismus neuzeitlicher Bibelauslegung beigetragen, der sich in diesem Fall mit der traditionellen Zurückhaltung jüdischen Glaubens traf, mindestens ebenso aber auch die Tatsache, dass auch auf christlicher Seite die Argumentation für die Messianität Jesu auf Basis von Aussagen Daniels fast jeden Boden verloren hat. Jüdische Auslegung der Bibel ist immer auch in der geschichtlichen Verzahnung mit dem christlichen Gegenüber zu sehen.

³³ Die Zahl 4291 hat auch anderen Auslegern Schwierigkeiten geboten und zu Konjekturen Anlass gegeben: siehe *D. Berger*, *Three Typological Themes*, 152.

Zusammenfassung: Rabbinische Texte warnen ständig vor den Gefahren der Berechnung der Endzeit. Abschreckende Beispiele falscher Berechnung sind die Ephraimiten, die zu früh aus Ägypten auszogen und im Meer ertranken, noch mehr aber Nebukadnezzar, der die siebzig von Jeremia vorausgesagten Jahre vorüber wähnte und die Geräte des Tempels bei seinem Fest verwendete. Das soll auch dem jüdischen Leser zur Warnung sein. Gott lässt sich nicht ausrechnen; man muss einfach geduldig darauf hoffen, dass die Erlösung wirklich kommt. Im Mittelalter dagegen glauben viele jüdische Autoren, wegen der Nähe des Endes sei nun die Berechnung erlaubt, wie am Beispiel von Saadya Gaon, Raschi, Nachmanides und Isaac Abrabanel gezeigt wird.

Abstract: Rabbinic texts repeatedly emphasize the dangers of calculating the date of redemption. Warning examples of miscalculations are the tribe of Ephraim that left Egypt too early and was drowned in the sea, and even more so Nebuchadnezzar, who thought that the seventy years predicted by Jeremiah were already over and that he could use the vessels of the Temple for his feast without fear of punishment. This should serve as a warning for the Jewish reader; he cannot calculate God's plans, but has to wait patiently for the real time of redemption. This changed in the Middle Ages: many Jewish authors believed that because of the nearness of the redemption they were permitted to calculate its date: Saadya Gaon, Rashi, Nahmanides, and Isaac Abravanel are outstanding examples.

Zitierte Literatur

- Osvolda Andrei, La cronografia dei 70 anni dell'esilio babilonese nell'esegesi giudaica e cristiana, in: *Henoch* 21 (1999) 3–71.
- Jean-Christophe Attias, Isaac Abravanel. La mémoire et l'espérance, Paris 1992.
- Roger Beckwith, Daniel 9 and the Date of Messiah's Coming in Essene, Hellenistic, Pharisaic, Zealot and Early Christian Computation, in: *RQ* 10 (1979–81) 521–542; überarbeitet in: *ders.*, *Calendar and Chronology, Jewish and Christian* (AGJU 33), Leiden 1996, 217–275.
- Christopher T. Begg, Daniel and Josephus. Tracing Connections, in: *The Book of Daniel in the Light of New Findings*, ed. Adam S. van der Woude, Leuven 1993, 539–45.
- David Berger, Three Typological Themes in Early Jewish Messianism: Messiah Son of Joseph, Rabbinic Calculations, and the Figure of Armilus, in: *AJS Review* 10 (1985) 141–164.
- Reinhard Bodenmann, Naissance d'une exégèse. Daniel dans l'église ancienne des trois premiers siècles (BGBE 28), Tübingen 1986.
- Jay Braverman, Jerome's Commentary On Daniel: A Study of Comparative Jewish and Christian Interpretations of the Hebrew Bible, Washington DC 1978.
- Charles B. Chavel (Hg.), *Kitbe Rabbenu Mosche ben Nachman I*, Jerusalem 1964.
- Charles B. Chavel, Ramban (Nachmanides). Writings & Discourses 2 Bände, New York 1978.
- Robert Chazan, Barcelona and Beyond. The Disputation of 1263 and its Aftermath, Berkeley 1992.
- Robert Chazan, The messianic calculations of Nahmanides, in: *Gabrielle Sed-Rajna* (Hg.), *Rashi 1040–1990. Hommage à Ephraïm E. Urbach*, Congrès européen des études juives, Paris 1993, 631–637.
- Robert Chazan, Daniel 9:24–27; exegesis and polemics, in: *Ora Limor – Guy Stroumsa* (Hgg.), *Contra Iudaeos*, Tübingen 1996, 143–159.
- Robert Chazan, Rashi's Commentary on the Book of Daniel: Messianic Speculation and Polemical Argumentation, in: *Rashi e la culture juive en France du Nord au moyen âge*, ed. Gilbert Dahan u.a., Paris 1997.
- Alejandro Díez Macho, Un segundo fragmento del Targum Palestinense a los Profetas, in: *Biblica* 39 (1958) 198–205.
- Louis Feldman, Josephus' Portrait of Daniel, in: *Henoch* 14 (1992) 37–96.

- Franz Fraidl*, Die Exegese der siebenzig Wochen Daniels in der alten und mittleren Zeit, Graz 1883.
- Robert C. Gregg / Dan Urman*, Jews, Pagans, and Christians in the Golan Heights. Greek and Other Inscriptions of the Roman and Byzantine Eras, Atlanta 1996.
- Samuel Hakohen / Jehuda Kil*, Sefer Daniel (Da'at Miqra), Jerusalem 1994.
- Joseph Heinemann*, The Messiah of Ephraim and the Premature Exodus of the Tribe of Ephraim, in: HTR 68 (1975) 1–16.
- Joseph Heinemann*, Aggadah and Its Development [hebr.], Jerusalem 1974.
- Adolph Jellinek*, Bet ha-Midrash, 2 Bände, Jerusalem 1967 (Nachdruck von Leipzig/Wien 1853–1877).
- Ronald C. Kiener*, The Hebrew Paraphrase of Saadia Gaon's Kitab al-Amanat wa'al-I'tiqadat, AJS Review 11 (1986) 1–25.
- Klaus Koch*, Daniel (BKAT XXII,2), Neukirchen 1994.
- Samuel Krauss*, Griechen und Römer (Monumenta Talmudica V,1), Darmstadt 1972 (= Wien 1914).
- Midraš Daniel et Midraš Ezra*, ed. *Isaak S. Lange / Samuel Schwartz*, Jerusalem 1968.
- Chaim J. Milikowsky*, Seder Olam: A Rabbinic Chronography, Diss. Yale 1981.
- Chaim J. Milikowsky*, Seder 'Olam and Jewish Chronography, in: PAAJR 52 (1985) 115–139.
- Hans-Georg von Mutius*, Die christlich-jüdische Zwangsdisputation zu Barcelona, Frankfurt 1982.
- Jacob Neusner*, Judaism and Christianity in the Age of Constantine, Chicago 1987.
- Adolph Poznanski*, Die Berechnung des Erlösungsjahres bei Saadia, Berlin 1901.
- Joseph Qafih*, ed., Daniel 'im targum u-ferush Rabbenu Sa'adia ben Josef Fayumi, Jerusalem 1994.
- Antonio Rodriguez Carmona*, Targum y resurrección, Granada 1978, 73–88.
- Saadia Gaon*, The Book of Beliefs and Opinions, transl. *Samuel Rosenblatt*, New Haven 1948.
- Peter Schäfer* (Hg.), Synopse zur Hekhalot-Literatur (TSAJ 2), Tübingen 1981.
- Ders.*, (Hg.), Übersetzung der Hekhalot-Literatur II (TSAJ 17), Tübingen 1987.
- Ders.*, Hekhalot-Studien (TSAJ 19), Tübingen 1988.
- Eliezer Schlossberg*, The Nature and Exegetical Purpose of the Commentary of R. Saadia Gaon on the Book of Daniel, in: PAAJR 56 (1989) hebr. Teil 5–15.
- Abba Hillel Silver*, A History of Messianic Speculation in Israel, Boston 1959 (Nachdruck von New York 1927).
- Harry Sysling*, Tehiyyat Ha-Metim. The Resurrection of the Dead in the Palestinian Targums of the Pentateuch and Parallel Traditions in Classical Rabbinic Literature (TSAJ 57), Tübingen 1996.
- Geza Vermes*, Josephus' Treatment of the Book of Daniel, in: JJS 42 (1991) 149–166.
- August Wünsche*, Aus Israels Lehrhallen, 2 Bände, Hildesheim 1967 (Nachdruck von Leipzig 1907–1910).
- Joseph Yahalom*, Poetry and Society in Jewish Galilee of Late Antiquity (hebr.), Tel Aviv 1999.

Zur islamischen Danielrezeption

von Hartmut Bobzin

Bekanntlich lebt die Erinnerung an zahlreiche biblische Gestalten im Islam fort. Einige von ihnen werden im Koran erwähnt, ja manche spielen in diesem Buch sogar eine sehr wichtige Rolle, wie beispielsweise Mose, Abraham oder Jesus, in geringerem, aber gleichwohl noch bedeutsamen Maße auch Adam oder Noah.¹ Die im Koran erwähnten Gestalten der jüdisch-christlichen Tradition, die hier nicht alle genannt werden können, werden ausnahmslos „Prophet“ (arab. *nabīy*, aus dem hebräischen *nabī* entlehnt) genannt. In nachkoranischer Zeit wird die Anzahl der im Koran erwähnten biblischen Propheten gleichsam komplettiert, und zwar geschieht das in zwei ganz verschiedenen gattungsgeschichtlichen Zusammenhängen. Den einen möchte ich die „historische“ Tradition nennen, den anderen die „erbauliche“. Die „historische“ Tradition ist greifbar in den großen, welthistorisch konzipierten Werken,² von denen die „Geschichte der Gesandten und Propheten“ (ar. *Ta'riḫ al-rusul wa-l-mulūk*) von Abū Dschaʿfar Muhammad Ibn Dscharīr al-Tabarī³ das bedeutendste darstellt. Die „erbauliche“ Tradition hingegen wird im Genre der sog. Prophetengeschichten (ar. *Qisas al-anbiyāʾ*) repräsentiert.⁴

¹ Vgl. dazu A. J. Wensinck, Muhammed und die Propheten, in: Acta Orientalia II (1924) 168–98; H. Speyer, Die biblischen Erzählungen im Qoran, Gräfenhainichen 1931, 2. Aufl. Hildesheim 1961; speziell zu Jesus (der bei Speyer ausgeblendet bleibt) G. Parrinder, Jesus in the Qurʾan, London 1965 (Nachdruck: New York 1977); H. Räsänen, Das koranische Jesusbild, Helsinki 1971; O. H. Schumann, Der Christus der Muslime, 2. Aufl., Köln u. Wien 1988, und zuletzt M. Bauschke, Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie, Köln-Weimar-Wien 2000.

² Vgl. dazu F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, 2nd, rev. ed., Leiden 1968; B. Radtke, Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam, Beirut-Stuttgart 1992; Art. Taʾriḫ, in: EI New Ed. X, 271ff (versch. Verf.).

³ Gest. 923. Vgl. zu ihm EI New Ed. X 11–15 (C. E. Bosworth) sowie F.-Chr. Muth, Die Annalen von at-Tabari im Spiegel der europäischen Bearbeitungen, Frankfurt a. M. u.a. 1983. Zitiert wird sowohl nach der Ausgabe von M. J. de Goeje (Annales etc., Leiden 1879–1901) wie nach der von Muhammad Abū l-Fadl Ibrāhīm, Kairo: Dār al-Maʿārif 1960–69. Eine englische Übersetzung (General editor: Ehsan Yarshater) erscheint seit 1985 (Albany, NY) und ist noch nicht abgeschlossen.

⁴ Vgl. dazu M. Lidzbarski, De prophetis quae dicuntur literis Arabicis, Diss. Leipzig 1893; T. Nagel, Die Qisas al-anbiyāʾ. Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte, Diss. Bonn 1967; J. Pauliny, Einige Bemerkungen zu den Werken „Qisas al-anbiyāʾ“, in: Graecolatina et orientalia I (1969) 111–123.

Hier sind die bedeutendsten Werke die Sammlung von Prophetengeschichten von Abū Ishāq Ahmad al-Tha^clabī⁵ und diejenige, die unter dem Namen von al-Kisā⁷ tradiert wird.

Daniel, in arabischer Schreibung Dāniyāl, gehört zu den biblischen Gestalten, die nicht im Koran erwähnt werden, auch nicht indirekt.⁷ Daraus resultiert, dass die Rolle, die er in der nachkoranischen arabischen Überlieferung spielt, in vielem komplizierter ist als die anderer biblischer Propheten,⁸ und zwar deshalb, weil er gleichsam in Randbereiche abgedrängt wird.

Das wird sofort deutlich, wenn man sich vor Augen hält, was der Reisende und Historiker ʿAlī Ibn al-Hasan al-Masʿūdī (gest. 956 od. 957)⁹ in seinen berühmten *Goldwiesen* (ar. *Murūdsch al-dhahab*) über Daniel zu berichten weiß. Er gilt als einer der Propheten „zwischen Salomo und Jesus“ und wird zwischen Jeremia und Esra (dessen „Prophetenschaft“ übrigens bezweifelt wird) genannt.¹⁰ Er sei der Sohn des Königs Yūʿāqīm gewesen,¹¹ der seinerseits Bruder des Königs Amon, Sohnes von Manasse, gewesen sei.¹² Noch verwirrender wird die Lage dadurch, dass al-Masʿūdī noch zwei weitere Gestalten des Namens „Dāniyāl“ nennt, die mit dem eben genannten nicht identisch sein können, und zwar einen „älteren“ und einen „jüngeren“ Daniel. Der „ältere“ Daniel (ar. Dāniyāl al-akbar) habe in der Zeit zwischen Noah und Abraham gelebt und Wissen über das Ende der Zeiten gehabt; ihm werde ein „Buch der Wahrsagekunst“ (ar. *kitāb al-dschafr*) zugeschrieben.¹³ Auch ein astrologischer Wetterkalender wird übrigens unter dem Titel „Buch der Vorhersage“ mit Daniels Namen verbunden (ar. *Kitāb malhamat Dāniyāl*).¹⁴ Der

⁵ Gest. 1035. Vgl. zu ihm EI New Ed. X, 434 (A. Rippin).

⁶ Vgl. zu dem ansonsten unbekannten Autor EI New Ed. V 176 (T. Nagel).

⁷ Im Korankommentar von al-Tabarī wird allerdings zu Sure 85,4 eine Überlieferung erwähnt, nach der mit den „Leuten des Grabens“ (ar. *ashāb al-ukhdūd*) Daniel und seine Freunde (vgl. Dan. 3) gemeint seien; diese Ansicht hat sich in der islamischen Koranexegese aber nie wirklich durchsetzen können.

⁸ Vgl. dazu den sorgfältigen Aufsatz von S. Grotzfeld, Dāniyāl in der arabischen Legende, in: Festgabe für Hans Wehr, hg. von W. Fischer, Wiesbaden 1969, 72–85. Diesem Aufsatz ist die vorliegende Abhandlung in vielem verpflichtet.

⁹ Vgl. zu ihm A. Shboul, Al-Masʿūdī and his world, London 1979.

¹⁰ Masʿūdī, Murūdsch, ed. Ch. Pellat, Beirut 1966–79, 7 Bde, § 117.

¹¹ So übrigens auch der Historiker al-Yaʿqūbī (gest. 284/857; vgl. D. S. Richards, in: Encyclopedia of Arabic Literature, London-New York 1998, Vol. II, 810f), Taʾrīkh (ed. M. Th. Houtsma), Vol. I, Leiden 1883, 70.

¹² Die jüdische Überlieferung kennt diese Verwandtschaftsbeziehung nicht. Dort ist Jojakim einer der Söhne Josias. Ein Vater Daniels (als der Titelfigur des Danielbuches) ist nicht bekannt.

¹³ Masʿūdī, Murūdsch, § 552. Zum Begriff *dschafr* vgl. EI, New Ed. II, 375–77 (T. Fahd).

¹⁴ A. Fodor, Malhamat Daniyal, in: The Muslim East. Studies in honour of Julius Germanus, Budapest 1974, 85–160 (mit ar. Text und Übersetzung eines derartigen Traktats); vgl. auch G.

große Gelehrte Ibn Khaldūn¹⁵ schreibt in seiner *Muqaddima*, dass man die Erfindung der Geomantie vorzugsweise Daniel und Henoch (ar. Idrīs) zuschreibe.¹⁶ Vielleicht lebt hier die Erinnerung an den bei Ezechiel (14,20 und 28,3) genannten Weisen Daniel fort, der auch schon in ugaritischen Quellen Erwähnung findet.¹⁷ Übrigens ist auch al-Tabarī diese Danielgestalt nicht ganz unbekannt; bei ihm heißt es, dass der Eroberer ʿAmr Ibn al-ʿĀs, als er nach Ägypten kam, dort „die Bücher Daniels“ (ar. *kutub Dāniyāl*) gelesen habe, welchen der Stamm Quraisch zur damaligen Zeit für einen Weisen (ar. ʿālim) gehalten habe.¹⁸ Der „jüngere“ Daniel (ar. *Dāniyāl al-asghar*) hingegen sei der Onkel von Kyros gewesen.¹⁹ Diese Person kann demnach schwerlich mit dem oben genannten „Sohn des Königs Yūʿāqīm“ identisch sein.

Im folgenden möchte ich das Material, welches die islamische Überlieferung über Daniel bietet, getrennt nach den beiden oben angedeuteten Hauptgattungen vorstellen: einerseits nach der erbaulichen Überlieferung, wie sie in der Gattung der „Prophetengeschichten“ greifbar ist, und andererseits der historisch-geographischen Tradition. Dass es dabei gewisse stoffliche Überschneidungen gibt, wird nicht verwundern, ebensowenig wie die Tatsache, dass Daniel auch in Werken des sog. *adab*, d. h. der gelehrten Unterhaltung, sowie auch in der Volksliteratur Erwähnung findet.

1. Die Danielepisode in den „Prophetengeschichten“

Ich beginne mit der Darstellung Daniels in dem weitverbreiteten Erbauungsbuch ʿArāʾis al-madschālis fī qisas al-anbiyāʾ von al-Thaʿlabī.²⁰ Daniel befindet sich im babylonischen Exil. Dort wird Nebukadnezar (ar. *Buchtnas[s]ar*)²¹ Nachfolger von Sanherib. Eines Tages hat er einen merkwürdigen Traum, der ihn erschreckt; seine Zauberer und Priester sind nicht in der Lage, ihn zu erklären. Das kommt Daniel, der mit einigen Gefährten im Gefängnis weilt, zu Ohren. Über den Kerkermeister, der Daniel liebgewonnen hat, gelangt dieser vor

Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Bd. 1, Città del Vaticano 1944, 216; M. Ullmann, Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam, Leiden 1972, 293.

¹⁵ 732/1332–808/1406; vgl. zu ihm H. Simon, Ibn Khaldūns Wissenschaft von der menschlichen Kultur, Leipzig 1959; A. al-Azmeh in: Encyclopedia of Arabic Literature, Vol. I, 343f.

¹⁶ Ibn Khaldūn, *Muqaddima*. Transl. by F. Rosenthal, vol. I, 229.

¹⁷ Vgl. die Nachweise bei W. Zimmerli, Ezechiel I, Neukirchen-Vluyn 1969, 321.

¹⁸ Ed. de Goeje u. a. II 399 = ed. Abū l-Fadl V, 477.

¹⁹ Masʿūdī, Murūdsch, § 551.

²⁰ Ich benutze die Ausgabe Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmīya, 4. Ausgabe, 1985.

²¹ Vgl. zur äußerst komplexen Überlieferung über ihn im Islam den kurzen Überblick von G. Vajda in: EI, New Ed. I, 1297f.

Nebukadnezar. Entgegen aller Gewohnheit bei Hofe fällt Daniel nicht vor Nebukadnezar nieder und begründet das wie folgt:

Siehe, ich habe einen Herrn, der mir Wissen (ar. *‘ilm*) und Weisheit (ar. *hikma*) gab, und der mir befohlen hat, vor niemandem außer ihm niederzufallen (ar. *sadschada*), und daher fürchte ich, dass er mir, wenn ich vor einem anderen niederfalle, das Wissen entzieht und mich zu Grunde gehen lässt.²²

Nebukadnezar gibt sich damit zufrieden und bittet Daniel, ihm Traum und Deutung zu erzählen. Traum wie Deutung stellen eine simplifizierende Kombination aus Dan 2 und 4 dar, an der man sehr schön die „Islamisierung“ älterer Erzählstoffe studieren kann:²³

Nebukadnezar sah im Schlaf ein Standbild (ar. *sanam*); sein Kopf war aus Gold, seine Brust aus Silber, sein Bauch aus Bronze, sein Oberschenkel aus Eisen und sein Fuß aus Ton. Dann sah er einen Stein, der vom Himmel darauf herabfiel und es zermalmte. Dann wuchs der Stein an und füllte alles zwischen Ost und West (d.h. die ganze Welt) aus. Und er sah einen Baum, dessen Wurzel in der Erde war und dessen Äste in den Himmel ragten; dann sah er einen Mann mit einer Axt in der Hand, und er hörte jemanden rufen: Hau seinen Stamm ab, damit sich die Vögel von den Ästen und die Reittiere und Raubtiere, die unter ihm lagern, zerstreuen, doch will ich seine Wurzel stehen lassen.

Da deutete ihm Daniel den Traum und sprach: Das Standbild, dessen Haupt, wie du sahst, aus Gold ist, – du bist dessen goldenes Haupt und der beste König. Und die silberne Brust, die du sahst, ist dein Sohn, der nach dir herrschen wird. Und der bronzene Bauch, den du sahst, ist ein König, der nach deinem Sohn herrschen wird. Und was du vom Oberschenkel aus Eisen sahst, so werden sich zwei Gruppen voneinander trennen in Persien, da sie die stärksten Könige haben. Und was den Ton betrifft, so ist das deren letztes Reich, das ohne Eisen sein wird. Der Stein jedoch, den du vom Himmel fallen und größer werden sahst, bis dass er anfüllte, was zwischen Osten und Westen war, ist ein Prophet, den Gott am Ende der Zeit sendet, auf dass er all ihre Herrschaft zerstreue und sein Reich anwachse, bis es alles von Osten bis Westen erfüllt. Was aber den Baum betrifft, den du gesehen hast, mit den Vögeln auf ihm und den Reittieren und wilden Tieren unter ihm, und dem Befehl, ihn zu fällen: eine Herrschaft wird dahingehen und Gott wird dich zu einem Vogel machen, zu einem gewaltigen Adler, und du wirst die Vögel beherrschen. Dann wird dich Gott zu einem Stier machen, und du wirst über die Reittiere herrschen, und danach wird dich Gott zu einem Löwen machen, und du wirst über die Raubtiere und die wilden Tiere herrschen. Und es werden von dem Zeitpunkt an, da Gott dich zu dem verwandelt hat, was wir erwähnt haben, insgesamt sieben Jahre sein, und dein Herz wird das eines Menschen sein, bis dass du erkennst, dass Gott die Herrschaft über Himmel und Erde hat, und dass er Macht hat über die Erde und alles, was auf ihr ist. Und was du im Hinblick auf die Wurzel des Baumes gesehen hast, dass sie bestehen bleibt, so bleibt (auch) deine Herrschaft bestehen.²⁴

Von der Abfolge der Weltreiche ist hier keine Spur mehr zu finden, vielmehr wird der Traum vollkommen auf die Person von Nebukadnezar hin ausgerichtet; daher verwundert es nicht, wenn im Anschluss an den Traum die Frage aufgeworfen wird, ob Nebukadnezar als Gläubiger oder als Ungläubiger ge-

²² Wie Anm. 20, 338.

²³ Tha‘labī beruft sich dabei übrigens auf Wahb ibn Munabbih, vgl. Anm. 24.

²⁴ Ausg. Kairo o.J., 304f; Ausg. Beirut 1985, 338f.

storben sei. Unter Berufung auf den berühmten Gewährsmann für die sog. *Isrāʾīlīyāt* (d. h. christlich-jüdische Überlieferungen), Wahb ibn Munabbih heißt es dazu:

Ich fand unter den Schriftbesitzern unterschiedliche Meinungen darüber. Einige von ihnen sagen, er sei als Gläubiger gestorben, andere, als Ungläubiger, denn er verbrannte den Tempel (ar. *bait al-maqdis*) und die Bücher, die darin waren, und tötete die Propheten, da erzürnte Gott gewaltig über ihn und nahm damals die Reue von ihm nicht an.²⁵

Die Geschichte fährt dann mit dem Aufstieg Daniels und seiner Gefährten fort. Es gelingt jedoch den Magiern, Daniel und seine Freunde wegen ihres Monotheismus bei Nebukadnezar anzuschwärzen, und da sie sich weigern, Opferfleisch zu essen und vor dem König niederzufallen, werden sie, sechs an der Zahl, in eine Grube geworfen, in die dann ein Raubtier gelassen wird. Der König und sein Gefolge gehen fort, um zu essen, und als sie wiederkommen, bietet sich ihnen folgendes Bild:

[...] sie fanden sie [d.h. Daniel und seine Freunde] sitzend, und der Löwe lag mit ausgestreckten Pfoten zwischen ihnen und hatte keinen angekratzt und keinen irgend verletzt. Und sie fanden einen weiteren Mann bei ihnen, da zählten sie und fanden sieben! Sie sprachen: Was ist mit diesem siebten? Es waren doch sechs, und nun ist der siebte zu ihnen herausgekommen. Es war aber ein Engel [...]

Dieser Engel nun schlägt Nebukadnezar, so dass dieser selbst unter die wilden Tiere gelangt; Gott verwandelt ihn für die Dauer von sieben Jahren, wonach er wieder seine menschliche Gestalt und auch seine Herrschaft wiedererhält.²⁶

Für Nebukadnezars Tod gibt Thaʿlabī zwei verschiedene Varianten an. Unter Berufung auf den vor allem als Gewährsmann für Prophetengeschichten bekannten kufischen Gelehrten as-Suddī²⁷ wird folgende Geschichte erzählt:

Als Gott ihm [d.h. Nebukadnezar] sein Königreich zurückgab, waren Daniel und seine Freunde die geehrtesten Menschen bei ihm, doch die Magier beneideten sie und verleumdeten sie ein zweites Mal bei Nebukadnezar [und sagten]: ‚Wenn Daniel Wein trinkt, kann er sich nicht beherrschen und muß urinieren‘. Und das galt bei ihnen als Schande. So gab Nebukadnezar für sie ein Trinkgelage, und sie aßen und tranken.

Dann sagte Nebukadnezar zum Torhüter: ‚Achte auf den ersten, der an dir vorbei zum Wasserlassen geht und schlage ihn mit dem Beil; und wenn er sagt: ‚Ich bin Nebukadnezar‘, so sage ihm: ‚Du lügst, denn Nebukadnezar hat es mir befohlen!‘ Da verhinderte Gott, daß Daniel und seine Freunde urinieren mußten, so daß der erste, der aufstand, weil er urinieren wollte, Nebukadnezar war. So stand er selbstbewußt auf, es war ja Nacht, und zog sein Gewand zurück; als der Türhüter das sah, griff er ihn. Nebukadnezar sagte zu ihm: ‚Ich bin

²⁵ Lebensdaten umstritten, wahrscheinlich 34/654 geboren und 110/728 oder 114/732 gestorben; vgl. *Sezgin*, GAS I, 305–307; *W. Brinner* in: *Encyclopedia of Arabic Literature* II, 801f und zuletzt *R. G. Khoury* in: *EI*, New Ed. XI, 34–36.

²⁶ Quelle hierfür ist offensichtlich *Dan* 4,26–34.

²⁷ *Ismāʿīl b. ʿAbd ar-Rahmān as-Suddī*, gest. wahrscheinlich 127/745; vgl. *G. H. A. Juynboll* in: *EI*, New Ed. IX, 762; *Sezgin*, GAS I, 32f.

Nebukadnezar'. Da sagte jener: ‚Du lügst, denn Nebukadnezar hat mir befohlen, jeden zu töten, der als erster hinausgeht‘. Dann hieb er auf ihn ein und tötete ihn.

Im Anschluss daran zitiert al-Thaʿlabī eine zweite Version, die auf den berühmten Mohammed-Biographen Ibn Ishāq²⁸ zurückgeht. Danach begehrte Nebukadnezar, sich des Himmels zu bemächtigen, Gott aber schickte einen Floh, der durch die Nase hindurch seine Hirnhaut anfraß und ihn so zu Tode brachte.²⁹

Nach seinem Tod ziehen die Kinder Israels wieder zurück ins Heilige Land, wo Gott durch Esra (ar. ʿUzair) seine Thora erneuert. Daniel hingegen bleibt in Babylonien, wird aber von Nebukadnezars Sohn Filistās³⁰ aus seinem Amt entfernt. Diesem neuen König nun erscheint die Hand an der Wand, die drei Schriftzüge schreibt. Daniel wird herbeigerufen und deutet die Schrift:

Gewogen und zu leicht befunden, versprochen und getan, gesammelt und zerstreut.³¹ Und dann sagte er: Gewogen und zu leicht befunden: Deine Taten sind in der Waage gewogen und zu leicht; versprochen und getan: Deinem Königreich wurde die Zerstörung versprochen, und sie ist heute eingetreten; gesammelt und zerstreut: Dir und Deinem Vater wurde früher ein gewaltiges Reich gesammelt, dann jedoch heute zerstreut, und es wird bis zum Tag der Auferstehung nicht wieder zusammengefügt.

Kurz darauf wird der König dahingerafft. Die Episode schließt mit dem lapidaren Satz: „Daniel (Friede sei über ihm!) blieb im Lande Babel bis er in Susa³² starb – und Gott allein weiß es.“

Al-Thaʿlabī bringt dann ein weiteres Kapitel über den Tod Daniels; darin finden sich aber nun Nachrichten, die zeigen, wie eng die „erbauliche“ mit der „historischen“ Tradition verknüpft ist; wir erfahren nämlich, wie die Grabstätte Daniels in den Tagen der islamischen Eroberung Persiens durch den Feldherrn Abū Mūsā al-Aščʿarī³³ in Susa entdeckt wurde. Und dieser Bericht enthält zahlreiche Details, die sich auch in anderen, eben „historischen“ Quellen finden. Bevor ich auf sie eingehe, sei zunächst die Version von al-Thaʿlabī vollständig wiedergegeben:

²⁸ Gestorben 150/767; vgl. *L. I. Conrad*, in: *Encyclopedia of Arabic Literature* I 336f.

²⁹ Ähnliches erzählt die rabbinische Legende vom Tod des Titus, vgl. *G. Vajda* in: *EI*, New Ed. I, 1297f (s.v. Bukht Nas(s)ar).

³⁰ Oder Falastās; die Lesung ist unsicher. Bei al-Tabarī: Awilmerodach.

³¹ Arab.: wuzina fa-chaffa, wa-wuʿida fa-undschiza, wa-dschumiʿa fa-furiqa.

³² Arab.: al-Sūs, pers. *Schūs*, vgl. *EI*, New Ed. IX, 898f (*Streck u. Bosworth*). Die Verbindung Daniels mit Susa ergibt sich zwanglos aus *Dan.* 8,2; vgl. *T. Nöldeke*, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden*, Leiden 1879 (ND 1973), 51.

³³ Ca. 614 geboren, wahrscheinlich 662/63 gestorben. Vgl. zu seiner Bedeutung für den frühen Islam *L. Veccia Vaglieri*, in: *EI*, New Ed. I, 695f. Zur islamischen Eroberung von al-Sūs vgl. *F. Donner*, *The early islamic conquests*, Princeton 1981, 216f.

Über den Tod Daniels.

Die Überlieferer berichten: Als Gott Susa durch die Hand von Abū Mūsā al-Aschʿarī in der Zeit des Kalifen ʿUmar ibn al-Chattāb³⁴ eroberte, tötete Abū Mūsā ihren König Sapur,³⁵ nahm die Stadt ein, und erbeutete, was in ihr war und nahm die Güter und Besitzungen Sapurs an sich; und er begann in den Schatzhäusern herumzugehen, und nahm, was darinnen war, bis er plötzlich zu einer verschlossenen Schatzkammer kam, die versiegelt war mit einem bleiernen Siegel. Abū Mūsā sprach zu den Leuten von Susa: Was ist in dieser Kammer, die ich mit einem Bleisiegel verschlossen sehe? Sie sagten ihm: Darin, o Fürst, ist nichts, was du brauchen könntest. Da sprach er: Ich muß unbedingt wissen, was darin ist! Öffnet das Tor zu ihm, damit ich sehe, was darinnen ist. Da erbrachen sie den Riegel und öffneten das Tor. Abū Mūsā betrat die Kammer, schaute sich um, und siehe da: ein langer Stein, ausgehauen wie ein Bassin, und darin ein toter Mann, eingehüllt in gewebte Leichentücher, sein Kopf jedoch entblößt. Da staunten Abū Mūsā und alle die bei ihm waren über seine Länge; sie maßen die Länge seiner Nase aus, und sie war länger als die Spanne der Hand. Da sprach Abū Mūsā zu den Leuten von Susa: Wehe euch, wer ist dieser Mann? Sie sagten: Dieser Mann war früher im Iraq, und wenn der Regen ausblieb vom Iraq, flehten die Leute ihn um Regen an, und es regnete. Dann traf uns eine regenlose Zeit, wie sonst den Iraq, und wir schickten zu den Iraqern, damit sie ihn uns schickten, damit wir ihn um Regen bitten könnten; sie schlugen uns aber die Bitte aus. Da gaben wir ihnen fünfzig Männer als Geiseln und trugen ihn hierher in unser Land, dann baten wir ihn um Regen und es regnete; wir beratschlagten uns und beschlossen, ihn nicht zurückzuschicken, so blieb er bei uns, bis ihn der Tod ereilte; so verhält es sich mit ihm.

Abū Mūsā verweilte nun in Susa und schrieb an ʿUmar ibn al-Chattāb, um ihm zu berichten, wie Gott ihnen die Stadt Susa eröffnet habe und was er weiter in ihr betreibe. Und er berichtete in seinem Brief auch von der Angelegenheit des toten Mannes. Als der Brief angekommen war und ʿUmar ihn gelesen hatte, rief er die bedeutenden Prophetengenossen und befragte sie darüber, und fand bei niemandem von ihnen darüber ein Wissen. Da sagte ʿAlī ibn abī Tālib: Dieser Mann ist Daniel der Weise [ar. *al-hakīm*], und er ist ein Prophet, der [aber] nicht gesandt wurde [*nabīy ghair mursāl*],³⁶ der vor langer Zeit bei Nebukadnezar und den Königen nach ihm lebte; und ʿAlī begann von ihm zu erzählen, die ganze Geschichte Daniels von Anfang bis Ende, bis zu seinem Tod. Dann sagte er: Schreibe an deinen Freund und befiehl ihm, für ihn zu beten und ihn an einem Ort zu begraben, über den die Leute von Susa nichts vermögen; da schrieb ʿUmar an Abū Mūsā in diesem Sinne, und als Abū Mūsā den Brief ʿUmars gelesen hatte, sagte er den Leuten von Susa: Leitet euren Fluß an einen anderen Ort um! Dann befahl er, Daniel mit neuen Leichengewändern zu bekleiden, dann beteten er und alle Muslime, die bei ihm waren, für ihn, dann ließ er für ihn ein Grab mitten im Fluß graben, und dann begrub er ihn darin und ließ den Fluß wieder darüber fließen. Und es heißt, daß Daniel im Flusse von Susa liege, und das Wasser über ihm bis heute fließe, – und Gott allein weiß es!

2. Daniel in historischen und geographischen Quellen

Ausgangspunkt der Erwähnungen Daniels in der historischen Literatur ist

³⁴ reg. 634–44; vgl. EI, New Ed. X, 818–21 (*G. Levi della Vida & M. Bonner*).

³⁵ Der letzte sassanidische Herrscher war Yazdgard III., reg. 631–51. Der Name Schāpūr (in seiner arabisierten Form) steht hier ganz allgemein für den persischen König; vielleicht auch eine Verwechslung mit dem Gründer der Stadt.

³⁶ Im Hintergrund dieser Distinktion steht die Auffassung, dass ein „Gesandter“ (arab. *rasūl* oder *mursāl*) stets zu einem bestimmten Volk (arab. *umma*) geschickt ist.

zumeist – wie es sich auch bei al-Thaʿlabī widerspiegelt – der Bericht von der islamischen Eroberung der Stadt Susa. Von dieser Stadt weiß al-Tabarī zu berichten, dass Schāpūr II.³⁷ sie „neben der Festung baute, worin der Sarg mit der Leiche des Propheten Daniel liegt“.³⁸ Von diesem Sarg schreibt auch al-Balādhurī³⁹ in seinem für die Geschichte der frühislamischen Eroberungen wichtigen Buch *Futūh al-buldān*.⁴⁰ Nebukadnezar habe Daniel einst als Gefangenen nach Babylon gebracht, wo er auch gestorben sei. Einst, als es regenlos war, habe man die Bewohner von Babylon darum gebeten, den Sarg Daniels nach Susa zu schicken, um mit seiner Hilfe um Regen zu bitten.⁴¹ Hierüber befragt Abū Mūsā den Kalifen ʿUmar ibn al-Chattāb, der ihm aufträgt, Daniel in ein Leichentuch zu wickeln und zu begraben, was Abū Mūsā dann im Fluss in der Weise tut, wie es auch al-Thaʿlabī zu berichten weiß.

Ebenso wie in der späteren Version von al-Thaʿlabī fehlt eine einleuchtende Begründung dafür, warum Daniel eigentlich im Fluss beigesetzt wird. Man könnte vielleicht annehmen, dass ʿUmar dies deshalb befiehlt, um einem „heidnischen“ Brauch, also einer Art Regenzauber, den Boden zu entziehen.⁴² Eine vielleicht etwas einleuchtendere Begründung kann man einem weiteren Bericht entnehmen, der sich bei dem Geographen al-Istakhrī⁴³ findet: Man entdeckt in Susa in den Tagen von Abū Mūsā al-Aschʿarī den Sarg mit den Gebeinen Daniels; darauf hin lassen die sog. „Schriftbesitzer“ (ar. *ahl al-kitāb*)⁴⁴ ihn abwechselnd in ihre Versammlungshäuser bringen, erbitten Segen von ihm und, bei Dürre, Regen. Abū Mūsā leitet daraufhin von einem Fluss einen Kanal ab, lässt drei Gräber darin mit Lehmziegeln ausheben, lässt in eines den Sarg hinab, verschließt dann die Gräber und leitet das Flusswasser

³⁷ reg. 309–79.

³⁸ al-Tabarī, ed. *de Goeje* I, 840 = ed. *Abū l-Fadl* II, 57; Nöldeke, Geschichte, 58.

³⁹ Ahmad ibn Yahyā al-Balādhurī, gest. 279/892; bedeutender Historiker aus dem Irak; vgl. *L. I. Conrad*, in: *Encyclopedia of Arabic Literature* I, 131f.

⁴⁰ Öffnung (d.h. Eroberung) der Länder. Ed. *M. J. de Goeje*, *Liber expugnationis regionum*, Leiden 1866 (ND Frankfurt a. M. 1992). Die hier referierte Nachricht dort 378.

⁴¹ Aus Balādhurīs äußerst knappem Bericht geht nicht hervor, wann das war.

⁴² Zur Bitte um Regen mittels heiliger Männer vgl. *I. Goldziher*, *Muhammedanische Studien* 2, Halle 1888 (ND Hildesheim 1971), 312f. Zu Daniel als Regenmacher teilt Herr Prof. Günter Stemberger, Wien, folgenden jüdischen Beleg mit: „bSanhedrin 93a fragt man, warum Daniel nicht auch im Feuerofen war. ‚Wohin ging er?‘ Die erste Antwort ist: ‚Einen großen Fluß (Kanal) in Tiberias zu graben‘.“

⁴³ Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Muhammad al-Istakhrī, gest. Mitte 10. Jh., bedeutender Reisender und Geograph. Vgl. *L. I. Conrad*, in: *Encyclopedia of Arabic Literature* I, 401. Sein Hauptwerk ist das „Buch der Wege und Reiche“ (*Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, ed. *M. J. de Goeje*, Leiden 1870).

⁴⁴ Gemeint sind damit in diesem Zusammenhang sowohl Christen und Juden als auch die Muslime.

über die Gräber. Noch heute kann man die Gräber auf dem Grund des Flusses sehen.⁴⁵ Vielleicht liegt das Motiv dieser Version darin, Streitigkeiten zwischen den Angehörigen der Buchreligionen zu vermeiden.

Während in dieser Version eine Rivalität zwischen den Anhängern der drei Buchreligionen als Grund für das Begräbnis im Fluss genannt wird, weiß ein dritter Geograph, al-Muqaddasī,⁴⁶ von einer anders gearteten Rivalität zu berichten, nämlich derjenigen zwischen den beiden Städten Tustar (heute Schushtar) und Susa. Als man dort⁴⁷ nämlich das Grab Daniels auffand, wurde dieser in einen Sarg gelegt, der dorthin gebracht wurde, wo man um Regen betete. Als die Leute von Tustar sich jedoch seiner bemächtigt hatten, schickte man von Susa aus zehn Älteste als Geiseln, brachte den Sarg zurück, staute den Fluss, erbaute in ihm eine Grabstätte und ließ das Wasser wieder darüber fließen. Seit dieser Zeit herrschen Streitereien zwischen Tustar und Susa.⁴⁸

In diesem Zusammenhang ist noch von Interesse, was die beiden jüdischen Reisenden Benjamin von Tudela⁴⁹ und Petachja von Regensburg⁵⁰ über das Grab Daniels in der Stadt Susa (hebr. Schuschan) zu berichten wissen. In dieser vom Fluss Chiddeqel⁵¹ geteilten Stadt sei der Teil, in dem Daniels Grab war, zu Reichtum gekommen. Das ärgerte den anderen, ärmeren Teil der Stadt. Daraufhin kam man überein, Daniels Sarg jeweils abwechselnd für ein Jahr in

⁴⁵ Wie Anm. 42, 92; der Text findet sich in fast identischer Form auch bei dem Geographen Ibn Hauqal (ca. 943–88; vgl. L. Richter-Bernburg, in: *Encyclopedia of Arabic Literature* I, 332) in dessen Werk „Gestalt der Erde“ (*K. sūrat al-ard*), ed. J. H. Kramers, Leiden u. Leipzig 1938, 2. Aufl., 174.– Zum Begräbnis im Fluss findet sich als jüdische Paralle, dass Joseph nach Tosefta Sota 4,7 und bSota 13a im Nil begraben ist (freundliche Mitteilung von Prof. Stemberger, Wien).

⁴⁶ geb. nach 941, gest. vor 991; vgl. L. Richter-Bernburg, in: *Encyclopedia of Arabic Literature* I, 551.

⁴⁷ Andere berichten, dass der Sarg in Tustar gefunden wurde, z. B. al-Qazwīnī in seiner „Kosmographie“ (ed. Wüstenfeld, Bd. 2, Göttingen 1848, 114); vgl. EI, New Ed. IX, 512.

⁴⁸ al-Muqaddasī, *Ahsan al-taqāsīm fī maʿrifat al-aqālīm*, ed. M. J. de Goeje, Leiden 1877, 417; vgl. 407f, wo davon die Rede ist, dass sich Daniels Grab im Fluß hinter der Stadt Susa befinde, und am Flussufer eine schöne Moschee stehe.

⁴⁹ gest. 1173; vgl. R. Schmitz, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., Bd. II, 231f.

⁵⁰ Mitte 12. Jh. Zu ihm (wie auch zu Benjamin) vgl. das Nachwort von S. Schreiner zu dessen Übersetzung beider Reiseberichte: *Jüdische Reisen im Mittelalter*, Leipzig 1991 (Sammlung Dieterich).

⁵¹ Das hebr. Wort für den Tigris. Tatsächlich teilt der Fluss Karch die Stadt; vgl. EI, New Ed. IV, 653f, s.v. *Karkh*. Auch *Muqaddasī* bringt Sūsa mit dem Tigris (ar. Didschla) in Verbindung.– Auch mit Daniel – und zwar dem „älteren Daniel“ (*Dāniyāl al-akbar*) – wird der Tigris in direkte Verbindung gebracht. Bei *al-Khatīb al-Baghdādī* (392/1002–463/1071) findet sich in dessen „Geschichte Baghdads“ (*Tārīkh Baghdād*, Kairo 1931), Bd. I, 56 folgende auf Ibn ʿAbbās zurückgeführte Überlieferung: „Gott offenbarte Daniel dem Älteren: Laß für meine Knechte zwei Flüsse entspringen, und laß ihre Mündung das Meer sein. Und ich habe der Erde befohlen, dir zu gehorchen.“ Die gleiche Überlieferung findet sich auch unter dem Stichwort „Tigris“ im „Lexikon der Länder“ (*Muʿdscham al-buldān*) von *Yāqūt al-Hamawī* (575/1179–626/1229).

jedem Stadtteil zu lassen. Das garantierte allen Wohlstand und Reichtum, – bis der persische Großsultan Sandschar⁵² in die Stadt kam,

[...] und [als er] sah, daß man den Sarg Danijels von der einen auf die andere Seite brachte, und Juden, Muslime und Unbeschnittene [Christen] zusammen mit vielen anderen Leuten aus der Stadt die Brücke überschritten, fragte er, was das bedeuten sollte. Darauf erzählte man ihm die ganze Geschichte. Er erwiderte: ‚Es ist nicht recht, dem Propheten eine solche Schmach anzutun. Darum befehle ich euch, die Brücke von beiden Seiten abzumessen und die Mitte zu bestimmen. Dann nehmt den Sarg Danijels und legt ihn in einen Sarg aus Glas, so daß der Holzsarg im Glassarg liegt, und hängt ihn danach mit einer Eisenkette genau in der Mitte unter der Brücke an. Anschließend baut an eben jener Stelle oben auf der Brücke eine Synagoge für alle Menschen der Welt. Wer immer will, soll dorthin kommen und beten, sei er Jude, sei er Nichtjude.‘ Bis zum heutigen Tag hängt der Sarg dort an der Brücke.⁵³

Rabbi Petachja fügt seinem Bericht vom Sarg unter der Brücke noch ein weiteres interessantes Detail hinzu:

Die Juden erzählten, daß ein jedes Schiff, dessen Passagiere unschuldige Leute sind, heil unter dem Sarg hindurchfährt, dessen Passagiere aber keine unschuldigen Leute sind, im Wasser versinkt. Daher fürchten sich die Leute, unter ihm [dem Sarg] hindurchzufahren. Erzählt hat man Rabbi Petachja auch, es gäbe unter dem Sarg Fische mit goldenen Ringen in den Ohren. Er ist aber nicht unter dem Sarg hindurchgefahren, sondern hat nur am Ufer gestanden und ihn gesehen.⁵⁴

Al-Tabarī berichtet im Zusammenhang mit der islamischen Eroberung von Susa auch von Daniel, betont dabei aber einen völlig anderen Traditionsstrang.⁵⁵ Und zwar wird Daniel hier als mit einem Buch gesandter Prophet gesehen. Nach Nebukadnezars Tod bleibt er am persischen Hofe. Als ihm der Tod naht und er bemerkt, dass niemand von denen, die um ihn sind, zum Islam gehöre, will er das Buch keinem anderen überlassen, sondern allein seinem Herrn. Daraufhin bittet er seinen Sohn, es ins Meer zu werfen. Dieser gibt dann seinem Vater vor, dessen Befehl ausgeführt zu haben, was letzterer aber durchschaut. Nach einem zweiten Täuschungsversuch des Sohnes wirft er das Buch beim dritten Mal tatsächlich ins Meer.

Daniel kommt bei al-Tabarī aber bereits früher vor, und zwar im Zusammenhang mit Nebukadnezar. Daniel gehörte nämlich, neben anderen Propheten, zu den Gefangenen, die Nebukadnezar nach dem Sieg über den ägyptischen König von der Rückkehr durch Palästina und das Jordanland nach Babylon bringt.⁵⁶ Nachdem Kyros an die Macht gekommen ist, lässt er die

⁵² Gemeint ist der sedschukische Sultan Mu‘izz al-Dīn Sandschar, der von 1097–1157 herrschte.

⁵³ Jüdische Reisen, 83f.

⁵⁴ Ebd., 147.

⁵⁵ Ed. *de Goeje* u. a. I 2566f = ed. *Abū l-Fadl* IV, 92f. Vgl. auch *S. Grotzfeld*, *Dāniyāl*, 76f.

⁵⁶ Ed. *de Goeje* I, 647 = ed. *Abū l-Fadl* I, 539, 13f. Später (ed. *de Goeje* I, 665 = ed. *Abū l-Fadl* I, 553, 10ff) heißt es, dass Nebukadnezar unter sich und seine Verbündeten jeweils vier junge

Israeliten frei und erlaubt ihnen, sich einen Anführer zu wählen; da wählen sie „Daniel den Propheten“ zu ihrem Anführer.⁵⁷ Auch im Zusammenhang mit der Esther-Geschichte findet Daniel Erwähnung.⁵⁸ Nachdem Ahasver (d. h. Xerxes), Kyros' Sohn, seine Frau Waschtī⁵⁹ wegen Ungehorsams getötet und die Jüdin Esther geheiratet hat, lehrt ihr Vetter und Vormund Mordechai ihn die Thora, woraufhin er die Religion der Israeliten annimmt. Er lernt auch von Daniel und seinen Freunden – Hananja, Michael und Azarja –, woraufhin sie Ahasver bitten, nach Jerusalem zurückkehren zu dürfen, was dieser ihnen mit den Worten verweigert: „Auch wenn 1000 Propheten von euch bei mir wären, so soll mich kein einziger verlassen, so lange ich lebe.“ Daniel wird dann zum Oberverwalter gemacht, lässt die von Nebukadnezar geraubten Tempelschätze zurückbringen und bringt den Wiederaufbau des Tempels voran, der dann in den Tagen von Kyros, dem Sohn des Xerxes⁶⁰ vollendet wird.⁶¹

Ausführlicher kommt al-Tabarī dann noch im Zusammenhang der Geschichte des Propheten Jeremia auf Daniel zu sprechen. Denn hier ordnet al-Tabarī die Danielüberlieferung ein, die uns schon aus al-Thaʿlabī's Werk bekannt ist. Der König hat einen Traum, den er (wie in Dan 2) jedoch vergisst. Er lässt Daniel, Hananja, Azarja und Michael kommen, damit sie ihm den Traum deuten. Nachdem diese zu Gott gebetet haben, werden ihnen Traum und Deutung eröffnet, so dass sie nun ihrerseits vom König den Traum „erfragen“. Nach der hier mitgeteilten Version des Traumes sind Füße und Beine aus Ton, Knie und Schenkel aus Bronze, der Bauch aus Silber, die Brust aus Gold, Hals und Kopf jedoch aus Eisen. Die Deutung lautet wie folgt:

Du sahst die Reiche der Könige; und einige sind weicher als die anderen, einige schöner, und einige stärker. Und das erste Königreich war das aus Ton, und es ist das schwächste und weichste von ihnen. Über ihm war dann das aus Bronze, und das ist besser und stärker als jenes. Und über der Bronze ist das Silber, und das ist besser und schöner als jene. Und dann ist über dem Silber das Gold, und das ist schöner und besser als das Silber, und dann war das Eisen: deine Herrschaft, und sie war die stärkste der Könige und mächtiger als das, was vor ihr war. Und der Fels, den du sahst, den Gott auf sie [d.h.: deine Herrschaft] vom Himmel herabgesandt hat und der sie zerstört hat, ist ein Prophet, den Gott vom Himmel senden wird, und der all jenes zerstören wird, und an den die Macht übergehen wird.⁶²

Männer als Gefangene verteilte. Hier wird dann Daniel zusammen mit Hananja, Azarja und Michael genannt; vgl. Dan. 1, 6.

⁵⁷ Ed. *de Goeje* I, 652 = ed. *Abū l-Fadl* I, 543, 14f.

⁵⁸ Ed. *de Goeje* I, 652ff = ed. *Abū l-Fadl* I, 543ff.

⁵⁹ Im Estherbuch Waschtī. – Im Traktat bMegilla 12b ist Waschtī eher die Enkelin Nebukadnezars; als Tochter Nebukadnezars kommt sie in Megillat Esther zu 1,12 vor (freundliche Mitteilung von Prof. Stemberger, Wien).

⁶⁰ Diese Reihenfolge der persischen Großkönige ist offensichtlich unzutreffend.

⁶¹ Ed. *de Goeje* I, 654 = ed. *Abū l-Fadl* I, 544f.

⁶² Ed. *de Goeje* I, 667f = ed. *Abū l-Fadl* I, 554, 10 – 555,6.

Hier ist – sowohl gegenüber dem biblischen Bericht wie auch der Version al-Tha^clabī – die veränderte Zuordnung von Körperteilen und Materialien zu beachten. Ansonsten findet sich, wie schon bei al-Tha^clabī, eine islamische Deutung der Vier-Reiche-Lehre: die Reiche münden ein in die Herrschaft des Propheten, d.h. des Islams.

In der Folge⁶³ beschwerten sich dann die Männer Babylons bei Nebukadnezar, dass ihre Frauen den israelitischen Jünglingen nachlaufen und sich von ihnen abwenden; sie verlangen, die israelitischen Jünglinge entweder zu entfernen oder zu töten. Nebukadnezar stellt seinen Untertanen frei, mit ihnen zu tun, was sie wollen. Als die Jünglinge zur Tötung geführt werden, beten sie zu Gott; Gott verspricht, sie nach dem Tod wiederzubeleben. Da werden alle getötet, bis auf diejenigen, die Nebukadnezar am Leben lässt, – und das sind Daniel und seine drei Freunde.

Im Kapitel über die Herrschaft der Diadochen kommt al-Tabarī im Zusammenhang der Tötung von Johannes dem Täufer rückblickend noch einmal auf Nebukadnezar zu sprechen und erzählt die Geschichte von Daniel und seinen Freunden in der Löwengrube und der Erscheinung eines siebten Mannes.⁶⁴

3. Daniel in der erzählenden Tradition

Die Geschichte von Daniel in der Löwengrube findet sich auch in der erzählenden Literatur. So bietet al-Tanūkhī⁶⁵ in seiner Anekdotensammlung „Ende gut, alles gut“ (ar. *al-faradsch baʿda al-schidda*, wörtl.: „die Erleichterung nach dem Unglück“) gleich zwei Versionen. Nach der ersten ist Daniel ein Prophet nach Mose, dem sein Volk nicht glaubt, und dessen König Nebukadnezar ihn zu zwei Löwen, die er vorher hat hungern lassen, in die Grube wirft. Weil aber Gott weiß, wie sehr Daniel auf ihn vertraut und standhaft ist, verschließt Gott die Mäuler der Löwen und lässt sie Daniel verschonen. Dann schickt Gott den Propheten Jeremia aus Syrien, um Daniel aus dieser Notlage zu befreien.⁶⁶ Diese Geschichte, die an den griechisch und syrisch überlieferten Anhang zum Danielbuch (unter dem Titel: *Bel et Draco*) erinnert,⁶⁷ in dem der Prophet Habakuk zu Daniel geschickt wird, wird im

⁶³ Ed. *de Goeje* I, 668 = ed. *Abū l-Fadl* I, 555, 7–14.

⁶⁴ S. o. S. 163, ed. *de Goeje* I, 717f = ed. *Abū l-Fadl* I, 588f.

⁶⁵ *Abū ʿAlī al-Muḥassin ibn ʿAlī al-Tanūkhī*, 329/940–384/994; s. *T. Seidensticker*, in: *Encyclopedia of Arabic Literature* II, 757f.

⁶⁶ *al-Tanūkhī*, K. *al-faradsch baʿda al-schidda*, I, Kairo 1955, 18.

⁶⁷ *Septuaginta*, ed. *A. Rahlfs*, Stuttgart 1935, II, 936ff. Eine leicht zugängliche deutsche Fassung findet sich in der sog. *Jerusalem Bibel* (*Die Bibel. Die heilige Schrift des Alten und neuen*

Hinblick auf Jeremia nun noch ausführlicher in einer zweiten Version bei al-Tanūkhī ausgeführt: Während Daniel in der Löwengrube ist,

[...] offenbarte Gott, dem Jeremia, der gerade in Syrien war, Speise und Trank für Daniel vorzubereiten. Da sprach er [Jeremia]: Herr, ich bin im Heiligen Land, und Daniel ist in Babylonien, im Iraq. Da offenbarte ihm Gott: Bereite vor, was ich dir befohlen habe, und ich werde dir schicken, was dich trägt und das, was du zubereitet hast, und es geschah. Da sandte ihm Gott, was er zubereitet hatte, trug, bis es über der Grube anhielt. Da sprach Daniel: Wer ist das? Er sprach: Ich bin Jeremia. Daniel sprach: Was führte dich her? Jeremia sprach: Dein Herr hat mich zu dir gesandt. Daniel sprach: Hat er mich genannt?

Jeremia antwortete: Ja.

Dann endet die Episode mit einem ausführlichen Gotteslob Daniels.⁶⁸ Ein späterer Autor, al-Ibschīhī,⁶⁹ geht von einer „Nutzanwendung“ (ar. *fāʿida*) aus:

Wenn man in ein Tal kommt, wo es wilde Tiere gibt, dann soll man sagen: ‚Ich nehme meine Zuflucht bei Daniel und der Grube vor dem Übel des Löwen!‘⁷⁰

Der Grund für diese Lehre sei folgender:

Nebukadnezar sah, dass er durch die Hand eines Säuglings umkommen werde; da befahl er, alle Kinder töten zu lassen. Da fürchtete die Mutter Daniels auch um ihn, kam zu einem Brunnen und ließ ihn hinab. Da schickte Gott zwei Löwen, um ihn zu bewachen.⁷¹

Von zwei Löwen ist übrigens noch bei al-Tabarī im Zusammenhang mit der Entdeckung von Daniels Leichnam in Susa die Rede:

Abū Mūsā schrieb an ʿUmar: ‚an dem Leichnam war ein Siegelring, den wir in Verwahrung genommen haben.‘ ʿUmar gab ihm die Anweisung: ‚benutze den Ring zum Siegeln.‘ Der Ringstein zeigte in Gravierung einen Mann zwischen zwei Löwen.⁷²

Ibschīhī fügt dem eine weitere, mit Johannes dem Täufer verknüpfte Episode an:

Bundes. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel, hg. v. D. Arenhoevel / A. Deissler / A. Vögtle, 7. Aufl., Freiburg i. Br. 1968, 1277f).

⁶⁸ al-Tanūkhī, ebd.

⁶⁹ Bahāʾ al-Dīn ibn Muhammad ibn Ahmad al-Ibschīhī, 790/1388 – ca. 850/1446, ägyptischer Anthologist. Hauptwerk: „Das Ungewöhnliche aus allen Zweigen des Eleganten“, ar. al-Mustatraf fī kull fann al-mustazraf, arab. Edition Kairo o.J., vgl. R. Irwin, in: Encyclopedia of Arabic Literature I, 387f.

⁷⁰ II, 96.

⁷¹ Ebd. Eine etwas andere Version dieser Geschichte findet sich auch im „Leben der Tiere“ (ar. Kitāb hayāt al-hayawān) des Ägypters Kamāl al-Dīn Muhammad ibn Mūsā al-Damīrī (745/1344–808/1405; vgl. Ullmann, Natur- und Geheimwissenschaften, 39f) unter Berufung auf den Literaten Ibn Abī al-Dunyā (208/823/4–281/894; vgl. R. A. Kimber, in: Encyclopedia of Arabic Literature I, 304f); vgl. S. Grotzfeld, Dāniyāl, 79.

⁷² al-Tabarī, ed. de Goeje 1,2567 = ed. Abū l-Fadl IV, 93. Ich gebe den Text in der Übersetzung von Paul Schwarz (Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen, Neudruck Hildesheim 1969, 361, Anm. 5) wieder, die mir richtiger zu sein scheint als diejenige von S. Grotzfeld, Dāniyāl, 79.

Man berichtet, daß Johannes, der Sohn des Zacharias, am Grab von Daniel vorbeiging und aus ihm eine Stimme sprechen hörte: „Gepriesen sei der, welcher stark ist durch seine Macht und die Knechte [gemeint sind die Menschen] durch den Tod bezwungen hat!“⁷³

In arabischen Volkserzählungen tritt jedoch ein Daniel hervor, der mit dem bisher dargestellten Bild nur wenige Züge gemeinsam hat.⁷⁴ Dazu sei hier auf die Arbeit von Sophia Grotzfeld verwiesen, die in diesem Zusammenhang auch bisher unveröffentlichtes Material herangezogen hat.⁷⁵ In der „Geschichte von der Schlangenkönigin“ (482. bis 536. Nacht)⁷⁶ erscheint Daniel, Vater von Hasīb Karīm al-Dīn, als „griechischer Weiser“. In einer zweiten Erzählung, der „Geschichte von der frommen Israelitin und den beiden bösen Alten“, entscheidet Daniel einen Streit:

In alten Zeiten und längst entschwundenen Vergangenheiten lebte unter den Kindern Israels eine tugendhafte Frau; die war fromm und gottesfürchtig und ging jeden Tag ins Bethaus. Jenes Bethaus aber befand sich neben einem Garten, und wenn sie zum Gottesdienste ging, so trat sie zuerst in jenen Garten und vollzog dort die religiöse Waschung. Nun waren in jenem Garten zwei alte Männer, die ihn bewachten; und die entbrannten in Liebe zu der frommen Frau und wollten sie verführen. Doch sie weigerte sich; und da sprachen die beiden zu ihr: Wenn du uns nicht zu Willen bist, so werden wir wider dich Zeugnis ablegen, daß du Ehebruch getrieben habest. Sie erwiderte ihnen: Allah wird mich vor eurer Bosheit bewahren. Da öffneten die beiden das Gartentor und schrien hinaus. Als nun die Leute von allen Seiten bei ihnen zusammenströmten und fragten, was es mit ihnen wäre, antworteten die Alten: Wir haben diese Dirne bei einem Jüngling gefunden, der mit ihr Unzucht trieb; der junge Mann ist uns aber davongelaufen. Zu jener Zeit pflegten die Menschen einen Ehebrecher drei Tage öffentlich an den Pranger zu stellen und ihn dann zu steinigen. So ward denn auch ihre Schande drei Tage lang öffentlich ausgerufen; und die beiden Alten kamen jeden Tag zu ihr, legten ihr die Hände aufs Haupt und sprachen: Gott sei gepriesen, der seinen Zorn auf dich herabgesandt hat! Als die Leute sie dann aber steinigen wollten, folgte ihnen Daniel, der damals zwölf Jahre alt war; und dies war das erste Wunder, das er – auf unserem Propheten und ihm ruhe Segen und Heil! – verrichtet hat. Er eilte ohne Unterlaß hinter ihnen her, bis er sie eingeholt hatte; und da rief er: Eilet nicht damit, sie zu steinigen; lasset mich zuerst zwischen ihnen richten! Nun ward ihm ein Stuhl hingestellt, und er setzte sich darauf. Dann trennte er die beiden Alten, und er war der erste, der die Zeugen trennte. Den einen von ihnen fragte er: Was hast du gesehen? Der erzählte ihm, was geschehen sein sollte. Daniel fragte weiter: An welcher Stätte im Garten ist es geschehen? Der Alte gab zur Antwort: Auf der Ostseite unter einem Birnenbaum! Darauf befragte Daniel den zweiten über das, was er gesehen habe. Auch der berichtete, was geschehen sein sollte. Doch als Daniel ihn fragte: An welcher Stätte im Garten? antwortete er: Auf der Westseite unter einem Apfelbaum! Dies alles geschah, während die Frau dastand und Haupt und Hände gen Himmel hob und zu Gott um Rettung flehte. Da sandte Allah der Erhabene plötzlich einen rächenden Blitz vom Himmel und der verbrannte die beiden Alten. So erwies Allah der Erhabene die Unschuld der Frau.

Dies war das erste Wunder des Propheten Daniel – auf ihm ruhe Heil!⁷⁷

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Vgl. v. a. oben S. 168 mit Anm. 54.

⁷⁵ S. Grotzfeld, *Dāniyāl*, 72ff.

⁷⁶ In der deutschen Ausgabe von Enno Littmann (Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten, Wiesbaden 1953) Bd. III, 762 – Bd. IV, 97.

⁷⁷ Littmann, Bd. III, 508f.

Diese Geschichte erscheint – eigenartig genug – wie eine Explikation der Bedeutung des hebräischen Namens „Daniel“: „Gott ist Richter“⁷⁸.

Zusammenfassung: Die biblische Gestalt des Daniel begegnet zwar nicht im Koran, spielt aber dennoch in der islamischen Überlieferung eine nicht unwichtige Rolle, und zwar nicht nur in den sog. „Prophetengeschichten“ (qisas al-anbiyāʾ), sondern auch in historischen Texten, hier ausgehend von der Lokalisierung des Danielgrabes in der persischen Stadt Susa, sowie auch in sonstiger narrativer Literatur.

Abstract: Summary: The Biblical figure of Daniel is not mentioned in the Koran; nevertheless it plays a certain role in Islamic tradition, as is clear from the so-called „Prophetic tales“ (qisas al-anbiyāʾ), as well as from historical traditions about Daniel’s tomb in the Persian town Susa and from other narrative literatures.

⁷⁸ Vgl. W. Baumgartner et al. (Hgg.), Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Bd. 1, Leiden 1967, 219 a.

Literaturverzeichnis

1. Quellen

- Al-Balādhurī*: Kitāb futūh al-buldān, ed. *Michael Jan de Goeje*, Leiden 1866 (ND Frankfurt a.M. 1992).
- Benjamin von Tudela*: siehe *Schreiner*, Stefan.
- Die Bibel. Die heilige Schrift des Alten und neuen Bundes. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel, hg. v. *Diego Arenhoevel* / *Alfons Deissler* / *Anton Vögtle*, 7. Aufl., Freiburg i. Br. 1968.
- al-Damīrī*: Kitāb hayāt al-hayawān, Vol. 1–2, Kairo 1284 h.
- Ibn Hauqal*: Kitāb sūrat al-ard, ed. *Johannes Hendrik Kramers*, Leiden u. Leipzig 1938².
- Ibn Khaldūn*: The Muqaddima, an Introduction to History. Translated by *Franz Rosenthal*, Vol. 1–3, New York 1958.
- al-Ibschihī*: Kitāb al-mustatraf fī kull fann al-mustazraf, Kairo o.J.
- al-Istakhrī*: Kitāb al-masālik wa-l-mamālik, ed. *Michael Jan de Goeje*, Leiden 1870.
- al-Khatīb al-Baghdādī*: Tārīkh Baghdād, Vol. 1–14, Kairo: Maktabat Khangi 1931.
- Littmann, Enno*: Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten, Bd. 1–6, Wiesbaden 1953.
- al-Mas'ūdī*: Murūğ al-dhahab wa-ma'ādīn al-ğauhar, ed. *Charles Pellat*, Vol. 1–7, Beyrouth 1966–79.
- al-Muqaddasī*: Ahsan al-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm, ed. *Michael Jan de Goeje*, Leiden 1877
- Petachja von Regensburg*: siehe *Schreiner*, Stefan.
- al-Qazwīnī*: Āthār al-bilād wa-akhbār al-'ibād (= Kosmographie, 2. Teil), ed. *Ferdinand Wüstenfeld*, Göttingen 1848.
- Schreiner, Stefan*: Jüdische Reisen im Mittelalter. Aus dem Hebräischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Leipzig 1991.
- Septuaginta, ed. *Alfred Rahlfs*, Vol. 1–2, Stuttgart 1935.
- al-Tabarī*: Annales, ed. *Michael Jan de Goeje* et al., Lugduni Batavorum 1979–1901.
- ders.*: Tārīkh ar-rusul wa-l-mulūk, ed. *Muhammad Abū l-Fadl Ibrāhīm*, Kairo: Dār al-Ma'ārif 1960–69.
- al-Tha'labī*: 'Arā'is al-mağālīs fī qisas al-anbiyā', Beirut: Dār al-kutub al-'ilmīya, 4. Ausgabe, 1985; ältere Ausgabe: Kairo, o. J.
- al-Tanūkhī*: Kitāb al-farağ ba'da al-schidda, Vol. I, Kairo 1955.
- al-Ya'qūbī*: Tārīkh, ed. *Martin Theodor Houtsma*, Vol. 1–2, Leiden 1883 (= repr. 1969).
- Yāqūt al-Hamawī*: Mu'ğam al-buldān, ed. *Ferdinand Wüstenfeld*, Vol. 1–6, Leipzig 1866–73.

2. Sekundärliteratur

- Baumgartner* et al. (Hgg.), Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Bd. 1–4, Leiden 1967–1990
- Bauschke, Martin*: Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie, Köln-Weimar-Wien 2000.
- Donner, Fred*: The early islamic conquests, Princeton 1981.
- EP² (bzw. EI, New Ed.): The Encyclopedia of Islam, New Edition, Vol. 1–11, Leiden 1960–2002.
- Encyclopedia of Arabic Literature, ed. By *Julie Scott Meisami* / *Paul Starkey*, Vol. 1–2, London and New York 1998.
- Fodor, A.*: Malhamat Daniyal, in: The Muslim East. Studies in honour of Julius Germanus, Budapest 1974, 85–160.
- GAS: siehe Sezgin.
- Goldziher, Ignaz*: Muhammedanische Studien, Band 2, Halle 1888 (ND Hildesheim 1971)
- Graf, Georg*: Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Bd. 1, Città del Vaticano 1944.

- Grotzfeld, Sophia*: Dāniyāl in der arabischen Legende, in: Festgabe für Hans Wehr, hg. von *Wolfdietrich Fischer*, Wiesbaden 1969, 72–85.
- Lidzbarski, Mark*: De prophetis quae dicuntur literis Arabicis, Diss. Leipzig 1893.
- Muth, Franz-Christoph*: Die Annalen von at-Tabarī im Spiegel der europäischen Bearbeitungen, Frankfurt a. M. u.a. 1983.
- Nagel, Tilman*: Die Qisas al-anbiyā – Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte, Diss. Bonn 1967.
- Nöldeke, Theodor*: Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, Leiden 1879 (ND 1973).
- Parrinder, Geoffrey*: Jesus in the Qur'an, London 1965 (= New York 1977).
- Pauliny, Jan*: Einige Bemerkungen zu den Werken „Qisas al-anbiyā“, in: *Graecolatina et orientalia* 1 (1969) 111–123.
- Radtke, Bernd*: Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam, Beirut u. Stuttgart 1992.
- Räsänen, Heikki*: Das koranische Jesusbild, Helsinki 1971.
- Rosenthal, Franz*: A History of Muslim Historiography, Leiden 1968 (2nd, rev. ed.).
- Schumann, Olaf H.*: Der Christus der Muslime, Köln-Wien 1988².
- Schwarz, Paul*: Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen, Vol. 1–9, Leipzig u.a. 1896–1936; Neudruck Hildesheim 1969.
- Shboul, Ahmed*: Al-Mas'ūdī and his world, London 1979.
- Sezgin, Fuat*: Geschichte des arabischen Schrifttums, Vol. 1ff., Leiden 1967ff.
- Simon, Heinrich*: Ibn Khaldūns Wissenschaft von der menschlichen Kultur, Leipzig 1959.
- Speyer, Heinrich*: Die biblischen Erzählungen im Qoran, Gräfenhainichen 1931, 2. Aufl. Hildesheim 1961.
- Ullmann, Manfred*: Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam, Leiden 1972.
- Wensinck, Arent Jan*: Muhammed und die Propheten, in: *Acta Orientalia* II (1924) 168–98.
- Zimmerli, Walther*: Ezechiel, Neukirchen 1969.

Die Danielrezeption im Abendland

Spätantike und Mittelalter

von Werner Goetz

Für die lateinische Christenheit der Spätantike und des Mittelalters wurde das Buch Daniel in durchaus unterschiedlicher Hinsicht wichtig. Nur kurz sei daran erinnert, dass sich Jesus von Nazareth mit einem Rätselwort aus dieser alttestamentlichen Schrift als „des Menschen Sohn“ zu bezeichnen pflegte;¹ im Neuen Testament (Vulgata-Version) ist *filius hominis* insgesamt 41 mal belegt,² übrigens fast ausschließlich bei den Synoptikern, nur einmal beim Evangelisten Johannes. Einmal hat sich Jesus ausdrücklich auf Daniel berufen.³ Auf den Propheten nimmt die früheste christliche Kunst wiederholt Bezug: Auf den Schauseiten figürlich verzierter Sarkophage und auf den Katakombenbildern sind es die Darstellungen von Daniel in der Löwengrube⁴ und den drei Jünglingen im Feuerofen,⁵ die den trostreichen Zuspruch bedeuten, dass selbst in der äußersten, hoffnungslos scheinenden Situation und sogar angesichts des Todes die göttliche Hilfe Rettung zu schenken vermag. In diesem Sinn nehmen Exegese und Predigtliteratur, aber auch die Historiographie der Spätantike wie des Mittelalters immer wieder auf den vierten der „Großen Propheten“ Bezug. In der Not der Decianischen Verfolgung schöpft Cyprian Zuversicht aus den Berichten über Daniels Errettung aus der Löwengrube und die der drei Jünglinge im Feuerofen;⁶ ebenso antwortet Augustin jenen, die behaupteten, durch die Martyrien vieler Anhänger Jesu habe sich die Machtlosigkeit des Christengottes herausgestellt: „*Fuerunt in captivitate tres pueri, fuit Daniel, fuerunt alii prophetae, nec Deus*

¹ Dan 7,13.

² Mt 8,20; 9,6; 12,8; 12,32; 13,37; 13,41; 16,13; 17,21; 18,11; 20,28; 24,30; 24,44; 26,24; 26,64; Mk 2,10; 2,28; 8,38; 9,11; 10,33; 10,45; 13,26; 14,21 (zweimal); 14,4; Lk 5,24; 6,5; 9,22; 9,26; 9,44; 9,56; 9,58; 12,8; 12,10; 17,24; 17,30; 18,8; 21,27; 21,36; 22, 22; 22,69; Joh 6,54.

³ Mt 24,15.

⁴ Vgl. G. Wacker, Die Ikonographie des Daniel in der Löwengrube, phil. Diss. Masch., Marburg 1954.

⁵ Vgl. K. Kuhl, Die drei Männer im Feuerofen (Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, Beiheft 55), Gießen 1930.

⁶ CCL 3b/3,2, Cyprian, Epistulae 2, ed. G. F. Dierck, (CCCL 3b/3,2) Turnholti 1994, ep. 67.

defuit consolator.“⁷ In der Chronik seines Zeitgenossen Sulpicius Severus (+ ca. 420 n. Chr.) – einer der ersten, wenn nicht gar der frühesten christlichen Weltgeschichte in lateinischer Sprache – werden dieselben Szenen ausführlich nacherzählt,⁸ bei Gregor von Tours (+ 594 n. Chr.) im ersten Buch der *Historia Francorum*⁹ und in dem *Liber de virtutibus sancti Juliani*¹⁰ wenigstens kurz erwähnt. Dieselbe Funktion als Trost in äußerster Gefahr besitzen die Daniel-Legenden auch in der Folgezeit; trotz aller Zweifel, die daraus erwachsen, dass die Geschichten von Susanna, dem Bel und dem Drachen zu Babel nur in der Septuaginta, nicht aber im hebräisch-aramäischen Text enthalten sind, waren sie allbekannt und wurden viel zitiert. Ein anonymen Briefschreiber des 11. Jahrhunderts schildert die seelische Not, in welche er während des Investiturstreites geraten ist: „*Videbar [...] vendi in Egyptum cum Ioseph, mitti in lacum leonum cum Daniele, cogi adorare statuam Nabochodonosor, affici angustiis Susanne*“;¹¹ indem er diese Vergleiche bringt, macht er deutlich, dass er in seiner Situation in ähnlicher Weise auf die Hilfe des Himmels wartet. Unter den frühmittelhochdeutschen Gedichten aus gleicher Zeit, welche in einer Vorauer Handschrift überliefert sind, befindet sich ein Lied über die drei Jünglinge im Feuerofen und ihre wunderbare Rettung.¹² Auf sie und Daniel in der Löwengrube verweist der Dichter der Millstätter Sündenklage, als er ein Bittgebet an den Himmel richtet.¹³ Dieselben Beispiele dafür, dass Gottes Hilfe selbst den noch zu erreichen vermag, dessen Situation nach menschlicher Erfahrung chancenlos geworden ist, bringt ein Jahrhundert später auch Johann von Salisbury im *Policraticus*: „*De lacu leonum exivit Daniel, et pueri de camino ignis evaserunt illesi.*“¹⁴ Gleich dreimal erinnert Jacobus de Voragine

⁷ Augustinus, *De civitate Dei* I, 14, ed. E. Hoffmann, (CSEL 40/1), Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1899, 27 = ed. B. Dombart et A. Kalb, (CCL 47, 14,1), 15.

⁸ Sulpicius Severus, *Chronicon* II, 5 u. 7, ed. C. Halm, (CSEL 1), Vindobonae 1866, 60 u. 62.

⁹ Gregorii Turonensis opera 1, *Libri historiarum* 1, edd. B. Krusch et W. Levison, (MGH, Scr. rer. Merov. 1,1), Hannover 1951, Buch 1, c. 15: „In qua captivitate et Danihel propheta eximius inter esurientes leones inlesus, et tres pueri in medium igneum rorulenti abire captivi“. Über den Inhalt der Prophezeiungen fehlt im Text jegliche Angabe.

¹⁰ Gregorii Turonensis opera 2, *Miracula et opera minora*, ed. B. Krusch, (MGH, Scr. rer. Merov. 1,2), Hannoverae 1885, *Liber de virtutibus sancti Juliani*, cap. 1, 563, als Beispiel dafür, „quod qui iustitiam ex toto corde dilexerit, cum deprecatus fuerit, audiatur a Domino: [...] tres pueri inter incendia rorolenta vaticinantur, Danihel inter innocuas [so irrtümlich statt: nocuas] bestias pascitur“.

¹¹ C. Erdmann / N. Fickermann (Hgg.), *Briefsammlungen der Zeit Heinrichs IV.* (MGH, Briefe der deutschen Kaiserzeit 5), Weimar 1950, Die Regensburger rhetorischen Briefe Nr. 19, 339.

¹² A. Waag (Hg.), *Kleinere deutsche Gedichte des XI. und XII. Jh.*, Halle 1916, Nr. 4.

¹³ M. Rödiger (Hg.), *Die Millstädter Sündenklage*, in: *ZfdA* 20 (1876), 278–284.

¹⁴ C. C. I. Webb (Hg.), *Joannis Saresberiensis episcopi Cartonensis policratici ... libri VIII*, Oxonii 1909, vol. I, V, 17, 363; vgl. ebd. Vol. II, VI, 29, 1, 87.

in der *Legenda aurea* daran.¹⁵ Sogar in der knappsten aller historiographischen Formen, der Geschichtstabelle, finden sich entsprechende Hinweise: Werner Rolevinck, der Verfasser des vielgelesenen, früh durch den Druck verbreiteten *Fasciculus temporum*, notiert: „*Tres pueri procipiuntur in fornacem succensam et miraculose liberantur etc. Daniel.*“¹⁶ Für das ganze Mittelalter beinhalteten die Daniel-Geschichten somit *exempla salutis*: Erfahrungen des göttlichen Beistandes im Augenblick der größten Not. Für die bildende Kunst ist dies immer die Hauptthematik des Bibel-Buches geblieben.

Literarisch nicht minder wichtig wurde indessen ein weiterer Aspekt: Die Person Daniels diene als Beleg dafür, dass – anders als es oftmals den Anschein hat – Frömmigkeit und menschliche Klugheit nicht Widersprüche bedeuten müssen, sondern sich ergänzen können. Es wurde betont, dass der Prophet schon als Knabe das *donum Dei* einer überdurchschnittlichen *intelligentia* besessen habe.¹⁷ Diese Fähigkeit sprach ihm auch die Vulgata neben *scientia*, *disciplina* und *sapientia* zu.¹⁸ Der heiligmäßige Kardinal und Eremitenprior von Fonte Avellana Petrus Damiani (1007–1072) griff die Aussagen der lateinischen Bibelübersetzung im 11. Jahrhundert wörtlich auf.¹⁹ Der Aquitanier Sulpicius Severus (um 363 – um 420) hob die besonderen Eigenschaften Daniels mit lobenden Worten hervor: „*prudencia [...] omnibus regis proximis antelatus.*“²⁰ In der vielgelesenen *Historia scholastica* nannte ihn Petrus Comestor (+ 1187) *doctior* als alle anderen Jugendlichen am babylonischen Hof.²¹ Dabei stimmen die verschiedenen Textstellen darin überein, dass Daniel seine Fähigkeiten nicht egozentrisch für die eigenen Ziele nützte, sondern sie engagiert für andere einsetzte, namentlich für unschuldig Angeklagte. Die Susanna-Episode bildet dafür den locus classicus; mit einem Hinweis darauf beginnt Sulpicius Severus das zweite Buch seiner Weltchronik: „*Captivitatis tempora [...] illustrata sunt maxime [...] Danielis egregia ad conservandam legem perseverantia et in absolutione Susannae divino consilio ceterisque ab eo gestis.*“²² Die Demonstration der Unglaubwürdigkeit der Anklagen gegen Su-

¹⁵ J. G. Th. Graesse (Hg.), Jacobi a Voragine Legenda Aurea, Vratislaviae³ 1890, 274f, 527 u. 652.

¹⁶ W. Rolevinck, Fasciculus temporum (benutzt: Coloniae 1474), fol. 15^v (statt 14^v).

¹⁷ Vgl. Hieronymi presbyteri opera 1,5, Commentariorum in Daniele libri III (IV), ed. F. Glorie, (CCL 75a), Turnholti 1964, 781: „Nota quod Deus dederit sanctis pueris scientiam et disciplinam saecularium litterarum [...] et sapientiam, pro quo Symmachus interpretatus est artem grammaticam.“

¹⁸ Dan 1, 17.

¹⁹ K. Reindel (Hg.), Die Briefe des Petrus Damiani (MGH, Briefe d. dt. Kaiserzeit 4,3), Weimar 1989, Nr. 117, 321.

²⁰ Sulpicius Severus (wie Anm. 8), Chronica II, 1, 57.

²¹ Petrus Comestor, Historia scholastica (MPL 198), col. 1147.

²² Sulpicius Severus (wie Anm. 8), Chronica II, 1, 56.

sanna und die Geschichte vom Bel zu Babel, aus dessen Tempel die betrügerischen Heidenpriester die Opfergaben heimlich entfernten, um so die Lebenskraft des toten Götzen vorzutäuschen, was von Daniel entlarvt wird,²³ dienten als Exempla eines kriminalistischen Scharfsinnes, der sich im Dienste Gottes und zur Rettung der fälschlich Beschuldigten betätigt. Petrus Damiani hat darauf Bezug genommen,²⁴ und wenig später formulierte Bischof Rangerius von Lucca in dem Gedicht *De anulo et baculo* über die im Blutgericht bewährte *sapientia pueri*: „*Et quis non laudet Danihelem, quando seniles luxus dampnavit iunior et domuit?*“²⁵

Wegen des bewiesenen Scharfsinnes, aber auch wegen seiner Fähigkeit, Träume richtig zu deuten, nannte um die gleiche Zeit der heinricianische Pamphletist Benzo von Alba den Propheten *doctior presbiteris*.²⁶ „*Daniele non inveniebatur sapientior*“, heißt es in einem rhetorischen Brief aus Regensburg.²⁷ Für Jacobus a Voragine (1228/30–1298) ist Daniel geradezu der Prototyp der *homines discreti*,²⁸ jener Menschen, welche kritische Unterscheidungsfähigkeit besitzen. Dass diese ungewöhnliche Klugheit schon dem Heranwachsenden zu eigen war, betont auch der hochgelehrte Angelsachse Johann von Salisbury (um 1115–1180) im *Policraticus*: „*Puer est, et monstrat seniores a Daniele puero condemnatos*.“²⁹ Freilich hat, wie es Gott gefällt, der Knabe das ihm vom Himmel geschenkte Talent durch eigenen Fleiß weiter ausgebildet: „*Praeterea sanctus Daniel disciplinas et sapientiam didicit Caldeorum, quod utique sanctus vir non fecisset, si gentilium disciplinis instrui credidisset peccatis ascribendum*.“³⁰ Das Epitheton *sanctus* hat Johann von Salisbury – einer der Hauptvertreter des „christlichen Humanismus“ des 12. Jahrhunderts – an dieser Stelle sehr bewusst eingesetzt; der Hinweis auf den „heiligen Daniel“ dient dem für geistlich-geistige Bildung und kulturelle Erziehung engagierten Autor als Beweis, dass die heidnischen Wissenschaften wahrer Frömmigkeit nicht entgegenstehen müssen, wie es oftmals von Verächtern der antiken Literatur behauptet wurde.

Klugheit und Gerechtigkeitsliebe, aber zugleich damit verbunden kulinarische und sexuelle Enthaltsamkeit, machten den im Exil lebenden Israeliten für

²³ Dan 14, 1–21.

²⁴ L. de Heinemann (Hg.), Petri Damiani Liber gratissimus (MGH, Ldl I), Hannoverae 1891, 71 = K. Reindel (wie Anm. 19), Vol. 1, Nr. 40, 501.

²⁵ E. Sackur (Hg.), Rangerii episcopi Lucensis liber de anulo et baculo (MGH, Ldl II), Hannoverae 1892, 516, z. 333–334.

²⁶ H. Seyffert (Hg.), Benzo von Alba, Ad Heinricum IV. imperatorem libri VII (MGH Scr. rer. Germ. LXV), Hannover 1996, 96.

²⁷ Regensburger rhetorische Briefe (wie Anm. 11), 13, 332.

²⁸ Legenda Aurea (wie Anm. 15), Nr. CLXXV, De sancto Pastore.

²⁹ Policraticus (wie Anm. 14), II, 175.

³⁰ Policraticus (wie Anm. 14), I, 98.

das christliche Abendland zur Beispielfigur frommer Erziehungslehre. Schon bei Isidor von Sevilla (+ 636 n. Chr.), einem der großen Wegbereiter der literarischen Kultur des lateinischen Mittelalters, heißt es in den *Etymologiae* über Daniel: „[...] *qui panem desiderii non manducavit et vinum concupiscentiae non bibit*.“³¹ Ein pädagogische Ziele verfolgender Sermo aus der Mitte des 11. Jahrhunderts, angeblich aus der Feder eines Sextus Amarcus – der Name ist Pseudonym – entfaltet unter der Überschrift *De eo, quod valde resistendum sit libidini*³² dasselbe Thema in enger Anlehnung an Dan 1,1–16. Das Verhalten des aus der Heimat verschleppten Juden am babylonischen Hof dient als Beispiel, aus dem sich lernen lässt, wie in einer feindlichen Umgebung fromme Gottesverehrung und ethische Vorbildlichkeit realisiert werden können. Deshalb nennt der Bibelepiker Eupolemius (wohl kurz nach 1100) ihn den *Sarcodomas* und erläutert in einem Scholion den Übernamen als *carnem domans*, „der sein Fleisch im Zaum hält“.³³ In ähnlicher Weise verweist die vielgelesene, frühzeitig ins Französische, Deutsche, Niederländische, Portugiesische und Tschechische übersetzte, wiederholt in historischen, aber auch in poetischen Werken ausgeschriebene *Historia scholastica* des Petrus Comestor auf Daniels *castitas*, seine penible Einhaltung der israelitischen Speisegebote, Weisheit und Gerechtigkeitsliebe.³⁴ Darin ist Daniel ein *typus*, eine *figura* oder eine *praefiguratio Christi*, wie die allegorische Exegese zu formulieren liebte.³⁵ Nicht wenige Werke der mittelalterlichen Historiographie, welche mittels imitierbarer oder warnender exempla der ethisch-religiösen Erziehung Jugendlicher im Kloster oder am Fürstenhof dienen sollen, beziehen sich auf den Propheten als Vorbild der Lebensführung. In ihrer didaktischen Zielsetzung kommen sie hingegen ohne die berühmten geschichtsbezogenen und eschatologischen Prophetien und Traum-Deutungen aus. Diese bleiben bei ihnen daher unerwähnt. Auf Noë, Daniel und Iob bezog man sich bereits im vorchristlichen Judentum als drei Paradigmen moralischer Vorbildlichkeit; worauf eine Stelle beim Propheten Ezechiel verweist.³⁶ Wiederholt begegnen eben diese Personen mit gleicher Wertung in der mittelalterlichen Literatur, so

³¹ M. W. Lindsay (Hg.), Isidori Hispalensis episcopi etymologiarum sive originum libri XX, Oxonii 1911, lib. VII, 8,9.

³² K. Manitius (Hg.), Sextus Amarcus, sermones III,2 (MGH, Quellen z. Geistesgesch. 6), Weimar 1969.

³³ K. Manitius (Hg.), Eupolemius, das Bibelgedicht (MGH, Quellen z. Geistesgesch. 9), Weimar 1973.

³⁴ Petrus Comestor (wie Anm. 21), MPL 198, col. 1447.

³⁵ Vgl. u. a. Rupert von Deutz, De Trinitate, In Daniele prophetam (MPL 167), col. 1506, 1511 u. ö.

³⁶ Ez. 14, 14.

bei Gerhoh von Reichersberg³⁷ oder in der *Legenda aurea*.³⁸ Die erzieherische Zielsetzung ist jeweils unverkennbar. In einem Gedicht aus dem Kloster Tegernsee wünscht der Autor sogar Kaiser Heinrich II. einen Glauben, wie er Iob und Daniel zu Eigen war.³⁹ Die Einleitung der vielgelesenen *Flores historiarum* enthält eine ähnliche Reihung exemplarischer Personen, in der auch Negativ-Beispiele nicht fehlen: Für *innocentia* dient Abel als Beispiel, für *invidia* Kain, für *simplicitas* Iob, für *dolositas* in merkwürdiger Verkehrung des biblischen Berichtes Esau; für *malicia* verweist der Autor auf die zwölf Brüder Josephs und für *bonitas* auf diesen selbst.⁴⁰ Er nimmt hier allerdings keinen Bezug auf Daniel, der bei Sextus Amarcus *celebs et bonus* heißt,⁴¹ in dem kurz vor 1100 entstandenen deutschen Anno-Lied zwar nur der *wise Danihêl*,⁴² in der im Wortlaut davon abhängigen, wohl um 1130 in Regensburg entstandenen Kaiserchronik aber zusätzlich *der guote Dâniêl* genannt wird.⁴³ Wegen seines Verhaltens gegenüber unreinen Speisen⁴⁴ gilt der Prophet vor allem als Exemplum für die dritte Kardinaltugend *temperantia*. In dieser Bedeutung zitiert ihn auch Dante; in der *Divina commedia* werden im 22. Canto des *Purgatorio* Vorbilder der Mäßigung und Mäßigkeit aufgezählt, unter ihnen auch der Prophet: „[...] e Daniello dispregiò cibo ed aquisò sàvere.“⁴⁵

Daniel als Vorbild, sein Schicksal in der Fremde als Exemplum der Gnade Gottes: Es erstaunt nicht, dass in manche Weltgeschichten eine die verschiedenen Lebensphasen umfassende Vita des Propheten aufgenommen wurde, so in aller Ausführlichkeit in die *Historia scholastica* des Petrus Comestor,⁴⁶ der

³⁷ E. Sackur (Hg.), Gerhohi praepositi Reichersbergensis libelli selecti (MGH, Ldl III), Hannoverae 1897, Epistola ad Innocentium papam missa, 239: „[Non] cum Iob recte coniugati neque cum Daniele casti neque cum Noe rectores iusti esse probantur“; De investigatione Antichristi I, 10, 318: „Tres aecclisiae ordines, id est coniugatos, continentes et doctores prefiguratos agnoscimus, qui et per tres viros Noe, Daniel et Iob in prophetia Ezechielis presignati sunt“.

³⁸ Legenda Aurea (wie Anm. 28), 803, Nr. CLXXV, De sancto Pastore: „Si fuerint hi tres viri: Noe, Iob et Daniel etc. Noe personam habet nihil possidentium, Iob tribulatum, Daniel discretum [...]“.

³⁹ K. Strecker (Hg.), Die Tegernseer Briefsammlung. Froumund (MGH, Epp. sel. 3), Berlin 1925, Nr. 39, 119.

⁴⁰ H. R. Luard (Hg.), Flores historiarum, RS. 95,1, London 1890, 1.

⁴¹ K. Manitius (Hg.), Sextus Amarcus, Sermones, sermo III,2 (MGH, Quellen z. Geistesgesch. 6), Weimar 1969.

⁴² M. Rödiger (Hg.), Das Annolied (MGH, Deutsche Chroniken 1,2), Hannover 1895, 119, v. 180.

⁴³ E. Schröder (Hg.), Deutsche Kaiserchronik (MGH, Deutsche Chroniken 1,1), Hannover 1892, 243, v. 9374.

⁴⁴ Dan. 1.

⁴⁵ Dante Alighieri, Divina commedia (viele Ausgaben), Purgatorio, canto XXII, v. 145/146.

⁴⁶ Petrus Comestor (wie Anm. 21), (MPL 198), col. 1447–1476.

seinen Text sorgfältig, nicht ohne Textkritik, aus Septuaginta, Vulgata, Josephos, Tertullian,⁴⁷ Hieronymus und Beda zusammenkomponierte. Den Passus aus der *Historia scholastica* hat dann Vincenz von Beauvais in sein vielgelesenes *Speculum historiale*⁴⁸ übernommen. Verwiesen sei auf den im Auftrag des Hochmeisters Luder von Braunschweig verfassten „Deutschordens-Daniel“,⁴⁹ hier folgt im Anschluß an die einzelnen Kapitel, in welchen Vita und Visionen erzählt werden, jeweils eine kommentierende Glosse, die aus dem exegetischen Schrifttum stammt. In erzählerischer Breite, unverkennbar ins Detail verliebt, die einzelnen Szenen der *Historia scholastica* weiter ausschmückend, schilderte kurz vor 1300 der Wiener Bürger Jansen Enikel in seiner umfangreichen Reimchronik⁵⁰ das Leben und Wirken des Propheten. Es gibt zahlreiche weitere Beispiele. So enthält auch das *Buch der Chroniken* des Nürnbergers Hartmann Schedel von 1493 entsprechende biographische Passagen.⁵¹

Indessen waren den meisten Autoren der christlichen Spätantike und des Mittelalters die Glaubensaussagen des Buches Daniel zweifellos noch viel wichtiger als dessen Person und Lebensgeschichte, so oft man auch auf ihn als Vorbild verwies. Was eine Grundüberzeugung aller Exegeten und Historiographen bildete, war in zwei Aussprüchen des Propheten, beide gerichtet an Nabuchodonosor, den Herrscher Babylons, geradezu unübertrefflich prägnant formuliert, nämlich, dass Gott der Herr der Geschichte sei: „(Deus) ipse mutat tempora et aetates, transfert regna atque constituit“;⁵² „dominatur Excelsus in regno hominum, et cuicumque voluerit, dabit illud.“⁵³ Unzählige Male wurden diese beiden Sätze zitiert, in Bibelerklärungen, Geschichtswerken, Traktaten, Fürstenspiegeln und selbst in der Dichtung. Denn darin wurde in grundsätzlicher Weise formuliert, dass der Lauf der Geschichte kein Zufall sei, nicht das willkürliche Spiel einer blinden Göttin Fortuna, sondern dass vielmehr alle historischen Entscheidungen, ob sie nun eine Antwort des Himmels auf Akte märtyrerhafter Glaubensbewährung darstellten, auf frommes Gebet und auf gute Werke, oder ob sie als Strafen des Herrn Konsequenzen aus Gottesferne und Sünde zogen, stets dem Willen Gottes entsprangen. Indem sich der Kirchenvater Hieronymus der Diktion der zitierten Verse aus dem Buch Daniel

⁴⁷ Dieser wird ausdrücklich zitiert, was ungewöhnlich ist: (MPL 198), col. 1460.

⁴⁸ Vincentius Bellovacensis, *Speculum quadruplex*, Duaci 1624 (Nachdruck: Graz 1965), vol. 4, *Speculum historiale* II, CXXI, 86.

⁴⁹ A. Hübner (Hg.), *Daniel, eine Deutschordensdichtung*, Berlin 1911.

⁵⁰ Ph. Strauch (Hg.), *Jansen Enikels Werke. Weltchronik. Fürstenbuch* (MGH, Deutsche Chroniken 3), Berlin 1891–1900, v. 17061–18835, mehrfach durch anderes unterbrochen.

⁵¹ H. Schedel, *Buch der Chroniken*, Norimbergae 1493, fol. 11^v.

⁵² Dan 2,21.

⁵³ Dan 4,14.

bediente, bemerkte er dazu: „*Non ergo miremur, siquando cernimus et regibus reges et regnis regna succedere, quae Dei gubernantur et mutantur et finiuntur arbitrio.*“⁵⁴ Allein Gottes Wille bestimmt den Lauf der Geschichte; dieses Credo bezog sich nicht nur auf die Vergangenheit, sondern ebenso auf Gegenwart und Zukunft. Während der Karolinger-Zeit ermahnte Bischof Jonas von Orléans in dem Fürstenspiegel *De institutione regia* König Pippin, den Sohn Ludwigs des Frommen, unter der Überschrift *Quod regnum non ab hominibus, sed a Deo, in cuius manu omnia regna consistunt, detur*⁵⁵ unter wörtlicher Anführung der beiden Daniel-Verse: „*Nemo regum a progenitoribus regnum sibi administrari, sed a Deo veraciter atque humiliter credere debet dari.*“⁵⁶ Weil man davon allgemein überzeugt war, betitelte Guibert von Nogent seine Chronik zur Geschichte des ersten Kreuzzuges *Gesta Dei per Francos*.⁵⁷ In den Bedrängnissen des Alexander-Schismas 1159–1177, als Barbarossa diejenigen hart zu verfolgen begann, die den Gegenpapst Viktor IV. nicht anerkannten, verwendete auch Bischof Ulrich von Treviso die beiden Daniel-Zitate. Er schrieb an drei deutsche Amtsbrüder:

*Gratias ago Deo meo, qui sperantes in se nunquam dereliquit, quod igitur in persona mea experimentis dilucidavit. Ipse enim est Dominus, qui ‚mutat tempora et transfert regna‘ et cunctis innotuit, quia ipse ‚dominatur in regno hominum et cuicumque voluerit‘, dat illud.*⁵⁸

Aus den beiden wörtlich zitierten Bibel-Versen zieht der Briefschreiber in der Not der Zeit seine Zuversicht: Letztlich komme es auf den Willen Gottes an, nicht auf denjenigen des Kaisers. Walther von der Vogelweide hat in einem zeitkritischen Spruch, der sich gegen Papst Innocenz III. richtet, einen der zwei Daniel-Verse in seiner Weise übersetzt: „Got giht zu künige, swen er will“, und er fährt fort, die allgemeine Akzeptanz dieser Aussage unterstreichend: „dar umbe wundert mich niht vil“.⁵⁹

Neben den Abschiedsreden Jesu⁶⁰ sind das Buch Daniel und – an zahlreichen Stellen unmittelbar oder mittelbar darauf Bezug nehmend – die Johannes-Apokalypse jene beiden Bibelteile, in welchen am ausführlichsten vom Lauf der Weltgeschichte und von den letzten Dingen gehandelt wird: der Schreckenszeit, die dem Ende der Zeitlichkeit vorangeht, dem Erscheinen des

⁵⁴ Hieronymus in Daniele (wie Anm. 17), 787.

⁵⁵ J. Reviron, (Hg.), Jonas d’Orléans et son „De institutione regia“, Paris 1930, 145.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Guibertus abbas monasterii s. Mariae Novigenti, *Gesta Dei per Francos* (MPL 156), col. 679–838.

⁵⁸ G. Hödl / P. Classen, Die Admonter Briefsammlung (MGH, Die Briefe der deutschen Kaiserzeit 6), München 1983, Die Salzburger Briefsammlung Nr. 27, 186.

⁵⁹ K. Lachmann / C. v. Kraus / H. Kuhn, Die Gedichte Walthers von der Vogelweide, Berlin 1965, 12, 30.

⁶⁰ Mt 23 u. 24; Mk 13 u. 14.

Antichrist, dem Weltgericht und dem neuen, ewigen Gottesreich. Zwar gab es daneben noch mancherlei andere apokalyptische Texte, im Judentum das Henoch-Buch, die Assumptio Mosis, die Baruch-Apokalypse, im hellenistisch-römischen Bereich namentlich die sibyllinischen Bücher, und auch Christen interessierten sich dafür. Aber die Aussagen der Bibel besaßen naturgemäß in der Alten Kirche besonderen Rang. Durch die Historisches beinhaltenden, die Geschichte aber zugleich transzendierenden und abschließenden Visionen hatte das Buch Daniel für den Glauben und das Lebensgefühl der neuen Religion einen singulären Stellenwert.

Man brauchte im Spätjudentum, aber noch viel dringender in der jungen Christenheit eine Erklärung des rätselvollen Textes, der – wie hier nicht weiter auszuführen ist, zum Teil überdies noch der Erforschung bedarf – frühzeitig auch für die Festlegung des Wortlautes in Liturgie, Missale und Brevier erhebliche Relevanz gewann.⁶¹ Der griechisch schreibende Jude Flavius Josephus, der Autor des *Jüdischen Krieges*,⁶² hatte im Ausgang des ersten nachchristlichen Jahrhunderts die Geschichte Daniels in seine *20 Bücher jüdischer Archäologie*⁶³ aufgenommen und dabei einem hellenistisch gebildeten Publikum vor allem die erste Vision nicht verschwiegen, aber keine Deutung gegeben. Als Historiker erklärte er vielmehr:

Es legte ihm (= Nabuchodonosor) auch Daniel alles aus, [...], welches ich aber vorbey gehen will, indeme meine Absicht nicht dahin gehet, die zukünftige[n], sondern die vergangene[n] Dinge zu beschreiben.⁶⁴

Josephus verweigerte somit jede Aussage über die Zukunftsbedeutung der Vision mit der Begründung, die Prophezeiung kommender Ereignisse sei nicht sein Metier. Die junge Kirche konnte und wollte sich damit nicht zufrieden geben. Deshalb erfuhr von allen Teilen der Bibel anscheinend zuerst das Buch Daniel eine vollständige Kommentierung: zu Beginn des 3. Jahrhunderts durch Hippolyt von Rom (+ 235), den als Gegenpapst gescheiterten Widersacher Calixts I.⁶⁵ Der Sachverhalt, dass – jedenfalls im Spiegel des erhaltenen Schrifttums – ein Danielkommentar den Erstling christlicher Bibelinterpretation darstellt, unterstreicht, wie wichtig man in der sich ausformenden Kirche das Rätsel-Buch nahm, und zwar zweifellos in erster Linie um der auf Christus gedeuteten Prophezeiungen und der historisch-apokalyptischen

⁶¹ Vgl. vorläufig dazu: *Bibliotheca Sanctorum* 4, Roma 1964, col. 463–464.

⁶² O. Michel / O. Bauernfeind (Hgg.), Flavius Josephus, *De bello Judaico* (griech.-dt.), 1–3, Darmstadt 1959–1961.

⁶³ B. Niese (Hg.), Flavius Josephus, 1–7, Beroni 1885–1895.

⁶⁴ Zitiert nach J. F. Cotta, *Des fürtrefflichen Jüdischen Geschicht-Schreibers Flavii Josephi sämtliche Werke* ..., Tübingen 1736, 311.

⁶⁵ Vgl. E. Caspar, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft* I, Tübingen 1930, 22 ff; B. Altaner, *Patrologie*, Freiburg ⁴1955, c. 31, 135ff.

Visionen willen, die sich in Kap. 2 (das Standbild aus vier Metallen und Ton; der zum Berg anwachsende Stein), Kap. 7 (die vier Tiere und ihr Ende) und Kap. 9 (die sieben Jahrwochen) finden.

Hippolyt schrieb seinen Kommentar in griechischer Sprache. Die Wirkung der Schrift betraf vor allem die griechisch-orientalische Christenheit. Für das lateinische Abendland epochemachend wurde hingegen die zweihundert Jahre jüngere Kommentierung durch Hieronymus,⁶⁶ verfasst wohl 407 n. Chr. Der Anlaß war eine längst überfällige Auseinandersetzung mit dem Neuplatoniker Porphyrius (+ um 304 n. Chr.), der in seiner (im vollen Wortlaut verlorenen) Streitschrift *Gegen die Christen* mit ähnlichen Argumenten wie jene vieler moderner Bibelkritiker die These vertrat, das Buch Daniel stamme nicht von dem Propheten selbst; die darin enthaltenen Prophezeiungen bezögen sich nicht auf Zukünftiges, sondern spiegelten die Ereignisse der Zeit des Judenverfolgers Antiochos IV. Epiphanes (175–163 v. Chr.) wider; sie seien somit *vaticinia ex eventu*. Weil der Heide mit dieser Kritik grundsätzliche Zweifel an der Authentizität eines als kanonisch anerkannten Teiles der Heiligen Schrift, der Verbalinspiration der Bibel, dem apokalyptischen Konzept der geschichtlichen Welt und den als Christus-Prophezeiungen gedeuteten Passagen geübt hatte, stand für die Kirche wesentlich mehr auf dem Spiel als Randfragen des Textverständnisses oder isolierte Details der Interpretation; es ging um Zentrales. Um der Glaubwürdigkeit des Christentums willen musste Stellung bezogen werden. Dies war für Hieronymus der Anlass, durch eine umfängliche Kommentierung dem Angriff des Porphyrius entgegenzutreten.

Hieronymus erläuterte das Buch Daniel versweise. Er fand mit seiner Schrift sehr rasch ein großes Echo. Wo immer man sich um eine formalisierte, an den Wortlaut gebundene Exegese der Bibel bemühte, erlangte der Daniel-Kommentar des Hieronymus eine geradezu grundsätzliche Bedeutung. Er wurde spätestens seit der Karolingerzeit mit geringen Kürzungen und Auslassungen als dessen *Glossa ordinaria* angesehen und bildete somit einen Teil des wichtigsten, verbreitetsten Bibelkommentars des ganzen Mittelalters; leider gibt es bis heute noch keine kritische Ausgabe der ganzen *glossa ordinaria*. Ein zentraler Textteil der Erläuterung des Hieronymus ist durch zahlreiche Handschriften auch als selbständiger Traktat überliefert: *De Antichristo in Daniele*.⁶⁷ An seiner Interpretation orientierten sich fortan die Theologen, aber auch die Historiker. Und da der Kirchenvater unter Zitation der lateinischen Weltgeschichte des Heiden Trogus Pompeius und seines Epitomators Justinus⁶⁸ behauptet hatte, bei dem vierten der *regna principalia*⁶⁹ handle es

⁶⁶ Hieronymus in Daniele (wie Anm. 17).

⁶⁷ Hieronymus in Daniele (wie Anm. 17), 760–761 u. 914–944.

⁶⁸ O. Seel (Hg.), M. Iuniani Iustini epitoma historiarum Philippicarum Pompei Trogi, Stuttgartiae 1972.

sich um das *imperium Romanum*, stand dies für die christliche Nachwelt fest. Die Gleichsetzung mit Rom erfolgte durch Hieronymus übrigens geradezu beiläufig, als handle es sich um eine Selbstverständlichkeit.⁷⁰ Daher ist zu vermuten, dass diese Interpretation in der Alten Kirche längst vor dem Kirchenvater üblich war. Gleichsam für kanonisch erklärte sie übrigens auch Augustin in *De civitate Dei*, ohne indessen näher darauf einzugehen:

*Quattuor illa regna exposuerunt quidam Assyriorum, Persarum, Macedonum et Romanorum. Quam vero convenienter id fecerint, qui nosse desiderant, legant presbyteri Hieronymi librum in Daniele satis erudite diligenterque conscriptum.*⁷¹

Es gibt eine riesige Zahl von Handschriften des hieronymianischen Daniel-Kommentars. Die Neuedition im Rahmen des Corpus Christianorum fußt nur auf 11 Textzeugen,⁷² wobei die jüngeren Manuskripte der *Glossa ordinaria* in toto unberücksichtigt blieben.

Der große Erfolg des Hieronymus-Kommentars war sicherlich der Hauptgrund dafür, dass in den elf Jahrhunderten von 400 bis 1500 n. Chr. nur selten neue Wege beschritten wurden, bei denen von den Thesen des Kirchenvaters abweichende Erklärungen des Daniel-Buches vorgelegt wurden. Zwar zählt die Datenbank des Institut de Recherche et d' Histoire des Textes in Paris⁷³ insgesamt 15 verschiedene mittelalterliche Kommentierungen. In der überwiegenden Mehrzahl blieben diese bis heute ungedruckt. Bei Stegmüller⁷⁴ finden sich einige weitere; doch sind offenbar zahlreiche der aufgeführten Kommentierungen mehr oder minder identisch, so dass die Zahl wesentlich geringer ist, als dies auf den ersten Blick erscheint. Literarische Fortune und Wirksamkeit erlangten nach Hieronymus nur wenige Daniel-Kommentatoren, so der als Gegner des Königs John Lackland bekannt gewordene Erzbischof Stephan Langton von Canterbury (+ 1228),⁷⁵ der 1271 verstorbene Pariser Magister Johannes de Rupella,⁷⁶ am meisten aber der Minorit Nicolaus de Lyra (+ 1249).⁷⁷ Dessen Daniel-Kommentierung, ein Teil seiner *Postilla litteralis*,

⁶⁹ Vgl. diese wirkungsvolle, von der Nachwelt vielfach übernommene Formulierung bei Hieronymus in Daniele (wie Anm. 17), 838.

⁷⁰ Hieronymus in Daniele (wie Anm. 17), 794: „[...] quod perspicue pertinet ad Romanos“; 842 (das vierte Tier): „Quartum, quod nunc orbem tenet, imperium Romanorum est“.

⁷¹ Augustinus, *De civitate Dei* XX, cap. 23 (wie Anm. 7), (CSEL 40,2), 488 = (CCL 48), 742.

⁷² Hieronymus in Daniele (wie Anm. 17), 759–761

⁷³ Stand von 1998; für freundliche Mithilfe bei den notwendigen Recherchen danke ich Herrn Dr. Peter Orth vom Institut für mittellateinische Philologie der Universität Erlangen-Nürnberg.

⁷⁴ F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi* 1–7, Matriti 1940–1961.

⁷⁵ F. Stegmüller V, Nr. 7837–7840.

⁷⁶ F. Stegmüller III, Nr. 4896.

⁷⁷ Vgl. M. A. Schmidt, Nikolaus von Lyra (TRE 24), Berlin-New York 1994, 564–566 (mit Lit.).

wurde 1471/72 als erster Bibel-Kommentar überhaupt durch den Buchdruck verbreitet.⁷⁸

Eigentümlich steht es mit der Interpretation des Prämonstratenser-Abtes von Bonne-Espérance Philippe de Harvenge (+ 1183). Es handelt sich dabei nicht um einen Gesamtkommentar des Buches Daniel, sondern um eine Handschrift über den Traum des Nabuchodonosor.⁷⁹ Sie vermittelt einen instruktiven Eindruck von der ausufernd angewendeten typologisch-allegorischen Methode des vierfachen Schriftsinnes, mit der zahlreiche Autoren des Mittelalters biblische Bücher glossierten. In Übereinstimmung mit der traditionellen Deutung ist für Philippe selbstverständlich der ohne menschliches Zutun vom Himmel gefallene Stein Christus, zugleich aber auch die Kirche.⁸⁰ In beseelter, sprachlich anziehender Weise wird dies ausgeführt. Das Bild vom Berg, der anwuchs, bis er die ganze Welt erfüllte, bezieht Philippe auf die Predigt des Evangeliums, durch welche die Nichtigkeit zeitlichen Ruhmes verkündigt wird: „*per praedicationem spiritualis paupertatis luteam et coenosam gloriam huius seculi ad nihilum redegit et destruxit.*“⁸¹

Das war eine zwar im sprachlichen Ausdruck neue, aber im Grundverständnis herkömmlichen Wegen folgende Konkretisierung. Anders verhält es sich mit der Deutung der Statue. Hier bietet Philippe mehrere, durchaus unterschiedliche Verständnis-Alternativen an: „*Sed iam nunc videamus, quid significet illa statua, quam lapis iste percussit et comminuit!*“⁸² Die folgende Interpretation der Figur mit ihrem goldenen Haupt, der silbernen Brust, den ehernen Gliedmaßen und den aus Eisen und Ton gemischten Füßen bereitet eine Überraschung: Der Prämonstratenser kannte die herkömmliche Auslegung, aber er folgt ihr nicht. Von den historischen vier *regna principalia* ist bei ihm mit keinem Wort die Rede, insbesondere auch nicht vom *imperium Romanum* als dem letzten Weltreich. Für aussagekräftiger als die fünf unterschiedlichen Materialien hält Philippe die Siebenzahl der Körperteile der Gestalt, die Nabuchodonosor im Schlaf geschaut hatte: Kopf, Brust, Arme, Leib, Oberschenkel, Beine und Füße. Er fragte: Waren damit nicht die fünf oder sechs Weltzeitalter von der Schöpfung bis zum Anbruch des Ewigen Friedens der „Neuen Erde“ gemeint?⁸³ Ein Einteilungsschema der Geschichte, welches, auf Augustin zurückgehend, von Isidor von Sevilla in die Historiographie eingeführt wurde

⁷⁸ Postilla litteralis et moralis in Vetus et Novum Testamentum, 5 Bde., Romae 1471–1472.

⁷⁹ Philippus de Harvenge abbas Bona Spei, (MPL 203), col. 585–592.

⁸⁰ MPL 203, col. 585 A–B.

⁸¹ MPL 203, col. 586 D.

⁸² MPL 203, col. 585 C.

⁸³ MPL 203, col. 585 D–586 D.

und sich für zahlreiche Chroniken des Mittelalters als grundlegend erwies,⁸⁴ wird – allerdings in keiner sehr schlüssigen Weise – auf die danielische Vision bezogen. Aber – der Autor gefällt sich darin, die unterschiedlichen Möglichkeiten der exegetischen Interpretationstechnik des mehrfachen Schriftsinnes geradezu spielerisch zu exemplifizieren – die sieben Körperteile der Statue können auch die verschiedenen Funktionsgruppen innerhalb der Kirche bedeuten: das Haupt Christus, die Brust die Apostel, die Arme die Märtyrer, der Leib die *confessores et doctores*, die Oberschenkel die Eheleute, die Unterschenkel die Ordensleute, die Füße alle anderen Laien, wobei das Eisen die Frommen, der zerbrechliche Ton aber die „Kinder der Sünde“ bedeuten. Indessen – *alia allegoria* – lassen sich in den fünf Materialien auch die verschiedenen Teile der Heiligen Schrift erkennen; hier wird die Figur plötzlich positiv bewertet: Die Genesis und die Evangelien als goldenes Haupt, die Bücher der Propheten als silberne Brust, welche alle Geheimnisse birgt, die Psalmen als die lobpreisenden und um Erbarmen flehenden Arme, die Geschichtsbücher des Alten Testaments als eherner Leib, die Schenkel als die Briefe Pauli und der anderen Apostel. Die Beine bezeichnen die Schriften der Kirchenlehrer, von denen Ambrosius, Hieronymus, Augustin und Gregor d. Gr. namentlich erwähnt werden. Als die Füße, aus Eisen und Ton gemischt, gelten Philippe die geistlichen Autoren aus seiner eigenen Zeit: die rechtgläubigen wie die schismatischen.⁸⁵ Unverkennbar scheinen aktuelle Probleme der Kirche auf, das Waldensertum und die andrängende katharische Gegenbewegung; die Ketzerverfolgungen kündigen sich an. Aber – *alia allegoria* – der Autor bietet noch eine andere, nicht minder kühne Deutungsalternative an, die auf den einzelnen Christen abzielt: Bei dieser bedeute das goldene Haupt die Glaubensweisheit; das silberne Herz und die Arme bezeichnen die frommen Gedanken und guten Taten; der eiserne Leib meine den standhaften Sinn in allen Anfechtungen; die ehernen Beine versinnbildlichen *caritas*, *fortitudo* und *patientia*; die aus Eisen und Ton gemischten Füße die guten Werke, die Gott wohlgefallen, und die Sünden, über welche Gericht gehalten werden wird.⁸⁶

Zweifellos war Philippe de Harvengt damit ein Außenseiter. Die meisten Interpreten, aber auch die Historiker folgten Hieronymus mit der Festlegung der vier Materialien der Statue und der vier Tiere auf die *regna principalia*, die Reiche der Babylonier, Perser, Makedonen und Römer, wobei freilich bezüglich der ersten drei Staatswesen Beurteilungsdifferenzen vorkamen, die mit der unterschiedlichen Ausformung der antiken Weltreiche-Lehre zusammenhängen. Dies betraf namentlich die Berücksichtigung der Assyrier und der Meder;

⁸⁴ Vgl. u. a. A.-D. von den Brincken, Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising, Düsseldorf 1957, bes. 92–93.

⁸⁵ *Philippus de Harvengt* (wie Anm. 79), (MPL 203), col. 590 C–591 C.

⁸⁶ MPL 203, col 591 C–592.

sie konnten beide mit Babylon als dem ersten *regnum principale* zusammengefasst werden; doch wurden die Meder bisweilen auch mit den Persern als zweites Weltreich gerechnet. Hier bestanden alte Gegensätze zwischen der heidnisch-antiken und der jüdischen Tradition, so dass die Christen Mühe hatten, zu einer Harmonisierung zu kommen. Neben anderen Autoren hat sich der karolingische Weltchronist Frechulf von Liseux einmal ausführlich darüber ausgesprochen.⁸⁷

Es ging bei dieser Zuweisung nicht nur um vordergründig-gelehrte, inhaltlich aber letztlich unwesentliche Interpretationskunststücke mit dem Zweck, die Tradition der antiken Weltgeschichtsschreibung mit dem jüdischen und dem christlichen Geschichtsverständnis in Übereinstimmung zu bringen. Schon Hippolyt und Hieronymus hatten sich im Kontext der Interpretation der siebenzig Jahrwochen⁸⁸ bemüht, hier zu einer Klärung zu gelangen, der lateinische Kirchenvater in Auseinandersetzung mit älteren Autoren sogar viele Seiten lang.⁸⁹ Es ging dabei vordringlich um die Bestimmung der Zeit zwischen der Prophezie und dem Erscheinen Jesu – und damit um einen aus der Chronologie zu führenden, an die Adresse der Juden gerichteten Nachweis, dass der Mariensohn tatsächlich der verheißene Erlöser sei; auch Augustin hat einmal auf diese Bedeutung der Prophezie verwiesen, aber vordringlich wichtig war ihm dies offenbar nicht: „*Daniel etiam tempus, quo venturus fuerat Christus atque passurus, numero definivit annorum, quod longum est computando monstrare et ab aliis factitatum ante nos.*“⁹⁰ Als Zeitgenosse von Augustin und Hieronymus nahm Sulpicius Severus eine genaue Berechnung in seine Chronik auf,⁹¹ ebenso 200 Jahre später Beda Venerabilis,⁹² in der Karolingerzeit sodann Bischof Frechulf von Liseux⁹³ und Erzbischof Ado von Vienne.⁹⁴ Für Isidor von Sevilla stand ebenfalls fest: „*Daniel vero claro sermone [...] tempus adventus Christi manifestissima praedicatione adnotat.*“⁹⁵ Damit wurde der israelitische Prophet gegen die Juden ins Feld geführt, was sich während des ganzen Hochmittelalters nicht änderte. Auch in der *Historia scholastica* des Petrus

⁸⁷ Frechulfus episcopus Lexoviensis, *Chronicorum tomi duo* (MPL 106), col. 987–988.

⁸⁸ Dan. 9, 24–27; Hieronymus in Daniele (wie Anm. 17), 865–889. Vgl. dazu als Quellensammlung immer noch F. Fraidl, *Die Exegese der siebenzig Wochen Daniels in der alten und mittleren Zeit*, Graz 1883.

⁸⁹ Hieronymus in Daniele (wie Anm. 17), 865–889.

⁹⁰ Augustinus, *De civitate Dei* XVIII, 34 (wie Anm. 7), (CSEL 40,2), 319 = (CCL 48), 14,2, 628.

⁹¹ Sulpicius Severus (wie Anm. 8), *Chron.* II,11, 67.

⁹² C. W. Jones (Hg.), *Beda opera de temporibus*, Cambridge 1943, 198 ff; Th. Mommsen (Hg.), *MGH AA 13*, Berolini 1898, *Chronica minora*, 270.

⁹³ Frechulfus (wie Anm. 87), (MPL 106), bes. col. 1100 C–D.

⁹⁴ Ado archiepiscopus Viennensis, *Chronicon* (MPL 123), col. 50 B–C.

⁹⁵ Isidor von Sevilla (wie anm. 31), *Etymologiae* VI, 2, 25.

Comestor besaßen die Ausführungen über Daniels Jahrwochen im Anschluss an ältere Deutungen und Berechnungen besonderes Gewicht.⁹⁶

Aber ließ sich aus den Prophezeiungen des Buches Daniel nicht auch berechnen, wie lange die Welt noch bis zu den Schrecken des Antichrist und der zweiten Wiederkehr des Gottessohnes am Ende der Zeiten Bestand haben werde? Schon in der Alten Kirche trieb die Christen die Frage um, wann „des Menschens Sohn in seiner Herrlichkeit“ abermals erscheinen werde, um nach dem Gericht über die Lebenden und die Toten sein ewiges Reich des Friedens aufzurichten. Zunächst wohl nicht ohne Hoffnung, damit den Christenverfolgungen entinnen zu können, aber schon bald mit banger Furcht vor dem endzeitlichen *tempus persecutionis*⁹⁷ suchte man den Termin zu berechnen, trotz der Warnung des Heilands: „Von dem Tag aber und der Stunde weiß niemand, auch nicht die Engel im Himmel, sondern allein der Vater“.⁹⁸ Damit hatte Christus allen Spekulationen über den Zeitpunkt, wann diese Welt vergehen würde, prinzipiell eine Absage erteilt. Dennoch verstummte die angstvolle Frage nicht, wann es mit der Welt ein Ende haben werde. Abermals suchte man eine Antwort bei dem Propheten. Man fand sie, aber sie war unbestimmt genug.

Abermals ist an die beiden Prophetien von den vier Weltreichen zu erinnern. Die *regna principalia* lösen einander ab. Nach dem vierten wird dann, nach der Krise einer letzten Schreckenszeit, eine neue Weltordnung entstehen. Wenn aber, wie man seit Hieronymus fast allgemein glaubte, der vierte Hegemonialstaat das *imperium Romanum* war, musste dessen Untergang das Ende der Zeitlichkeit mit sich bringen. Eine nicht unbedeutende Rolle spielte bei solchem Grübeln ein seltsames Paulus-Wort aus dem 2. Lehrbrief an die Thessaloniker:⁹⁹ Ein *kat echon*, ein letztes „Aufhaltendes“, schiebe den Jüngsten Tag noch hinaus.¹⁰⁰ Eine volkstümliche Interpretation sah in ihm eben das *imperium Romanum*, nach Hieronymus das vierte der danielischen *regna principalia*. War das Römische Reich aber dann nicht gleichsam ein Garant dafür, dass diese Zeitlichkeit noch andauerte, so schwach und hinfällig das Imperium im Lauf der Generationen auch geworden sein mochte? Bei Jordanes, dem Geschichtsschreiber der Goten, heißt es einmal: „*Regnum eorum (der Makedonen als der dritten Weltmonarchie) in Romanorum imperio devenit, ubi et usque actenus et usque in finem mundi secundum Danielis prophetia regni debetur*

⁹⁶ Petrus Comestor (wie Anm. 34), (MPL 198), col. 1459–1461.

⁹⁷ So unter ausdrücklichem Verweis auf Hieronymus, *Augustinus*, *De civitate Dei* XX,13 (wie Anm. 7): (CSEL 40,2) 458 = (CCL 48, 14,2) 721f.

⁹⁸ Mt 24,36; vgl. Mt 25,13; Mk 13,32.

⁹⁹ 2 Thess 2,7–8.

¹⁰⁰ Glossa ordinaria (MPL 144), col. 622; vgl. J. Adamek, *Vom römischen Endreich der mittelalterlichen Bibelerklärung*, Diss. München, Würzburg 1938.

successio.“¹⁰¹ Jordanes schrieb diese Zeilen nicht ohne Sorgen. In politischen Krisenzeiten brach die Angst immer wieder von neuem auf, das *Romanum imperium* könne vergehen und der Antichrist erscheinen. Während des Investiturstreites beginnt der Mönch Sigebert von Gembloux seine Weltchronik in apokalyptischer Furcht mit einem Rückblick auf die großen Reiche der Vergangenheit, und er konstatiert:

*De regno Romanorum non aliud dicendum puto, nisi quod Danihel propheta interpretatus est de quarto regno, [...] novissimo vero tempore regnum illud, [...] tandem ferro suae fortitudinis commixto cum testa [= gebrannter Lehm] humanae imbellicitalis, ex alto dominationis suae gradu cum fragore terribili labare coeperit.*¹⁰²

Anderthalb Jahrhunderte später, als abermals ein Kaiser vom Papst mit dem Bann geschlagen worden war und die Macht des Reiches, das die Nachfolge des antiken Imperium Romanum beanspruchte, immer weiter zerschlissen zu werden drohte, notierte der Verfasser der *Sächsischen Weltchronik*, indem er an die Prophetie Daniels anknüpfte: „Die Säule (= Statue) bezeichnet vier Reiche: das Gold das Reich der Babylonier, das Silber das Reich der Perser, das Erz das der Griechen, das Eisen das der Römer. Aber das Eisen war unten vermischt mit schmutziger Erde; das bedeutet eine schlimme Schwäche des Römischen Reiches, die es vor seinem Ende haben soll, wie das heute jeder verständige Mensch erkennen kann.“¹⁰³ Drohte damit nicht der Jüngste Tag? Nicht lange nach dem Tod Friedrichs II., des letzten Stauferkaisers, verfasste der Domherr Jordanus von Osnabrück einen Traktat, den 1281 der Kölner Kanoniker Alexander von Roes in ein Memoriale für den Kardinal Jakob Colonna aufnahm. Darin heißt es: „*Dominus non solum honoravit, sed honorat Romanum imperium in hoc, quod Romano imperio stante et durante non veniet homo peccati, filius perditionis, Antichristus.*“¹⁰⁴ Aber – so fragt Alexander von Roes sich, seinen Adressaten, die Leser – warum wurde dann am päpstlichen Hof die Fürbitte für das Reich aus dem Missale gestrichen? Nimmt man damit nicht seinen Untergang und dadurch das Ende der Zeitlichkeit frevlerisch in Kauf? Unter ausdrücklichem Verweis auf Daniel und die Johannes-Apokalypse schreibt er in einem anderen Traktat, der *Notitia seculi*: „*Apostolus dicit, quod nullatenus Antichristus veniet, nisi Romanum imperium penitus sit ablatum.*“¹⁰⁵

¹⁰¹ Th. Mommsen (Hg.), *Iordanis Romana et Getica* (MGH, AA 5,1), Berolini 1882, 9.

¹⁰² L. C. Bethmann (Hg.), *Sigeberti Gemblacensis chronographia* (MGH, SS 6), Hannoverae 1844, 300.

¹⁰³ L. Weiland (Hg.), *Sächsische Weltchronik*, Hannover 1877, (MGH, Deutsche Chroniken 2), cap. 14, 78.

¹⁰⁴ H. Grundmann / H. Heimpel (Hgg.), *Die Schriften des Alexander von Roes* (MGH, Deutsches Mittelalter 4), Weimar 1949, Memoriale, cap. 8, 26–27.

¹⁰⁵ Alexander von Roes (wie Anm. 104), *Notitia seculi* 19, 96–97.

War das *imperium Romanum* indessen nicht schon längst verschwunden? Konnte man überhaupt noch der Gewissheit sein, es bestünde im abendländischen Kaisertum des Mittelalters realiter noch fort? Die antik-heidnische Historiographie, namentlich Trogus Pompeius in der Epitome des Justinus, bot einen Terminus an, mit welchem sich die Fortdauer eines Reiches bei Wechsel der Trägerschaft begreifen ließ: *translatio imperii*.¹⁰⁶ Diese war – so lehrte man namentlich in staufischer Zeit – bereits mehrfach geschehen: von den Römern zu den Byzantinern, von diesen im Jahr 800 zu den Franken und Deutschen. Die vielstimmige Diskussion darüber kann hier nicht referiert werden; nicht zuletzt deshalb aber das Pathos im Selbstverständnis der abendländischen Kaiser: Waren es nicht sie, die als Herrscher über das Imperium Romanum nach Gottes Willen Sorge dafür zu tragen hatten, dass diese Welt in ihrer Zeitlichkeit noch weiter fortbestehe?

Man war weithin allerdings davon überzeugt, sich in einer Endphase zu befinden. Der deutsche Bischof Otto von Freising zeigte es in seiner *Weltchronik* unter sechzehnfachem Verweis auf Daniel auf: Wie das erste *regnum principale* mit dem Wechsel von Assur-Babylon zu den Medern und Persern, so hatte inzwischen auch das letzte der vier *regna principalia* zwei *translationes* erlebt;¹⁰⁷ mehr waren nicht zu erwarten. Zudem hatte die Geschichte in der Wanderung von *imperium*, *sacerdotium* und *studium* von Ost nach West auch geographisch ihr Ziel erreicht.¹⁰⁸ Noch waren es die Staufer, die durch ihr geheiligtes¹⁰⁹ römisches Herrschertum als dem von Paulus prophezeiten *kat echon* dieser Welt eine letzte Phase irdischer Geschichte sicherten. Aber die Zeichen der Zeit drohten! Mitten bei der Niederschrift der *Weltchronik*, als Otto die dramatischen Ereignisse zu Beginn des Investiturstreites beschrieb, überfiel es ihn, den Enkel Heinrichs IV.: Sollte der Stein, welcher zum Berg anwuchs und das vierte der Großreiche zerstörte, vielleicht nicht Christus selbst sein, wie es die kirchliche Tradition mit Hieronymus zu behaupten pflegte, sondern die Papstkirche, unter deren immer stärker werdendem Druck das Reich zusammenzuberechnen drohte?¹¹⁰

¹⁰⁶ Vgl. W. Goez, *Translatio imperii*. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Tübingen 1958.

¹⁰⁷ A. Hofmeister (Hg.), *Otonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus* (MGH Scr. rer. Germ. 45), Hannoverae et Lipsiae 1912, VI,22, 285; vgl. IV,5, 191.

¹⁰⁸ *Otonis Frisingensis Chronica* (wie Anm. 107), Prolog I, 8; Prolog V, 227; VII,35, 372. Vgl. auch Hugo von St. Viktor (MPL 176), col. 677f; G. Waitz (Hg.), *Gottfried von Viterbo*, Pantheon (MGH, SS 22), Hannoverae 1872, 95.

¹⁰⁹ Vgl. u.a. P. Moraw, *Heiliges Reich*, in: *Lexikon des Mittelalters* IV, Zürich-München 1989, col. 2025–2028 (mit Lit.); ferner trotz berechtigter Einwände der Kritik: F. Heer, *Die Tragödie des Heiligen Reiches*, Stuttgart 1952.

¹¹⁰ *Otonis Frisingensis Chronica* (wie Anm. 107), VI,35 u. 36, 304–306.

Zwei Generationen später erinnerte ein norddeutscher Gerichtsschöffe, Eike von Repgow, in seinem *Sachsenspiegel*¹¹¹ an Daniels vier Weltmonarchien – oder vielmehr, wie Eike schreibt: an das eine Reich, das nacheinander an die Babylonier, Perser, Griechen (Makedonen) und Römer, endlich 800/962 weiterhin unter dem Namen *Romanum imperium* an die fränkisch-deutschen Kaiser kam. „Noch hevet Rome behalden dar von dat werltlike swerd.“ Aber wie lange? Die Formulierung, welche Eike wählte, verrät durch das Wörtlein „noch“ Angst vor kommendem Unheil.

Weltchronistik, aber eigentlich jede Form der Historiographie, war für das Mittelalter niemals lediglich „*nobilissima in posterorum memoria*“,¹¹² so sehr man auch diese sorgfältig zu bewahren suchte. Geschichtsschreibung hatte die Aufgabe, in dem Getriebe der Welt den Finger Gottes erfahrbar zu machen, und stand damit Theologie und Predigt bedeutend näher, als man es zu anderen Zeiten empfand. Sie war „Suche nach dem Standort der Gegenwart, der sich dem Historiker im Geschichtsablauf offenbart“.¹¹³ Freilich wusste man es wohl: Es galt für sie trotz allem Bemühen um Deutung der alttestamentlichen, heidnischen und jüngeren Vatzinien, Visionen und Prophezeiungen: „Wer ist so vermessen, dass er zu enthüllen wagte, was der Heilige Geist verborgen lassen wollte?“¹¹⁴

Zusammenfassung: Der lateinischen Christenheit blieb das Buch Daniel stets in besonderer Weise im Bewusstsein. Man nahm in Kunst, theologischer und historischer Literatur darauf Bezug, um darzulegen, dass auch in auswegloser Situation Gott Hilfe zu schenken vermag. Daniel galt als Exempel frommer Lebensführung und Klugheit. Seine Traumdeutungen und Visionen lehrten, dass stets Gottes Handeln die Geschichte bestimmt. Weithin maßgeblich wurde die Kommentierung durch Hieronymus, der das *imperium Romanum* mit dem vom Propheten geschauten letzten der vier Weltreiche identifizierte. Wer das hochmittelalterliche Kaisertum als dessen Perpetuierung durch eine *translatio imperii* interpretierte, sah daher im Kaiser einen Garanten für den Fortbestand der Welt, in der zunehmenden Schwächung des Kaisertums seit spätsalisch-staufischer Zeit ein Indiz für das mit Angst erwartete Herannahen des Endes der Zeitlichkeit.

Abstract: The Book of Daniel enjoyed a special status in Latin Christendom. It was referred to in art as well as theological and historical literature in order to show how even in hopeless situations God can helpfully intervene. Daniel was seen as an example of pious life and intelligence. His dream interpretations and visions taught that history is continually being shaped by God's actions. Jerome's commentary on Daniel became largely influential, identifying the *imperium romanum*

¹¹¹ K. A. Eckhardt, *Sachsenspiegel*, Landrecht III, 44,1 (III, 44 § 1), (MGH, Fontes iur. Germ., NS 1), Göttingen 1955; ders., *Sachsenspiegel*, Quedlinburger Handschrift, Landrecht CXXXIX (III, 41 § 1), (MGH, Fontes iur. Germ. VIII), Hannover 1966, 70.

¹¹² Otto v. Freising im Widmungsbrief der Chronik an Friedrich Barbarossa (wie Anm. 107), 3.

¹¹³ H.-W. Goetz, *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*, Köln 1984, 312.

¹¹⁴ Alexander v. Roes (wie Anm. 104), *Notitia seculi* c. 19, 96.

with the last of the four world empires described in Daniel's visions. Therefore, whoever interpreted the late-medieval empire to be the former's continuation by means of a *translatio imperii* conceived of the *Kaiser* as a guarantee for the continuing existence of the world. The increasing weakening of the empire beginning during the Salian and Hohenstaufen dynasty, however, was seen as a sign of the fearfully awaited approach of the end of time.

Literaturverzeichnis

Verwendete Abkürzungen

AA	Auctores antiquissimi
CCL	Corpus Christianorum, series Latina
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum
Epp. sel.	Epistolae selectae
Fontes iur. Germ.	Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum separatim editi
Ldl	Libelli de lite imperatorum et pontificum
MGH	Monumenta Germaniae historica
MPL	Migne, Patrologia Latina
NS	Nova series
RS	Rerum Britannicarum medii aevi scriptores (Rolls Series)
Scr. rer. Germ.	Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi
Scr. rer. Mer.	Scriptores rerum Merovingicarum
SS	Scriptores (in folio)
TRE	Theologische Realenzyklopädie
ZfsA	Zeitschrift für deutsches Altertum

Ado archiepiscopus Viennensis Chronicon, MPL 123.

Altaner, Berthold, Patrologie, Freiburg ⁴1955.

Annolied, ed. *Max Rödiger*, MGH, Deutsche Chroniken 1,2, Hannover 1895.

Augustinus, De civitate Dei, ed. *Emanuel Hoffmann*, CSEL 40/1–2, Pragae-Vindobonae- Lipsiae 1899 = ed. *Bernardus Dombart et Alphonsus Kalb*, CCL 47–48, Turnholti 1955.

Beda, Liber de temporibus, ed. *Theodor Mommsen*, MGH AA 13, Chronica minora, Berolini 1898.

Bedae opera de temporibus, ed. *Charles W. Jones*, (Cambridge 1943).

Benzo von Alba, Ad Heinricum IV. imperatorem libri VII, ed. *Hans Seyffert*, MGH, Scr. rer. Germ. LXV, Hannover 1996.

Bibliotheca Sanctorum 4, Roma 1964.

Caspar, Erich, Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft 1, Tübingen 1930.

Chronica quae dicitur Hugonis de Sancto Victore, MPL 176.

Cotta, J. F., Des fürtrefflichen Jüdischen Geschicht-Schreibers Flavii Josephi sämtliche Werke ..., Tübingen 1736.

Cyprianus, Epistulae 2, ed. *G. F. Diercks*, CCL 3b/3,2, Turnholti 1994.

Daniel, eine Deutschordensdichtung, ed. *Arthur Hübner*, Berlin 1911.

Dante Alighieri, Divina commedia (viele Ausgaben).

Deutsche Kaiserchronik, ed. *Eduard Schröder* (Hg.), MGH, Deutsche Chroniken 1,1, Hannover 1892.

Eckhardt, Karl August, (Hg.), Sachsenspiegel, Quedlinburger Handschrift, MGH, Fontes iur. Germ. VIII, Hannover 1966.

Eckhardt, Karl August (Hg.), Sachsenspiegel, Landrecht, MGH, Fontes iur. Germ., NS 1, Göttingen 1955.

- Erdmann, Carl / Fickermann, Norbert (Hgg.), Briefsammlungen der Zeit Heinrichs IV., MGH, Die Briefe der deutschen Kaiserzeit 5, Weimar 1950.
- Eupolemius, Das Bibelgedicht, ed. Karl Manitius, MGH, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 9, Weimar 1973.
- Flavius Iosephus 1–7, ed. Benedictus Niese, Berolini 1885–1895.
- Flavius Iosephus, De bello Iudaico 1–3 (griech.-dt.), edd. Otto Michel / Otto Bauernfeind, Darmstadt 1959–1961.
- Fraidl, Franz, Die Exegese der sieben Wochen Daniels in der alten und mittleren Zeit, Graz 1883.
- Frechulfus episcopus Lexoviensis, Chronicorum tomi duo, MPL 106.
- Gerhohi praepositi Reichersbergensis libelli selecti, II, ed. Ernst Sackur, MGH, Ldl III, Hannoverae 1897.
- Glossa ordinaria; MPL 144.
- Goetz, Hans-Werner, Das Geschichtsbild Ottos von Freising, Köln 1984.
- Goez, Werner, Translatio imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Tübingen 1958.
- Gotifredus Viterbiensis, Pantheon, ed. Georg Waitz, MGH, SS 22, Hannoverae 1872.
- Gregorii Turonensis opera 1, Libri historiarum 1, edd. Bruno Krusch et Wilhelm Levison, MGH, Scr. rer. Merov. 1,1, Hannover 1951.
- Gregorii Turonensis opera 2, Miracula et opera minora, ed. Bruno Krusch, MGH, Scr. rer. Merov. 1,2, Hannoverae 1885.
- Grundmann, Herbert / Heimpel, Hermann (Hgg.), Die Schriften des Alexander von Roes, MGH, Deutsches Mittelalter 4, Weimar 1949.
- Guibertus abbas monasterii s. Mariae Novigenti, Gesta Dei per Francos, MPL 156.
- Hartmann Schedel, Buch der Chroniken, Norimbergae 1493.
- Heer, Friedrich, Die Tragödie des Heiligen Reiches, Stuttgart 1952.
- Hieronymi presbyteri opera 1,5, Commentariorum in Daniele libri III (IV), ed. F. Glorie, CCL 75a, Turnholti 1964.
- Hödl, Günther / Classen, Peter (Hgg.), Die Admonter Briefsammlung, MGH, Die Briefe der deutschen Kaiserzeit 6, München 1983.
- Iordanis Romana et Getica, ed. Theodor Mommsen, MGH, AA 5,1, Berolini 1882.
- Isidori Hispalensis episcopi etymologiarum sive originum libri XX, ed. Wallace Martin Lindsay, Oxonii 1911.
- Iustini (M. Iustiani Iustini) epitoma historiarum Philippicarum Pompei Trogi, ed. Otto Seel, Stutgardiae 1972.
- Jacobi a Voragine Legenda Aurea, ed. Johann Georg Theodor Graesse, Vratislaviae 1890.
- Jansen Enikels Werke. Weltchronik. Fürstenbuch, ed. Philipp Strauch, MGH Deutsche Chroniken 3, Berlin 1891–1900.
- Joannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Policratici ... libri VIII, ed. Clemens C. I. Webb, Oxonii 1909.
- Josef, Adamek, Vom römischen Ende der mittelalterlichen Bibelerklärung, Diss. München, Würzburg 1938.
- Kuhl, Kurt, Die drei Männer im Feuerofen, Zs. f. alttestamentl. Wissenschaft, Beihaft 55, Gießen 1930.
- Luard, Henry Richard (Hg.), Flores historiarum, RS 95,1, London 1890.
- Moraw, Peter, Heiliges Reich, Lexikon des Mittelalters IV, Zürich-München 1989, col. 2025–2028.
- Nicolaus de Lyra, Postilla litteralis et moralis in Vetus et Novum Testamentum I–V, Romae 1471/1472.
- Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, ed. Adolf Hofmeister, MGH, Scr. rer. Germ. 45, Hannoverae et Lipsiae 1912.
- Petri Damiani Liber gratissimus, ed. Lotharius de Heinemann, MGH, Ldl I, Hannoverae 1891.
- Petrus Comestor, Historia Scholastica; MPL 198.

- Philippus de Harvengt* abbas Bona Spei, Opera omnia, MPL 203.
- Rangerii episcopi Lucensis liber de anulo et baculo, ed. *Ernst Sackur*, MGH, Ldl II, Hannoverae 1892.
- Reindel, Kurt* (Hg.), Die Briefe des Petrus Damiani, MGH, Die Briefe der deutschen Kaiserzeit 4/3, Weimar 1989.
- Reviron, Jean*, Jonas d'Orléans et son „De institutione regia“, Paris 1930.
- Rödiger, Max* (Hg.), Die Millstädter Sündenklage, ZfdA 20 (1876).
- Rupertus abbas Tuitiensis, Opera omnia, MPL 167.
- Schmidt, Martin Anton*, Nikolaus v. Lyra, TRE 24, Berlin-New York 1994.
- Sextus Amarcus*, Sermones, ed. *Karl Manitius*, MGH, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 6, Weimar 1969.
- Sigeberti Gemblacensis chronographia, ed. *Ludwig Conrad Bethmann*, MGH, SS 6, Hannoverae 1844.
- Stegmüller, Friedrich*, Repertorium biblicum medii aevi 1–7, Matriti 1940–1961.
- Strecker, Karl*, (Hg.), Die Tegernseer Briefsammlung. Froumund, MGH Epp. sel. 3, Berlin 1925.
- Sulpicius Severus*, Chronicon, ed. *Carolus Halm*, CSEL 1, Vindobonae 1866.
- Vincentius Bellovacensis, Speculum quadruplex, Duaci 1624.
- von den Brincken, Anna-Dorothee*, Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising, Düsseldorf 1957.
- Waag, Albert* (Hg.), Kleinere deutsche Gedichte des XI. und XII, Jh., Halle ²1916.
- Wacker, Gertrud*, Ikonographische Untersuchungen zur Darstellung Daniels in der Löwengrube, phil. Diss. Masch., Marburg 1954.
- Walther von der Vogelweide*, Gedichte, hg.v. *Karl Lachmann* / *Carl von Kraus* / *Hugo Kuhn*, Berlin ¹³1965.
- Weiland, Ludwig* (Hg.), Sächsische Weltchronik, MGH, Deutsche Chroniken 2, Hannover 1877.
- Werner Rolevinck, Fasciculus temporum (benutzt: Coloniae 1474).

Die byzantinisch-russische Reichseschatologie vor den Herausforderungen der Geschichte

Mosaiksteine zur Rezeption der 4(3)-Monarchien-Theorie in Russland und ihrer byzantinischen Vorgeschichte

von Martin Tamcke

Das Verhältnis von Geschichte und Utopie, von historischer Entwicklung und ideologischer Beharrung ist schlechthin das Thema, wenn man die Rezeption des Danielbuches am Beispiel der 4-Monarchien-Theorie in der politischen Gedankenwelt von Byzanz und Russland sich vor Augen führen will.¹

Zur Einstimmung beginnen wir mit einem Zeugnis des sterbenskranken Imperiums der russischen Zaren:

Panmongolismus! Wort der Schrecken!
Doch mir gefällt der wilde Klang,
Als wolle Gott uns nun entdecken
Des letzten Schicksals schweren Gang.
Als einst Byzanz so tief verdorben,
Daß auf dem göttlichen Altar
Die Liebe Christi war erstorben
Und abgefallen Volk und Zar –
Da stürmte in des Halbmonds Zeichen
Ein Volk heran im Waffenglanz,
Und unter schweren Schicksalsstreichen
Versank das zweite Rom – Byzanz.
Wir sollten diese Lehre hören!
Doch unbelehrbar lassen wir
Von jedem Schmeichler uns betören:
,Du bist das dritte Rom, Heil dir!‘
Doch noch kann Gottes Geißel schlagen,
Und schon erhebt er seinen Arm
Und schickt, als Werkzeug neuer Plagen,
Barbarenvölker, Schwarm auf Schwarm.
Schon rüsten fiebernd, um die Wette,
Die gelben Völker sich zum Streit,

¹ Dem Untertitel des Kolloquiums und dieses Bandes entsprechend. Da ich den Abschnitt zu Byzanz kurzfristig mit übernommen habe, unterbleibt dort weithin die weitere Diskussion und der Blick auf die Wirkungen bis in die Gegenwart hinein, die nicht weniger interessant wäre als die in Russland (bes. Nachwirkungen im Philhellenismus, im Blick auf das Ökumenische Patriarchat in Konstantinopel/Istanbul, die Kämpfe im ehemaligen Jugoslawien).

Schon stehn Millionen Bajonette
 An Chinas Grenzen sturmbereit.
 In Satans Kraft, unwiderstehlich
 Wälzt sich heran das Völkermeer,
 Blutdurstig, gierig und unzählig,
 Heuschrecken gleich – ein grauses Heer!
 Dein Ruhm, o Rußland, ward zunichte,
 Dein Doppelaar versank in Nacht,
 Und lachend spielt ein Gelbgesichte
 Mit der zerfetzten Fahnen Pracht.
 Weh, daß dir schwanden Lieb' und Glaube!
 Nun kam mit Schrecken das Gericht:
 Das dritte Rom, es liegt im Staube,
 Ein viertes aber gibt es nicht.²

Der russische Religionsphilosoph Wladimir S. Solowjew³ dichtete diese Verse am 1. Oktober 1894. Das Gedicht trug den Titel „Panmongolismus“. In Parallele zu Panhellenismus, Pangermanismus und Panislamismus sah Solowjew im Panmongolismus den Zusammenschluss der ostasiatischen Völker unter Führung Japans zum Zweck der Weltherrschaft. Seine ihm eigene Apokalyptik brachte Solowjew dabei im Strombett der ostkirchlichen Traditionen zum Ausdruck. Zweites und drittes Rom, Abfall, Satan, Gericht, all dies war keine gedankliche Spekulation des russischen Denkers, sondern wortgewordenes Selbstempfinden in überliefertem Gedankengut. Das Gedicht schrieb Solowjew nieder, nachdem er die Nachricht vom Ausbruch des chinesisch-japanischen Krieges erhalten hatte.⁴ Die Schrecken vor der „gelben Gefahr“ – des befürchteten Siegeszuges der ostasiatischen Völker gegen Europa unter der Führung Japans – verband sich bei ihm mit dem Gefallen am „wildem Klang“, denn solcherlei Schreckenswehen der Endzeit kündeten ihm

² Hier zitiert nach: *Wladimir Solowjew*, Kurze Erzählung vom Antichrist, 7. Aufl. München 1990, 49f (Beilagen zur „Erzählung vom Antichrist“). Ludolf Müller nennt das Gedicht „das berühmteste unter den politisch-prophetischen Gedichten Solow'evs.“

³ Zu ihm: Bibliographische Angaben enthält *Martin Tamcke*, Art. Solow'ev, Vladimir Sergeevic, Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 10, Herzberg 1995, Sp. 763–768. Die politische Ideenwelt Solowjews behandeln u.a.: *Ludolf Müller*, Die eschatologische Geschichtsanschauung Vladimir Solovjevs, Marburg 1947 (Phil. Diss., Maschinenschrift); *Joachim Sternkopf*, Sergej und Vladimir Solovjev. Eine Analyse ihrer geschichtstheoretischen und geschichtsphilosophischen Anschauungen (Slavistische Beiträge 71), München 1973; *Hans Gleixner*, Vladimir Solov'evs Konzeption vom Verhältnis zwischen Politik und Sittlichkeit, System einer sozialen und politischen Ethik (Regensburger Studien zur Theologie 11), Frankfurt 1978; *Hans Gleixner*, Die ethische und religiöse Sozialismuskritik des Vladimir Solov'ev. Texte und Interpretation, Sankt Ottilien 1986. Darüberhinaus muss auf zwei grundlegende Arbeiten verwiesen werden: *Ludwig Wenzler*, Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev (Symposium 59), München 1978 und *Martin George*, Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 54), Göttingen 1988.

⁴ *Solowjew*, Antichrist (wie Anm. 2), 70; vgl. dazu *Müller*, Geschichtsanschauung (wie Anm. 3).

doch zugleich den bevorstehenden Anbruch des Reiches Gottes an. Als das Gedicht erst nach dem Tod des Philosophen 1905 angesichts der Niederlage Russlands im russisch-japanischen Krieg veröffentlicht wurde, da schien sich erfüllt zu haben, was Solowjew vom in der Nacht versunkenen russischen Doppeladler und dem mit der russischen Fahnenpracht lachend spielenden „Gelbgesichte“ dichtete.⁵ Was im Gedicht „Panmongolismus“ nicht direkt ausgesprochen wurde, verdichtete sich ihm in den folgenden Jahren immer deutlicher als Ahnung eines bevorstehenden eschatologischen Umbruchs. Am 3. Juni 1897 schrieb er an den ihm befreundeten Dichter, Schriftsteller und Journalisten Welitschko eine Erläuterung zu einem Vierzeiler, die klar die Richtung anzeigt, in der hier zu denken war:

Ahnung, sie leitet mich,
Unheil ist nah!
Jemand bereitet sich,
Bald ist er da!⁶

Solowjew lässt keinen Zweifel daran, um wessen Ankunft es im anbrechenden Unheil geht. „Du errätst, dass ich mit diesem ‚Jemand‘ den Antichrist selber meine. Das nahende Ende der Welt weht mir ins Gesicht mit einem zwar ungreifbaren, aber doch deutlich spürbaren Hauch – so wie ein Wanderer, der sich dem Meer nähert, die Meeresluft fühlt, bevor er das Meer erblickt.“⁷ Seinen bündigsten Entwurf lieferte Wladimir S. Solowjew dann innerhalb seines Werkes *Drei Gespräche* in Form der „Kurzen Erzählung vom Antichrist“, auf die wir noch zurückkommen werden. Was Solowjew aber hier in den überkommenen Bildern heraufbeschwor, war verwachsen mit dem byzantinischen Erbe, auf das er selbst verweist als dem verdorbenen Byzanz, in dem die Liebe Christi erkaltet war, dem Byzanz, das zweites Rom zu sein beanspruchte und unter den Wehen der es erobernden islamischen Heere versank.⁸ Die Parallele zwischen zweitem und drittem Rom war gewollt, um die Intensität des Empfindens eines nahe bevorstehenden Endes im Zeichen des Antichristen bei seinen Lesern zu steigern.

Die Traditionen, die Solowjew hier aufnimmt, waren über Byzanz auf Russland gekommen und hatten sich seit den Tagen des romkritischen Hippolyt und seiner Kommentare zu Daniel und der Johannesapokalypse sowie den

⁵ Vgl. Solowjew, Antichrist (wie Anm. 2), 119; vgl. dazu Müller Geschichtsanschauung (wie Anm. 3). Müller selbst spricht davon, dass „sich die Prophezeiung der vorletzten Strophe in schrecklicher Weise“ durch die russische Niederlage „erfüllt hatte“.

⁶ Solowjew, Antichrist (wie Anm. 2), 50 (Beilagen zur „Erzählung vom Antichrist“).

⁷ Ebd.

⁸ Wichtige Arbeiten aus der diesbezüglichen Forschungsgeschichte versammelt Bernhard Kytzler in seinem einschlägigen Sammelband: *Bernhard Kytzler* (Hg.), Rom als Idee (Wege der Forschung 656), Darmstadt 1993.

Entwürfen eines Origenes und Euseb von Caesarea über die byzantinische in die bulgarische und russische, die serbische und rumänische Geistesgeschichte, in die dort herrschenden Vorstellungen vom Gottesreich und vom christlichen Reich und seinem Herrscher eingegraben.⁹ Hippolyt hatte in den vier Weltreichen eine Zuspitzung auf das vierte Reich, das römische, gesehen, aus dem der Antichrist aufsteigen und mit dem die Welt an ihr Ende gelangen werde.¹⁰ Auf der dann auf Origenes und besonders Euseb von Caesarea aufbauenden Tradition – Euseb verschmolz weitgehend bereits das römische Reich mit dem Reich Christi¹¹ – fußt in den folgenden Jahrhunderten jene Rede vom Reich, die Gerhard Podskalsky schlicht „Daniel’sche Reichsideologie“ nannte, nicht ohne ausdrücklich verdeutlichend anzumerken „nicht: -eschatologie!“¹² Eusebs Reichstheologie sei „immer statisch, ohne dynamische Bewegung auf irgendein Ziel hin; die vier Weltreiche sind für ihn nurmehr Geschichte, und wenn er dennoch weiter vom römischen Reiche spricht, so meint er das neue Gottesreich, dessen Fülle in die Gegenwart eingelassen und nicht in apokalyptischer Vision und Berechnung für eine fernere Zukunft zu erwarten ist.“¹³ Die Kennzeichnung der byzantinischen Geisteshaltung als „statisch“ ist natürlich nur als wertende Schau aus dem Blickwinkel westlicher Forschung zu verstehen. Solche Wertungen aus der bisherigen Forschungsgeschichte werden dennoch im weiteren Gang fortlaufend einbezogen, weil sie der Profilierung des herkömmlichen Schemas vom Ost-West-Gegensatz dienen; einer Konstruktion, die verkennet, dass hier die europäische Kultur auf dem Boden der Antike bei allen vermeintlichen und tatsächlichen Fremdartigkeiten und Gegensätzen sich auf eine gemeinsame Wurzel zurückführen und hoffentlich eines Tages auch in einen gemeinsamen Kulturraum „Europa“ überführen lässt. Die erwähnte Konzeption Eusebs wurde in der Folgezeit beispielhaft für die byzantinische theologische und historiographische Literatur. Im Unterschied zum Westen blieb politisch der Osten des einstigen römischen Reiches trotz territorialer Einbußen seinem eigenen Verständnis nach erhalten. Es bröckelte nur in vermeintlichen Randgebieten und das eben aufgrund religiöser Streitigkeiten. Man gewöhnte sich in Byzanz daran, „dass rechtgläubiges Christentum, griechische Nation

⁹ Standardwerk zur Geschichte der Reichseschatologie im Raum der Ostkirchen ist nach wie vor *Gerhard Podskalsky*, *Byzantinische Reichseschatologie* (Münchener Universitätschriften 9), München 1972.

¹⁰ Vgl. ebd., 10 (aber auch die vergleichbaren Ausführungen zu anderen Aussagen des Hippolytos ebd., 8–10).

¹¹ Ebd., 11f, 35f, 71.

¹² Ebd., 36.

¹³ Ebd., 35.

und Zugehörigkeit zum byzantinischen Reich untrennbar“ erschienen.¹⁴ Die vollkommen in das byzantinische Wesen einverleibte Christlichkeit in Form der Orthodoxie drückte unverlierbar die „byzantinische Existenz“ aus.¹⁵ Die antike Kultur empfand man dabei als die „eigene Tradition“. Auch die Auslegung des Buches Daniel fand das Flussbett einer Tradierung, die sich eng an das sonstige Kultur-, Kirchen-, Kaiser- und Reichsempfinden anschloss. Die Wahrnehmung von Daniels Auslegung des Traumes Nebukadnezars als Abfolge von vier Weltreichen bestimmte fortan die geschichtstheologische Spekulation, nach der in der Regel das römische Reich als das letzte Weltreich nach dem assyrisch-babylonischen, medisch-persischen und makedonischen verstanden wurde.¹⁶ Dies entsprach der überkommenen Verbindung von christlicher Geschichtstheologie mit römischer Reichsidee, der „Verchristlichung der römischen Kaiseridee“, wie sie besonders im Konstantinbild der folgenden Jahrhunderte zu studieren ist.¹⁷ Ein neuer Herrscher konnte etwa als „Novus Constantinus, Novus Paulus, Novus David akklamiert werden.¹⁸ Hierhin gehört der Anspruch, den das Patriarchat des neuen Rom zeitweilig auf Vorrang vor dem alten meinte anmelden zu müssen.¹⁹ Das ganze Volk war in die Identifizierung mit dem biblischen Vorbild einbezogen. „Wir sind das Volk Gottes“, stellte Herakleios 628 schon fest, und Manuel I. band diese Auserwähltheit des byzantinischen, sich als römisches – genauer: rhomäisches – Volk verstehenden Volkes mit dem Kaisertum zusammen und spricht von „mein Kaisertum, welches über dieses neue von Gott auserwählte Volk gebietet“.²⁰ Für das vorherrschende Denken in Sachen Reichseschatologie blieb ausschlaggebend, dass sie an der Seite der von Euseb ausgehenden Reichstheologie mit ihrer „statisch[en] Glorifizierung des Römerreichs“²¹ wuchs, in

¹⁴ *Endre von Ivánka*, Rhomäerreich und Gottesvolk. Das Glaubens-, Staats- und Volksbewusstsein der Byzantiner und seine Auswirkung auf die ostkirchlich-osteuropäische Geisteshaltung, Freiburg/München 1968, 98.

¹⁵ *Hans-Georg Beck*, Byzanz. Der Weg zu seinem geschichtlichen Verständnis, in: *Saeculum* 5 (1954), 95; *Ders.*, Reichsidee und nationale Politik im spätbyzantinischen Staat, in: *Byz. Zeitschr.* 53 (1960) 86–94.

¹⁶ Ganz allgemein: *Egon Boshof*, Reich, Reichsidee I, in: *TRE* 28, 442–450, bes. 443.

¹⁷ *Eugen Ewig*, Das Bild Constantins des Großen in den ersten Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters, in: *Herbert Hunger*, Das byzantinische Herrscherbild (Wege der Forschung CCCXLI), Darmstadt 1975, 133–192, das Zitat: 133.

¹⁸ *Ebd.*, 139–144.

¹⁹ Vgl. u.a. den schon älteren „Klassiker“ von *Francois Dvornik*, *Le schisme de Photios. Histoire et Légende* (Unam Sanctam 19), Paris 1950.

²⁰ *Franz Dölger*, Die Kaiserurkunde der Byzantiner als Ausdruck ihrer politischen Anschauungen, in: *Ders.*, Byzanz und die europäische Staatenwelt, Ettal 1953, 9–33, hier: 26, Anm. 62.

²¹ *Podskalsky*, Reichseschatologie (wie Anm. 9), 36, Anm. 226. Podskalsky weist dabei darauf hin, dass viele der „Epigonen“ Eusebs das römische Reich „in den Zusammenhang der eschatolog. Rolle des 4. Weltreiches zurückbinden“.

der die „Aufgabe des Alleinherrschers, der vor seinem Volk den einen Gott repräsentierte und in dessen Auftrag handelte, die Einheit des Glaubens zu garantieren, auf der die Einheit und damit die Sicherheit des Reiches ruhten“. ²² Der spätere Erzbischof von Bulgarien, Theophylakt (1090–1108) formulierte zugespitzt den theologisch verankerten Anspruch des byzantinischen Kaisers auf Weltherrschaft:

Weil er Gott liebt, wird er anerkannt, wie er es wirklich ist, als gottgeliebt. Deshalb wird er ihm das alles zusammen sein: *Gott und Vater und Bruder, Soldat und Mitkämpfer*, der im Kriege die Siegeszeichen aufrichtet und miterweckt, im Frieden die Erfordernisse schöner Gesetzlichkeit miterwägt. Wer ist nun glücklicher als derjenige, der Gott zum Freunde hat? Wer ist in den Schlachten mehr unbesiegt? Wahrlich einzig dieser besteht Gefahren bei der Herrschaft über die Welt insgesamt. Wenn nun Gottes die Welt ist, jener aber als Gottes Freund anerkannt ist, die Angelegenheiten der Freunde aber gemeinsam sind, dann wird *der Herr der Welt* der gottgeliebte Kaiser sein. ²³

Wen wundert es, dass Byzantinisten dies später verstanden als „Fiktion einer [mystischen] umfassenden Verwandtschaft und Freundschaft des Kaisers mit Gott“? ²⁴ Hatte nicht schon der Diakon Agapet die Gottähnlichkeit des Kaisers im Blick auf Justinian festgestellt: „Dem Wesen der Leiblichkeit nach ist der Kaiser ein ganzer Mensch, in der Machtfülle der Würde aber ist er Gott, der über allem steht, ähnlich“. ²⁵ Das byzantinische Kaiserzeremoniell kann dann so gesehen werden, dass es dieses Herrscherbild in einem gleichsam liturgischen Akt vollzog.

Bei der Rezeption der Visionen Daniels in ihrer Identifikation mit den großen Reichen der Weltgeschichte sind die Spielarten zum zumeist vierten – mit Rom identifizierten – Reich bei den Byzantinern dabei dann doch durchaus vielfältig. Musste etwa nicht Byzanz – analog zu Daniel 2, 44 – bis zur Wiederkunft Christi durchstehend gedacht werden, wenn doch Christus der Mit-herrscher des Kaisers war? Anastasios Sinaites proklamierte so in seinen wohl ins 9. oder 10. Jahrhundert gehörenden Dialogen, dass Byzanz als dem „Bollwerk der Orthodoxie alle Anstürme der Feinde nichts anhaben“ könnten. ²⁶ Auch in der Auslegung des Propheten Daniel und der Interpretation der vier Weltreiche findet sich wieder, was das heilsgeschichtliche Weltbild der Byzantiner bestimmte: Das Reich des rechthabenden Kaisers, die rechthabende Kirche und das rechthabende Volk konnten eben nicht anders gedacht werden

²² David S. Wallace-Hadrill, Eusebius von Caesarea, in: TRE 10, 537–543, bes. 542.

²³ Migne 126,273, d, zitiert nach Anton Michel, Die Kaisermacht in der Ostkirche, in: *Hunger*, Herrscherbild (wie Anm. 17), 206–234, hier: 221.

²⁴ Franz Dölger, Byz.Z. 47 (1954) 429; vgl. Michel, Kaisermacht (wie Anm. 23), 221, Anm. 63.

²⁵ Zitiert nach Michel, Kaisermacht (wie Anm. 23), 223.

²⁶ Podskalsky, Reicheschatologie (wie Anm. 9), 44.

als bis an das Ende der Zeiten bestehend.²⁷ Es wäre sonst seiner heilsgeschichtlichen Funktion beraubt worden. „Das Reich“ – und als solches empfanden die Byzantiner ihr Reich – war eine „Institution, die im Weltplan des Schöpfers vorgesehen und in der christlichen Eschatologie (Dan 2,31f) verankert war, die sich aus der vieltausendjährigen Geschichte der Menschheit organisch entwickelte und die gesamte Menschheit bis zur Wiederkunft Christi zusammenfassen sollte.“²⁸ Für die Byzantiner waren „rechtgläubige Kirche, rhomäisches (d.h. national griechisches) aber sich als Römisches Reich empfindendes Volk und byzantinischer (autokratisch-kaiserlicher) Staat nur die drei verschiedenen Aspekte derselben Gemeinschaft, die sich immer mehr als ein ‚auserwähltes Volk‘ zu empfinden begann. Die religiöse Bindung [...] verstärkt[e] so nur die Bindung an die volkliche und die staatliche Gemeinschaft“ und führte zu einer „unerhört geschlossene[n], religiös durchdrungene[n] Volkskultur“. So meinte auch Manuel Holobos folgerichtig, dass der byzantinische Kaiser im Sturm des Meeres aufgrund seiner Bindung an den Eckstein Christus ein „unerschütterlicher Fels“ geblieben sei.²⁹ Bei ihm sind die vier Weltreiche erneut aktualisiert und identifiziert mit den gegenwärtigen Feinden des Byzantinischen Reiches: Der auf die Perser gedeutete Panther meint nunmehr die Türken, der Löwe das süditalienische Reich des Karl von Anjou, der Bär die Serben an der makedonischen Grenze des byzantinischen Reiches, das vierte „vielköpfige“ Tier meint die Tataren. Deutlich sieht man an diesem Beispiel, was auch sonst die geistige Kultur von Byzanz kennzeichnete und Endre von Ivánka einmal so zusammenfasste:

Das eigentliche Ziel und Motiv jedes geistigen Wirkens in Byzanz ist die Erhaltung, Neubelebung und Pflege der angestammten und ererbten antiken Kultur, weil und so weit sie in den Dienst der Synthese zwischen christlichem Geist und griechischer Kultur gestellt werden konnte.³⁰

Um der Zumutung einer Benutzung der jeweils neuen barbarischen Völkernamen seiner Zeit zu entgehen, griff so mancher byzantinische Autor – wie im Rückgriff auf die aus Daniel erwachsenen 4-Monarchien-Theorie-Tradition der soeben zitierte Manuel Holobos – lieber zu den antiken Schriftstellern und verwendete die aus ihnen bekannten Völkernamen, die aber auf die aktuelle Situation übertragen etwa die neuen Völkerkonstellationen zu bezeichnen hatten. Das kündete von seinem hohen literarischen Stil. Die Rechtfertigung der bestehenden Herrschaft und der bestehenden Kultur in

²⁷ Vgl. Ivánka, Rhomäerreich (wie Anm. 14), 104.

²⁸ Michel, Kaisermacht (wie Anm. 23), 216f, fußend auf Franz Dölger, Europas Gestaltung im Spiegel der fränkisch-byzantinischen Auseinandersetzung des 9. Jahrhunderts, in: Ders., Byzanz (wie Anm. 20), 282–369).

²⁹ Podskalsky, Reichseschatologie (wie Anm. 9), 50f.

³⁰ Ivánka, Rhomäerreich (wie Anm. 14), 88.

Byzanz stand an der Stelle einer andernorts dynamisch drängenden eschatologischen Vision.³¹ Allerdings war nicht die Rechtfertigung selbst die Intention, sondern die Verantwortung gegenüber dem Überkommenen, dem Erbe von Rom her. Dies setzte sich auch und gerade fort zu einer Zeit, in der das byzantinische Reich sich in der Phase des beginnenden Machtzerfalls befand. Noch der Patriarch Antonios IV. hielt Ende des 14. Jahrhunderts, im Jahr 1394/97, aus dem altersschwachen Konstantinopel dem der byzantinischen Oberhoheit widerstrebenden russischen Großfürsten die schlichte Formel vor: „Es ist völlig unmöglich, dass Christen eine Kirche haben, aber keinen (rechtgläubigen) Kaiser“.³² Immer noch repräsentierte der byzantinische Kaiser die direkte Nachfolge Konstantins.

Denn das Kaisertum und die Kirche bilden eine Einheit und Gemeinschaft und es ist ganz unmöglich, sie voneinander zu trennen. Immer und überall erschallt ihre (der Väter und Konzilien) Stimme von dem einen natürlichen Kaiser, dessen Gesetze, Vorschriften und Verordnungen in *der ganzen Welt* Rechtskraft haben. Der Heilige Kaiser nimmt einen *breiten Platz* in der Kirche ein und überhaupt ist nicht so wie die anderen Herrscher und Lokalgewalten auch der Kaiser, weil die Kaiser von Anfang an die Religion auf dem ganzen Erdenrund gestützt und gefestigt haben.³³

Byzantinisches Kaisertum und Kirche bildeten also eine Einheit, an der auch noch angesichts des drohenden Unterganges festgehalten wurde. „Die byzantinische Reichsidee“ lässt sich dabei kaum anders verstehen denn als „politische Theologie“.³⁴ Von der an sie sich anschließenden byzantinischen Reichseschatologie kann dann entsprechend als von einer „politischen Eschatologie“ gesprochen werden.³⁵ Auf der Grundlage der als geglückt empfundenen Christianisierung des römischen Reiches durch die Konversion Konstantins war das antike Erbe in das neue christliche Reich eingegangen. Die politische Kunst bestand nun darin, diese nicht zu überbietende Leistung zu bewahren und zu bewähren. „Ohne die Anerkennung des politischen Faktors wird man die byzantinische Dogmengeschichte nicht begreifen“, meinte schon Beck.³⁶ Der Kaiser repräsentierte kein „weltliches Prinzip“, der Patriarch aber auch nicht das „geistliche“ Prinzip. Bei beiden ist es der eine Geist, nur die Gaben sind verschieden. Neben solchen Konzeptionen, die mehr oder weniger eine Koppelung von Byzantinischem Reich und Reich Christi vertraten – zumindest in der Form, dass die Kirche als das „Himmelreich“ und

³¹ Podskalsky, Reichseschatologie (wie Anm. 9), 51.

³² Zitiert nach Georg Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates, in: Byzantisches Handbuch 1,2, 3. durchgearbeitete Aufl. München 1963, 457; Ivánka, Rhomäerreich (wie Anm. 14), 79 und 124.

³³ Zitiert nach Michel, Kaisermacht (wie Anm. 23), 215 (Hergenröther III, 841).

³⁴ Beck, Byzanz (wie Anm. 15), 94.

³⁵ Podskalsky, Reichseschatologie (wie Anm. 9), 351.

³⁶ Beck, Byzanz (wie Anm. 15), 96.

das irdische byzantinische Reich als dasselbe galten³⁷ –, fanden sich schon früh Modelle, die trotz dieser Koppelung die herkömmliche Reichseschatologie damit zu verbinden trachteten. Wenn etwa Georgios Monachos das vierte Reich einerseits mit Augustus beginnen lässt, aber andererseits das vierte Tier in der Königsherrschaft Christi manifestiert sieht.³⁸ Wiederkunft Christi und viertes Reich sind bei Georgios Monachos dabei unterschieden und getrennt durch die dazwischenliegende Zeit des Antichrist. Wenn zugespitzt gelten kann, dass nicht die umstürzende Utopie, sondern die „autoritativ-endgültige Sanktionierung der schon eingeleiteten Herrschaftsphase“ – wie Podskalsky das etwas tendenziös nennt³⁹ – das Hauptinteresse der byzantinischen Reichseschatologie gewesen sei, so bedeuteten Machtwechsel fort von Byzanz in andere Herrschaftsbereiche eine radikale Anfrage an das so beschaffene Geschichtsbild. Wie sollte etwa nach der Kaiserkrönung Karls des Großen das Zweikaiserproblem gelöst werden, wenn doch gerade der eine Kaiser die Einheit des Glaubens und des auf seine Vollendung angelegten christlichen Weltreiches verkörperte? Was nützte es, wenn er sich König der Rhomäer nannte, aber dies bloße Reklamation des römischen Kaisertums für das byzantinische bleiben musste angesichts der Evidenz des Faktischen?⁴⁰ Nun zielte die Auslegung der vier Reiche anhand der Traumdeutung Daniels auf die seelsorgerlich begleitete Bewältigung von solchen Erfahrungen politisch bedingter Widerlegungen des eigenen Anspruchs.⁴¹ Da kann ein vermutlich im westbyzantinischen Reich – möglicherweise Süditalien oder Sizilien – beheimateter Autor nur noch das Ende der byzantinischen Herrschaft konstatieren, die Griechen in Identifikation mit Byzanz zum dritten Reich der Vision werden lassen, dem das vierte der Römer folgte. Die Idee, als Rhomäer das Römische Reich zu repräsentieren, wurde so fallengelassen zu Gunsten einer nationalen Identifikation mit den Griechen, während die „Römer“ nun die aufstrebenden Franken geworden waren. Wenigstens war der Niedergang des byzantinischen Reiches dadurch apokalyptisch eingeordnet, wenn auch die Wertung des neuen Roms in Form der Franken noch offen blieb.⁴² Diese erneute Umschreibung in der Deutung der Visionen schien schon deshalb notwendig, weil nun der Westen sich gerade auf jene Abfolge der vier Reiche

³⁷ Michel, *Kaisermacht* (wie Anm. 23), 225

³⁸ Podskalsky, *Reichseschatologie* (wie Anm. 9), 58f; anders konzipiert Johannes Zonaras auf der Basis dreier Reiche der Vergangenheit (Demokratie, heidnisches und christliches Kaisertum) auf das ausführlich beschriebene Reich Christi hin, ebd., 59f.

³⁹ Ebd., 102.

⁴⁰ Ganz allgemein zum Ganzen (mit Literatur): Boshof, *Reich* (wie Anm. 16), 444. Peter Classen, *Karl der Große, das Papsttum und Byzanz*, Düsseldorf 1968.

⁴¹ Vgl. etwa Klaus Berger, *Die griechische Daniel-Diegeese* (Studia Post-Biblica 27), Leiden 1976, 37.

⁴² Berger, *Daniel-Diegeese* (wie Anm. 41), 27–28.

berief, die am Ende das römische mit dem Reich der Franken, dem Reich Karls des Großen identifizierte.⁴³ Da nun in Byzanz neben dem Bewusstsein der ungebrochenen Fortsetzung des augusteischen Kaisertums unter Berufung auf die Auslegung der Offenbarung des Johannes durch Andreas von Caesarea sich die Auffassung durchsetzte, nach der die Herrschaft vom alten – mit Babylon gleichzusetzenden – Rom nach dem neuen Rom, nach Konstantinopel also, überführt worden sei,⁴⁴ musste man an der überkommenen Idee der Weltherrschaft festhalten, um zu verhindern, einfach zu einem unbedeutenden Nationalstaat der Griechen zu werden.⁴⁵ „Aber zwischen dem Titel des Weltherrschers und der realen Herrschaft über die Welt klaffte ein unüberbrückbarer Abgrund.“⁴⁶

Die Herausforderung der byzantinischen Reichseschatologie wurde schließlich die Eroberung der Hauptstadt Konstantinopel durch die muslimischen Heere, auch wenn nicht wenige Autoren die Muslime als Befreier von den Lateinern und der aufgenötigten Union der Kirche geradezu begrüßten. Hatte noch bis zuletzt eine aberwitzige Hoffnung durchgetragen, dass am Ende – aller weltgeschichtlichen Entwicklung zum Trotz – die Byzantiner, die sich etwa als fünftes Reich etablierenden Osmanen wiederum überwinden und somit die Ordnung der vier Reiche wiederherstellen könnten, so sehen sich andere genötigt, das „unbrauchbar gewordene Gehäuse“⁴⁷ dadurch mit neuem Leben zu erfüllen, dass sie es mit neuen Inhalten anreicherten. Schon in Ägypten hatte man auf die arabische Eroberung im 12./13. Jahrhundert mit einer Spiritualisierung der Enderwartung reagiert.⁴⁸ Da wurden die Byzantiner wieder einmal zum dritten Reich, das vom vierten Reich, dem Reich der Ismaeliten abgelöst wird, das am Ende der Zeiten vom römischen König besiegt werden werde. Die Gräuel der Endzeit verdichteten sich zeichenhaft darin, dass den Mönchen unter der Führung eines Abbas die Proskynese aufgezwungen wird vor dem Bild des göttliche Anbetung fordernden Kaisers.⁴⁹ Andere identifizierten das vierte Tier zwar mit den Türken, distanzierten sich aber von der Identifizierung der Byzantiner mit überhaupt einem Tier, verabschiedeten sich gerade deshalb aus der Geschichtsbetrachtung anhand des Vierer-

⁴³ Hans-Wilhelm Haussig, *Kulturgeschichte von Byzanz*, Stuttgart 1959, 253.

⁴⁴ Ebd., 253

⁴⁵ Beck, *Byzanz* (wie Anm. 15), 95.

⁴⁶ Haussig, *Kulturgeschichte* (wie Anm. 43), 255.

⁴⁷ Podskalsky, *Reichseschatologie* (wie Anm. 9), 61.

⁴⁸ Carl Heinrich Becker, *Das Reich der Ismaeliten im koptischen Danielbuch* (Nachrichten der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philol.-histor. Klasse), Berlin 1916, 7–57; vgl. auch Podskalsky, *Reichseschatologie* (wie Anm. 9), 56 Anm. 357.

⁴⁹ So in einem möglicherweise auf den Patriarchen Leon Stypes (1134–1143) zurückgehenden Traktat, Podskalsky, *Reichseschatologie* (wie Anm. 9), 56 Anm. 335.

Schemas, weil man an der Identifizierung von Reich Christi und Byzanz festhielt.⁵⁰ Ein Meister der Schaffung eines aktuellen, zeitgeschichtlichen Bezuges durch Einschübe und Umbenennungen war zweifelsohne Pseudo-Methodios. So wie am Anfang das vierte Reich von Alexander gegründet worden sei, so werde am Ende der Endkaiser nach Vernichtung der arabischen Herrschaft und Aufrichtung des die ganze Welt umfassenden Endreiches das irdische Königtum in Jerusalem Gott übergeben.⁵¹

Und der König der Griechen wird seine Krone auf die Spitze des heiligen Kreuzes setzen und seine beiden Hände zum Himmel ausstrecken und das Königreich Gott, dem Vater übergeben [...]. Und das heilige Kreuz wird sich zum Himmel erheben und die königliche Krone zusammen mit ihm, weil das heilige Kreuz [...] das Zeichen ist, das vor der Ankunft unseres Herrn erscheinen wird, um die Ungläubigen zu beschämen [...] und sobald sich das heilige Kreuz zum Himmel erheben wird, wird der König der Griechen seine Seele dem Schöpfer übergeben. Dann wird jede Herrschaft und jede Macht zu Ende gehen. Und sogleich wird der Sohn des Verderbens offenbart werden [...]. Uns aber wird unser Herr Jesus Christus seines himmlischen Königreiches für würdig befinden zusammen mit allen, die seinen Willen tun.⁵²

Pseudo-Ephraem brachte das schon geläufige Szenarium des Endes zum Ausdruck: Der Antichrist herrsche mit Lügenzeichen. Er vollbringe Wunder, Heilungen und bewirke Gedeihen und so verführe er die ganze Erde, erhebe sich zum Gott und könne doch nicht der Forderung nach Totenaufwerckung entsprechen. Das Leiden der Christen stand hier zuweilen für das Leiden der Menschen schlechthin. „Und wenn die Gottlosigkeit groß geworden ist im Erdenrund und man die Erde durch Unzucht entweiht hat, wird die Klage der

⁵⁰ Ebd., 61f.

⁵¹ Gerrit Jan Reinink (Hg.), *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius*, 2 Bde., (CSCO, 540–541, *Scriptores Syri*, 220–221), Louvain 1993 (Deutsch 1994), 19f, Anm. 2 (ausdrücklich beruft sich Ps.-Methodios dabei, S. 19, auf Daniel). Anschließend an die Erstausgabe des syrischen Urtextes der Apokalypse von Pseudo-Methodius durch G. J. Reinink folgte die Neuausgabe der griechischen Übersetzung und deren Übersetzung ins Lateinische, die die früheren Editionen des griechischen Textes von E. Sackur ersetzt. In dieser von W. J. Aerts und G. A. Kortekaas besorgten Neuausgabe werden der griechische und der lateinische Text der ersten (längeren) Version vis-à-vis präsentiert, mit kritischem Apparat und mit einer ausführlichen Einleitung, in welcher die benutzten Handschriften beschrieben und der Sprachgebrauch des Mittelgriechischen und des merowingischen Latein analysiert werden. In diesem 1. Teil werden auch die Testimonien und der Widmungsbrief des lateinischen Übersetzers, Petrus Monachus, vorgeführt. Im 2. Teil sind, neben den Kommentaren zu den Testimonien und der Übersetzung des Widmungsbriefes, die Anmerkungen zu den Texten und der griechisch-lateinischen und lateinisch-griechischen Wortlisten, die Einsicht in die Übersetzungsmethodik des Petrus Monachus gewähren sollen, aufgenommen. Indices und Bibliographien in beiden Teilen komplettieren das Ganze. Vgl. W. J. Aerts / G. A. Kortekaas, *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius*, die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen (CSCO 569 und 560), Louvain 1998.

⁵² Reinink, *Apokalypse* (wie Anm. 51), 72–78.

Verfolgten und Armen zum Himmel aufsteigen.⁵³ Da werde der Herr aus der Höhe laut rufen und dem Verfluchten ein Ende bereiten mit allen seinen Heeren. Auf's Ganze gesehen blieb es eine offene Frage, ob Weltende und Wiederkunft Christi innerhalb der Zeit der Türkenherrschaft, an deren Ende durch inneren Verfall oder durch einen neuerweckten byzantinischen Kaiser vorzustellen seien. Ein fünftes Weltreich jedenfalls werde es nicht geben. Wie aber sollte damit umgegangen werden, dass der Mehrheit der Autoren zufolge das vierte das römische Reich – ihrem Selbstverständnis nach also das byzantinische – sei? Vielleicht so, dass die Herrschaft der Lateiner und der Araber sich nicht anders denn als die Herrschaft des Antichristen verstehen ließen. Die Lateiner konnten dabei noch eindeutiger als die Araber als Verkörperung des Antichristen gelten, weil der Papst sich als zweiter Christus aufspiele.⁵⁴ Waghalsig liest sich, was Georgios Trapezuntios an Verknüpfung des Überkommenen mit den neuen Herren konstruierte. Er sah den Sultan als den neuen Konstantin und hatte die Hoffnung, der Sultan könne durch eine eventuell zu vollziehende Konversion Alexander, Augustus und Konstantin noch übertreffen.⁵⁵ Verständlicherweise bezeichnete man diesen Entwurf in der Forschung dann als „eine letzte verzweifelte Version“ der Gleichung von römischem Reich und dem Reich Gottes. Doch solche spirituelle Fortentwicklungen offenbarten, dass „die Verewigung des schon Realisierten“, der Wunsch nach Verlängerung, Festigung und Ausbau als Ausdruck einer verinnerlichten konservativen Idee, gescheitert war. Statt der Fortschreibung der tradierten Weltgeschichtsschau erwartete man unmittelbar die Wiederkunft Christi im Jahr 1492 und mit einem erwarteten dies die Russen.⁵⁶ „Die Geschichte von Byzanz ist die Geschichte einer Tragödie und wurde von den Byzantinern selbst, als die Tage des Reiches sich neigten, als solche empfunden“.⁵⁷ Und eben diese Tragödie findet ihren Ausdruck in den sich verirrenden Versuchen, die geglaubte Vollkommenheit vor dem Fraß der destruierenden Mächte in der Geschichte dadurch bewahren zu können, dass man sie nur notdürftig und erzwungenermaßen an die politischen Gegebenheiten anzupassen suchte, die nicht mehr in Einklang zu bringen waren mit den eigenen – theologisch begründeten – politischen Ansprüchen. Die Größe von Byzanz war seine Kultur der Erinnerung an das eigene Erbe, das es fortzusetzen galt und über dessen Größe auf Erden eigentlich nichts zu denken war. Unvorstellbar, dass ein anderes als das eigene Reich am Ende der Geschichte stehen könne. Fraglich bleibt,

⁵³ Edmund Beck, *Des hl. Ephraem des Syrsers Sermones III*, (CSCO 320/321), Louvain 1972. Das Zitat in 321, 81, zum Ende: 89 und 93f.

⁵⁴ Podskalsky, *Reichseschatologie* (wie Anm. 9), 63.

⁵⁵ Ders., *Marginalien zur byzantinischen Reichseschatologie*, in: *ByzZ* 67 (1974) 351–358.

⁵⁶ Podskalsky, *Reichseschatologie* (wie Anm. 9), 94 und 97.

⁵⁷ Beck, *Byzanz* (wie Anm. 15), 102.

ob hier die Visionen Daniels wirkmächtig waren oder das politisch-religiöse Erbe Roms. Wenn herkömmlich etwa Podskalsky meint, die politisch-religiöse Reichseschatologie der Byzantiner speise sich wesentlich aus Daniel 2 und 7⁵⁸, so muss zumindest in Umkehrung darauf hingewiesen werden, dass die politische Geschichte, die konkreten historischen Widerfahrnisse der Byzantiner, ebenso ihr Verständnis dieser Texte bestimmte.

In Russland lebte das byzantinische Erbe in vielfältiger, aber nicht immer unumstrittener Weise fort. Der Satz Agapets über Justinian, der den Herrscher als natürliches Wesen allen Menschen gleichstellte, aber durch seine Macht „wie Gott“ dennoch höher einstuft, findet sich etwa unter dem Jahr 1175 in der Nestorchronik wieder⁵⁹ und später dann bei Jossif von Volokolamsk: „Der Zar ist von Natur einem jeden Menschen, an Macht und Amt aber dem höchsten Gott gleich.“⁶⁰ Schon früh sahen russische Autoren im Zaren den Bewahrer des orthodoxen Volkes: „Hab acht auf dich und deine Herde, in die dich der heilige Geist gestellt hat, gottgeliebter Zar und Autokrator!“, konnte Vassian von Rostov sich an Ivan III. mit der Aufforderung zur Abschüttelung des Tatarenjochs wenden, „Dir aber hat Gott dies starke fromme Reich in die Hände gegeben und deinen Söhnen von Geschlecht zu Geschlecht bis in Ewigkeit.“⁶¹ Und war nicht der russische Zar Nachfahre eines Bruders des Kaisers Augustus und damit ein „Abkömmling der großen Reiche der Vergangenheit, zurück bis zu Babylon“, wie es etwa die „Erzählung von den Fürsten von Wladimir“ anzeigte?⁶² In entscheidenden Zusätzen zur westlichen und byzantinischen Ver-

⁵⁸ Podskalsky, Reichseschatologie (wie Anm. 9), 352.

⁵⁹ Wilhelm Lettenbauer, *Moskau das dritte Rom. Zur Geschichte einer politischen Idee*, München 1961, 30. Eine Orientierung zur Thematik des byzantinischen Erbes in Russland bietet: E. Hösch, *Byzanz und die Byzanzidee in der russischen Geschichte*, in: *Saeculum* 20 (1969), 6–17.

⁶⁰ Lettenbauer, *Moskau* (wie Anm. 59), 43. Zu Jossif und seinen Zeitgenossen immer noch einschlägige Darstellung im Blick auf deren politisches Denken: H. Döpmann, *Der Einfluss der Kirche auf die moskowitzische Staatsidee, Staats- und Gesellschaftsdenken bei Josif Volockij, Nil Sorskij und Vassian Patrikeev*, Berlin 1967. Döpmann geht von einem bestimmenden Einfluss der Idee von Moskau als dem dritten Rom auf den Moskauer Staat aus: 157. Dies rief besonders den Widerspruch von Alexander Goldberg heraus, der aus sowjethistorischer Sicht Döpmann vorwarf, er habe diese These „über den Einfluss der Kirche auf die Ideologie des Moskauer Staates [...] aus der bürgerlichen Literatur unkritisch“ als „Feststellung übernommen“, Aleksandr Goldberg, *Historische Wirklichkeit und Fälschung der Idee „Moskau – Das Dritte Rom“*, in: *Jahrbuch für Geschichte der sozialistischen Länder Europas* 15,2, Berlin 1971, 123–141; wieder abgedruckt bei Kytzler, *Rom* (wie Anm. 8), 228–256, Zitat: 254.

⁶¹ Lettenbauer, *Moskau* (wie Anm. 59), 39–40.

⁶² Ebd., 57; Podskalsky, Reichseschatologie (wie Anm. 9), 69. Toumanoff behauptete, dass im russischen „Neurömertum“ der Versuch enthalten sei, „den altjüdischen Messianismus“ mit dem „babylonischen Imperialismus“ zu verbinden, siehe S. Toumanoff, *Moscow the Third Rome, Genesis and significance of a politico-religious idea*, *The Catholic Historical Review* 40,4 (1955) 446.

sion wurde in der „Erzählung vom babylonischen Reich“ der Nachweis geführt, dass die babylonischen Kaiserinsignien zunächst nach Byzanz und von dort zu den russischen Großfürsten überführt worden seien. Rechtfertigte das nicht zur Genüge den russischen Anspruch auf Weltherrschaft?⁶³ Auch in Russland hatte man zunächst für das Jahr 1492 das Weltende erwartet. Doch stattdessen schickte sich das Reich dort an, Byzanz zu ersetzen.⁶⁴ In den Klöstern und in den Schreibstuben wirkte die Idee der *Roma aeterna* weiter, genährt von den Visionen aus dem Danielbuch und im Anschluss an Esra und die Kommentare Hippolyts – die im 12. Jahrhundert bereits ins Slawische übersetzt worden waren – genährt auch von den Prophetien der Sibylle und des Pseudo-Methodios, die aus Byzanz vermittelt worden waren.⁶⁵ Die Übersetzungsliteratur ins Slawische ist dabei davon bestimmt, dass Hippolyt für die Auslegung des Danielbuches und der Apokalypse der entscheidende und bekannte Autor wurde. Und in seinen Fußstapfen verstand man nun – den Tendenzen des Gewährsmannes (dem Rom die letztmögliche Steigerung der Gottesfeindschaft gewesen war) durchaus entgegengesetzt – als Erben der an Rom ergangenen Verheißung. Daher musste eine Rückkehr zum alten Rom weithin undenkbar erscheinen. Die genuin byzantinische Schriftauslegung fiel weithin aus zu Gunsten des romfeindlichen Hippolyt und der Übersetzungen etwa der Baruch- und der Esraapokalypse, deren Weg der Vermittlung oft über den Balkan erfolgte. Und Hippolyt hatte bereits die drei Hörner nach Esra in einer 3-Reiche-Folge auf Ägypten, Libyen und Äthiopien gedeutet.⁶⁶ Schon der Pope Simeon von Suzdal lässt angesichts der Erfahrungen mit dem Unionskonzil von Ferrara, dessen Unionswerk ein griechischer Autor noch hatte feiern können mit dem Hinweis, dass die vorangehenden drei Reiche aufgrund religiöser Streitigkeiten zugrundegegangen seien, keinen Zweifel an dessen Verrat am überlieferten Glauben.

Der Anfang des Übels kam durch den griechischen Kaiser Johannes und durch die geldgierigen Griechen und den Metropolit (gemeint ist der nach seiner Rückkehr nach

⁶³ Podskalsky, Reichseschatologie (wie Anm. 9), 68f.

⁶⁴ Lettenbauer, Moskau (wie Anm. 59), 45.

⁶⁵ Ebd., 45f.

⁶⁶ Hildegard Schaefer, Moskau, das Dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slawischen Welt, Darmstadt 1957. Schaefer 1927 in Hamburg verteidigte Dissertation hat nach ihrer Erstveröffentlichung zwei weitere Auflagen erlebt (Darmstadt 1957 und Bad Homburg 1963), deren Bibliographie lediglich ergänzt wurde, während alle drei Auflagen denselben Text bieten. Gol'dberg meinte, dass die Arbeit Schaefer „für alle bürgerlichen deutschen, westeuropäischen und amerikanischen Autoren, die über altrussische historisch-politische Theorien schrieben, zu einer wichtigen Grundlage“ wurde; Gol'dberg, Wirklichkeit (wie Anm. 60), 233 (ausführliche Kritik der Schaefer'schen Darstellung 233–236). Das Buch Schaefer sei „auch weiterhin das ‚letzte Wort‘ der bürgerlichen Historiographie bei der Erforschung der Idee ‚Moskau – das dritte Rom‘“ geblieben, Ebd., 236.

Russland seiner Haltung zum Konzil wegen verhaftete Metropolit Isidor). Hier aber in Moskau wurde Russland im rechten Glauben befestigt durch den christusliebenden Großfürsten.⁶⁷

Man wusste auch um die Hoffnungen in Konstantinopel, ein „blondes Volk“ werde mit den Rächern zusammen „Ismael vernichten“ und Konstantinopel im dritten Reich dann besitzen.⁶⁸ Unmissverständlich hatte Jossif von Volokolamsk den Staat und den Zaren zur Bekämpfung der Häretiker angetrieben, hatte die besitzlosen Mönche befeindet und dem Zaren eingeschärft: „Wenn du dich, Herrscher, aber jetzt nicht mühest und nicht gegen die Ketzer mit ihrer häretischen Lehre vorgehst und sie zum Schweigen bringst, dann geht, Herrscher, die ganze rechtgläubige Christenheit an den häretischen Lehren ebenso zugrunde wie auch früher auf diese Weise viele Reiche untergegangen sind: das große äthiopische, das armenische und das römische Reich, die sich lange Jahre zum wahren christlichen Glauben bekannt hatten, sind so zugrunde gegangen.“⁶⁹ Die Umdeutung des Vier-Reiche-Schemas auf christliche Reiche mit der Zuspitzung auf das allein anhaltende russische zeugt von der besonderen Funktion des russischen im Rahmen der orthodoxen Reiche und der Heilsgeschichte. Dabei blieb die Zuordnung der Reiche zu den vier Himmelsrichtungen erhalten: Äthiopien im Süden, Armenien im Osten, Rom im Westen und Russland im Norden. Auf der Grundlage dieser ersten Ideen zur Rolle Russlands in der christlich-orthodoxen Welt und für die Weltgeschichte schuf dann der Starez Filofej von Pskov seine Auffassung von Moskau als dem Dritten Rom.⁷⁰ Für ihn war die heilige, ökumenische, apostolische Kirche „anstatt der römischen und der konstantinopolitanischen in der gottgesegneten Stadt Moskau [...] die allein in der Ökumene heller denn die Sonne leuchtet.“⁷¹ Und eben die besondere – von

⁶⁷ Zitiert nach *Schaeder*, Moskau (wie Anm. 66), 30.

⁶⁸ Ebd., 40–49.

⁶⁹ *Josif von Volokolamsk*, (Zweites) Sendschreiben an Zar Vassilij III., in: *Hans-Dieter Döpmann*, Der Einfluß der Kirche auf die moskowitische Staatsidee, Staats- und Gesellschaftsdenken bei Josif Volockij, Nil Sorskij und Vassian Patrikeev, Berlin 1967, 189–190, wieder abgedruckt bei *Ingeborg Fleischhauer*, Russisches Christentum, München 1988, 143–146, Zitat: 144.

⁷⁰ *Gol'dberg* meldete 1971 in einer Untersuchung starke Bedenken an der bisherigen Forschung zur Idee „Moskau – Das dritte Rom“. Aus sowjethistorischer Sicht bemängelt er den oft bürgerlichen Hintergrund, der sich in der Darstellung des Themas bei vielen Autoren ausgewirkt habe. Die Idee des „Dritten Rom“ verliere bei der Verknüpfung mit einem angeblichen russischen Selbstbewusstsein „ihren konkret-historischen Gehalt und wird zu einem zeitlosen und klassenlosen geistigen Phänomen der angeblich dem russischen Volk überhaupt eigenen messianistischen Bestrebungen erhoben“; *Gol'dberg*, Wirklichkeit (wie Anm. 60), 249.

⁷¹ *Starec Filofej*, Sendschreiben an den Pskover Beamten Michail Grigor'evic Misjurja-Munechin, 1524, in: *Martin Winkler*, Slavische Geisteswelt, Russland, Darmstadt 1955, 77–79; wieder abgedruckt in: *Fleischhauer*, Christentum (wie Anm. 69), 181–186, hier: 185, vgl. auch *Schaeder*, 75f, *Lettenbauer*, Moskau (wie Anm. 59), 50.

Konstantinopel an Moskau übergegangene – heilsgeschichtliche Funktion gilt es zu beachten.

Denn wisse, Christusliebender und Gottliebender, dass alle christlichen Cartümer zu Ende gegangen sind und von einem einzigen Cartum unseres Herrschers aufgezehrt wurden, gemäß den prophetischen Büchern. Das ist das russische Cartum. Denn zwei Rome sind gefallen, aber das dritte steht, ein viertes aber wird nicht sein.⁷²

Häresie und Gewalt haben die vorangehenden Rome fallen lassen. „Denn die Kirche des Alten Rom ist gefallen durch den Unglauben der Apollinarischen Ketzerei. Die Kirche des Zweiten Rom, der Konstantinstadt, haben die Hagar-Enkel mit Äxten und Beilen die Tore zerschmettert.“⁷³ Nun geht der Alleingeltungsanspruch der byzantinischen Kaiser auf die russischen über. „Du allein bist auf der ganzen Erde der Car der Christen!“ Sein Reich werde nicht mehr in die Hände „Anderer“ kommen. Erfüllt sei in der Kirche Russlands, dass sie Gottes Ruhe ewiglich sei, er in ihr wohne, da sie ihm wohl gefalle. Äußere Gefährdungen könnten nur in einer Weise gedeutet werden: dies sei „der Antichrist“. Die Kirche sei – „das Weib, mit der Sonne bekleidet, und der Mond unter ihren Füßen und auf ihrem Haupt eine Krone von zwölf Sternen“ – aus Rom nach Konstantinopel geflohen, wo sie aber wegen der Union auf dem achten Konzil keine Ruhe fand und nun weiter geflohen sei nach Moskau, dem „Dritten Rom“, das als die Wüste der johanneischen Vision identifiziert und damit ans Ende der Weltgeschichte gesetzt wird.⁷⁴ Diese Funktion seines Reiches sollte dem Herrscher sein Gewissen für seine Sendung angesichts der Verheißung in Daniel 7, 14 schärfen: „Habe Acht um des Herrn willen: Alle christlichen Reiche sind zusammen übergegangen in Dein Reich. Deshalb hofft man auf den Herrn (Caren) des Reiches, das kein Ende hat“.⁷⁵ Es ist die Bindung an die Rom-Idee, die in Russland aus der Vier-Monarchien-Theorie – trotz der Rückgriffe auf den Propheten Daniel – weithin eine Abfolge der drei Rome werden ließ, denen nur noch das Reich des Antichristen folge. Diese Tradition der drei Reiche kam eben von Esra her und wurde mit Elementen der auf der Danielexegese aufbauenden Tradition verknüpft. Über die biblischen Ursprünge seiner Reicheschatologie war man sich zwar kaum noch im Klaren, potenzierte aber ihre geschichtsmächtige Wucht ohne Abstriche bis ins 20.

⁷² Ebd.; vgl auch: Philotheos von Pskov an Michail G. Misjur' Munechin (+1528), in: *Schaeder*, Moskau (wie Anm. 66), Anlage I, 198–205 sowie ebd., 76, *Lettenbauer*, Moskau (wie Anm. 59), 50. Das Folgende: Philotheos von Pskov an Großfürst Vassilij III. (1503–1533), in: *Schaeder*, ebd., Anlage II, 206–209, wieder abgedruckt als: Starec Filofej, Sendschreiben an Zar Vasilij III. (1503–33), in: *Fleischhauer*, Christentum (wie Anm. 69), 187–189.

⁷³ *Schaeder*, Moskau (wie Anm. 66), 206, *Fleischhauer*, Christentum (wie Anm. 69), 187.

⁷⁴ *Schaeder*, Moskau (wie Anm. 66), 76f

⁷⁵ Ebd., 208, *Fleischhauer*, Christentum (wie Anm. 69), 188. Dort auch bereits der Hinweis auf Daniel 7,14, dem Text in Klammern zugefügt.

Jahrhundert.⁷⁶ Die Idee Filofejs fand sich bei Errichtung des russischen Patriarchats 1589 fast wortwörtlich wieder.⁷⁷ Der neue Patriarch „des Neuen Rom“ sieht sich zumindest an dritter Stelle, eigentlich aber an erster Stelle unter den Patriarchaten. Die Theorie stand in engem Zusammenhang mit den Bestrebungen der Orthodoxen Kirche Moskaus, sich jurisdiktionell vom Patriarchat in Konstantinopel zu lösen. In der großen Spaltung der russischen Kirche im 17. Jahrhundert hielt sich die Theorie im Umfeld der an den inkulturiert russischen Sitten festhaltenden Altgläubigen, denen nun zunächst der Patriarch Nikon, dann aber vor allem Peter der Große zu Verkörperungen des Antichristen wurden.⁷⁸ Für sie war durch die „nikonianische Häresie“ auch das dritte – wie das erste und das zweite – Rom zugrundegegangen.⁷⁹ Wie in Byzanz Justinian etwa – der vorherrschenden Auffassungen zum bewussten Trotz – von Kritikern als Antichrist identifiziert werden konnte,⁸⁰ so glaubte der Fürst Kurbskij etwa im Zaren den „Handlanger des ersten Tieres“ zu erkennen und so sahen die Altgläubigen den Antichristen in Peter dem Großen.⁸¹ In einer schwer entzifferbaren Handschrift unter dem Titel „Auszug aus der Heiligen Schrift über den Antichrist“, deren Wurzeln in die Zeit Peters gehören und die deutlich Russland nach dem Fall des zweiten Rom in den Absturz hineingezogen vorstellen, heißt es: „Christi Gegner, der Antichrist, kam auf den ihm bereiteten Platz, den Zarenthron, nach seiner Zahl zu der ihm bestimmten Zeit: zum Ende der Zeiten“. Daniel 7 sei in Peter erfüllt:

Gleichwie Daniel Kapitel 7 spricht: das vierte Tier ist stolz und furchtbar, keinem einzigen gleich, alle Wahrheit Gottes und seiner Heiligen wird es durch böse Taten umwandeln wollen und alle früheren wird es übertreffen und das Heiligtum des Höchsten wird es unterkriegen und daran denken, die Zeiten und das Gesetz zu verändern. Und Daniels Prophezeiung ist an ihm in Erfüllung gegangen: seinen Mund öffnete jenes Tier und erging sich in Lästerungen gegen Gott den Allerhöchsten – es fing an, sich zu rühmen und zu brüsten, sich über alle stellend.⁸²

⁷⁶ Vgl. die diesbezüglichen Beiträge in: Osteuropa, Zentralasien, Jahrbuch Mission 1996, Hamburg 1996 und die in Anmerkung genannte Literatur.

⁷⁷ Lettenbauer, Moskau (wie Anm. 59), 64f.

⁷⁸ Ebd., 76. Als eine grundlegende Arbeit dazu ist geeignet: *Gabriele Scheidegger*, Endzeit, Russland am Ende des 17. Jahrhunderts (Slavica Helvetica 63), Bern 1999. Besonders zum Thema handelt der Abschnitt „Die Welt des Antichrist“ (mit den Unterkapiteln „Endzeitvorstellungen und der Antichrist“, „Eschatologisches Denken in Russland“, „Überleben in der Welt des Antichrist“, „Zeichenhaftigkeit“), 27–70.

⁷⁹ Lettenbauer, Moskau (wie Anm. 59), 75.

⁸⁰ B. Rubin, Der Antichrist und die „Apokalypse“ des Prokopios von Kaisereia, in: ZDMG 110 (1960), 55–63.

⁸¹ Schaeder, Moskau (wie Anm. 66), 122.

⁸² Auszug aus der Heiligen Schrift über den Antichrist, in: Östliches Christentum, Dokumente, in Verbindung mit *Nicolai von Bubnoff* herausgegeben von *Hans Ehrenberg*, Bd. 1 (Politik), München o.J., 220–233, Zitat: 223, zu zweitem Rom und Russland und Nikon: 221f.

Entsprechend den zeitweiligen Verselbständigungstendenzen der Kirche gegenüber dem Staat kam es auf dem Moskauer Landeskonzil von 1667 zur Verurteilung der Theorie von Moskau als dem Dritten Rom.⁸³ Dennoch blieb ihr Gedankengut auch in kirchlichen Kreisen präsent und wirksam. Gegen die Theorie standen hingegen aufgeklärtere Kräfte, welche die tradierten Elemente entmythologisierten, Daniels Prophezeiung als bereits an Rom erfüllt ansahen im irdischen, nicht im apokalyptischen Christus.⁸⁴ In solchen Kreisen begleitete Russlands nationale Erhöhung die Neigung zu Rom und dem Katholizismus. Wer Russland als Drittes Rom betrachte, zähle die Russen unter die Schar des Antichristen. Gegen diese Aussöhnung mit Rom und Abwendung von den historisch doch sich augenscheinlich nur in Schwäche darstellenden Reichen der byzantinischen Tradition erwuchs die letzte, verzweifelte Hoffnung dieser Tradition bei den sogenannten „Slawophilen“ (Kirejewskij⁸⁵, Aksakow⁸⁶, Chomjakow⁸⁷) unter Konstantin Leontjew,⁸⁸ der

⁸³ *J(ulia) O(swalt)*, Drittes Rom, in: *H.-J. Torke*, Lexikon der Geschichte Russlands, München 1985, 101–103, besonders 102.

⁸⁴ *Schaeder*, Moskau (wie Anm. 66), 159–166.

⁸⁵ *Wilhelm Goerd*, Vergöttlichung und Gesellschaft. Studien zur Philosophie von Ivan V. Kireevskij, Wiesbaden 1968; *Eberhard Müller*, Russischer Intellekt in Europäischer Krise, Ivan Kireevskij (1806–1856), Köln/Graz 1966; *Eberhard Müller*, Ivan Kireevskij und die deutsche Philosophie, in: *Zeitschrift für Slawistik* 38 (1993), 417–436; *A. Gleason*, European and Muscovite. Ivan Kireevsky and the origins of Slavophilism, Cambridge/Mass. 1972; *Wilhelm Goerd*, Russische Philosophie, 2. Aufl. München 1995, 291–304; aus der Sicht eines angesehenen Denkers der russischen Emigration: *Nikolaus von Arseniew*, Das heilige Moskau. Bilder aus dem religiösen und geistigen Leben des 19. Jahrhunderts, Paderborn 1940, 97–119.

⁸⁶ *H.-Chr. Reichel*, Studien zum slawophilen Weltbild Konstantin Aksakows, Bonn 1966; *A. Walicki*, The Slavophile Controversy. History of a Conservative Utopia in Nineteenth Century Russian Thought, Oxford 1975; *Goerd*, Philosophie (wie Anm. 85), 304–315.

⁸⁷ *Konrad Onasch*, Alexei Chomjakow. Die Kirche der Liebe, in: *Ders.*, Die alternative Orthodoxie, Utopie und Wirklichkeit im russischen Laienchristentum des 19. und 20. Jahrhunderts, Paderborn 1993, 66–81; *Nikolaus von Arseniew*, Alexej Chomiakov, in: *Ders.*, Das heilige Moskau. Bilder aus dem religiösen und geistigen Leben des 19. Jahrhunderts, Paderborn 1940, 120–136.

⁸⁸ Leontjew wurde erstmals von H. Schaeder als transponierte Form der Idee des „Dritten Rom“ herausgestellt, vgl. *Schaeder*, Moskau (wie Anm. 66), 169–171. Gol'dberg weist darauf hin, wie beliebig in der Zeit nach der Veröffentlichung der Schaederschen Arbeit führende russische Politiker, Publizisten und (von ihm markanterweise so nicht benannt) Religionsphilosophen grob verfälschend zu Vertretern dieser Idee erklärt wurden; *Gol'dberg*, Wirklichkeit (wie Anm. 60), 254. Differenzierter stellt sich der Bezug von Leontjew zur Herrschaft Stalins bei *Fedor Stepun*, Der Bolschewismus und die christliche Existenz, München 1959, 177–180, dar, den Gol'dberg meinte einfach als einen „von vielen Feinden des Kommunismus“ abtun zu können, *Gol'dberg*, Wirklichkeit (wie Anm. 60), 255. Zu Leontjew vgl. die schon „klassisch“ zu nennende Arbeit von *Iwan Kologriwoff*, Von Hellas zum Mönchtum. Leben und Denken Konstantin Leontjews (1831–1891), Regensburg 1948; kurz informiert: *Konrad Onasch*, Heroischer Byzantinismus oder: Ästhetik der strengen Gnade, in: *Ders.*, Die alternative Orthodoxie. Utopie und Wirklichkeit im russischen Laienchristentum des 19. und 20. Jahrhunderts, Paderborn 1993, 66–81.

Europa in der Aufeinanderfolge von Wachstum, Reife und Verfall im Stadium des Zerfalls sah und den Ausweg allein in der alten rechtgläubigen Autokratie zu Gunsten einer Weltherrschaft der Orthodoxie. Deshalb fort vom aufgeklärten Petersburg und hin zu Moskau.

Zarigrad ist jenes natürliche Zentrum, nach dem alle christlichen Nationen hinstreben sollen, die früher oder später [...] dazu bestimmt sind, mit Russland an der Spitze einen großen orientalisch-orthodoxen Bund zu bilden.⁸⁹

Bismarck und Napoleon machte er verantwortlich für das Fortschreiten der Vermischung in Europa, die nur ein Resultat kenne: die allgemeine Assimilation im Zugehen auf das eine Ziel:

irgendeinem mittleren europäischen Gesellschaftstypus und der Herrschaft irgendeines mittleren Menschen. Und sie werden so lange weitergehen, bis sie in eine alleuropäische republikanische Föderation zusammenfließen.⁹⁰

Dagegen stemmte er sich in Liebe zum byzantinischen Erbe, das Russland zu verwalten habe. „Man muss Russland einfrieren lassen, damit es nicht fault“, meinte er.⁹¹ In der Zeit des Kalten Krieges erschien es dann russischen Emigranten durchaus möglich, dass die staatshörige Patriarchatskirche sich in Verbindung mit dem stalinistischen Staat gerade Leontjews bedienen könnte, um der Idee von Moskau als Drittem Rom wieder nahe zu kommen. „Ist es denn ganz ausgeschlossen,“ fragte etwa Fedor Stepun, „dass er [Leontjew] der russischen Kirche als überzeugter Cäseropapist in der Hoffnung dient, dass die hierarchisch autoritäre Diktatur dem Wesen des östlichen Christentums, zu dem Russland morgen unbedingt zurückkehren werde, mehr entspreche, als die westeuropäische Demokratie, dieses traurige Verfallsprodukt eines hoffnungslos säkularisierten Christentums?“⁹² Auch dem Geschichtsphilosophen und Schriftsteller D. S. Mereschkowskij ging es um die Achse Byzanz-Russland. Er deutet in zwei großen Historientriologien die russische Geschichte als Schauplatz des Kampfes zwischen „Christ und Antichrist“.⁹³

⁸⁹ Konstantin Leontjew, Tempel und Kirche, in: Hans Ehrenberg / Nicolai Bubnoff, Östliches Christentum, Dokumente, Bd. I (Politik), München o. J., 234–247, Zitat: 243.

⁹⁰ Ders., Die Nationalpolitik als Werkzeug der Weltrevolution, in: Ehrenberg / Bubnoff, Christentum (wie Anm. 89), 248–298, Zitat: 270.

⁹¹ Zitiert nach Schaefer, Moskau (wie Anm. 66), 171.

⁹² Fedor Stepun, Moskau – das Dritte Rom und die III. Internationale, in: Ders., Der Bolschewismus und die christliche Existenz, München 1959, 2. erweiterte Aufl., München 1962 (1. Aufl., München 1959), 139–180, Zitat: 180.

⁹³ Zur ersten Trilogie, die auch den Obertitel „Christ und Antichrist“ führt, gehören die historischen Romane „Julian Apostata“ (1896), „Leonardo da Vinci. Die Wiedergeburt der Götter“ (1901) und „Peter der Große und sein Sohn Alexej. Antichrist“ (1905); zur zweiten neben dem Drama „Paul I.“ (1908) und dem Roman „Alexander I.“ (1911) der Roman „Der vierzehnte Dezember“ (1918), der bereits vom Erleben der Vorgänge bei der Oktoberrevolution gezeichnet ist. Zu Merezhkovskij informiert knapp: Adolf Stender-Petersen, Geschichte der russischen Literatur,

Dieser Kampf speiste sich bei ihm aus der Gegenüberstellung von griechischem Heidentum und russischem Christentum, die auf ihre mystische Vereinigung in einem „dritten Reich“ warteten. Wie Peters des Großen Sohn Alexej erst nach seiner Ermordung Bürger des dritten Reiches gewesen sei, dass der petrinischen alten Kirche und der johanneischen neuen einerseits, andererseits dem Reich des Vaters als erstem Reich (Altes Testament) und dem zweiten Reich, dem des Sohnes (Neues Testament) als das dritte Reich, das des Heiligen Geistes (Letztes Testament) folge, so verflüchtigt sich die Reichs-eschatologie mit ihrem Streben nach Synthese und drittem Reich nach der Oktoberrevolution in die verzweifelte Hoffnung, Christus und die Erde, die „Allerreinste Mutter“ würden Russland retten. Ähnlich verharren Z. N. Hippius (1867–1945) und W. I. Iwanow (1866–1949) bei den überlieferten Fragestellungen zu Antithese und Synthese auf dem Hintergrund des antiken Erbes in der russischen orthodoxen Religiosität.⁹⁴

N. Berdjajew⁹⁵ nun brandmarkte nach dem Ersten Weltkrieg noch einmal die Idee des christlichen Reiches als die eigentliche Häresie der Menschenvergötterung, für die man jetzt gestraft werde. Das Reich Christi habe in keinem Reich Cäsars Raum. Es sei weder Resultat der Evolution noch der Revolution. Es sei eine wunderbare Verklärung am Ende der Geschichte. Der Staat als Staat könne niemals auf bloßer Liebe gegründet sein. Das Reich der Liebe sei

4. Aufl. München 1986, 509–512. Mir nicht erreichbar waren: J. B. Eichrodt, *Anarchy and Culture*, Diss. New York 1975 und O. Holovaty, *Merezkovskys Christ and Antichrist*, Diss. Nashville 1977; Marina Jur'evna Koreneva, D. S. Merezkosky und die deutsche Kultur (Nietzsche und Goethe), in: *Zeitschrift für Slavistik* 37 (1992) 512–537.

⁹⁴ Zu beiden: Stender-Petersen, *Geschichte* (wie Anm. 93), 511f (Hippius) und 513–516 (Ivanov). Zu Iwanow vgl. die schöne Untersuchung von *Fairy von Lilienfeld*, *Sophia – Die Weisheit Gottes*. Gesammelte Aufsätze 1983–1995 (Oikonomia 36), Erlangen 1997, 305–362; Wilfried Potthoff (Hg), Vjaceslav Ivanov, *Russischer Dichter – europäischer Kulturphilosoph*. Beiträge des IV. Internationalen Vjaceslav-Symposiums Heidelberg, 4.–10. September 1989, Heidelberg 1993.

⁹⁵ Zu Berdjajew vgl. den Artikel zu ihm von Wolfgang Dietrich in TRE 5, 1980, 595–598. Von Dietrich stammt auch der umfassendste Gesamtüberblick: Wolfgang Dietrich, *Provokation der Person, Nikolai Berdjajew in den Impulsen seines Denkens*, Gelnhausen/Berlin 1975–1980 (5 Bde., der 4. ist nicht mehr erschienen, stattdessen erscheint eine neue Gesamtausgabe im Lit-Verlag Hamburg in der Reihe ‚Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte‘). Wichtige theologische und philosophische Untersuchungen: Josef Fill, *Die Idee der Freiheit bei Nikolaj Berjaev*, Basel 1957 (Diss. Theol.); Paul Klein, *Die ‚kreative Freiheit‘ nach Nikolaj Berdjajew, Zeichen der Hoffnung in einer gefallen Welt*, Regensburg 1976; Stavros D. Panou, *Der Gottesbegriff bei Berdiaev*, München 1969 (Diss. Phil.); Erich Klamroth, *Der Gedanke der ewigen Schöpfung bei Nikolaj Berdjajew*, Hamburg 1963; Arnold Köpcke-Duttler, *Nikolai Berdjajews Weg einer schöpferischen Bildung*, Frankfurt 1982 (2 Bde.); Roman Rössler, *Das Weltbild Nikolai Berdjajews, Existenz und Objektivierung*, Göttingen 1956 (Diss. Phil.). Berdjajew emigrierte zunächst nach Berlin, wo er u. a. die russische religiöse Akademie gründete, ehe er nach Paris übersiedelte. Zu seiner Zeit in Deutschland und seiner Rezeption in Deutschland informiert jetzt die solide gearbeitete Untersuchung von Stefan G. Reichelt, *Nikolaj A. Berdjajev in Deutschland 1920–1950. Eine rezeptionshistorische Studie*, Diss. Theol., Leipzig 1999.

das Reich Christi, nicht des Caesars. Die Trennung von Kirche und Staat aber sei die Vorwegnahme der eschatologischen Trennung zwischen Bekennern Christi und dem Antichristen.⁹⁶ Im Anschluss an Dostojewskij verwirklichte sich für Berdjajew das Schicksal des Menschen durch den Zusammenprall der polaren Prinzipien des Gottmenschlichen und Menschgöttlichen, Christ und Antichrist. Die antichristliche Versuchung träte in Erscheinung, wenn der Mensch auf seinem Wege zu äußerstem Zwiespalt gelange. Dann beginne der seelische Boden zu schwanken wie Moorboden. Dann gingen die gewohnten Kriterien verloren und keine neuen würden erzeugt. Das Bild Christi werde nicht mehr klar empfunden und vermische sich mit dem des Antichristen, welches das gleisnerische Ebenbild des christlichen Guten sei.⁹⁷ Das endzeitliche Drama wurde hier zum Drama menschlichen Daseins überhaupt, die kollektive – sich in den Reichsideen äußernde Identität zur individuell-existentialistischen. Es sei aber darüberhinaus nicht vergessen, dass es Berdjajew war, der als erster erklärte, dass „die III. Internationale viele Grundzüge des III. Rom“ zeige.⁹⁸ Der ihm befreundete Fedor Stepun,⁹⁹ wie Berdjajew aus Russland nach Deutschland emigriert, teilte weithin diese Sicht der Dinge.¹⁰⁰ Eine wahre Flut von Literatur beschäftigte sich mit dieser Wahrnehmung dann in den folgenden Jahren oder repetierte sie einfach unter verschiedenen Blickwinkeln neu.¹⁰¹

⁹⁶ Vgl. *Benjamin Unruh*, Das Reich Christi und das Reich Cäsars in der Weltanschauung Nicolai Berdjajews, in: *Orient und Occident* 3 (1930) 46–68; auch: *Nikolaj Berdjaev*, Die russische Idee, Grundprobleme des russischen Denkens im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, Eingeleitet, übersetzt und erläutert von *Dietrich Kögler* (Texte zur Philosophie 5), Sankt Augustin 1983.

⁹⁷ *Nikolaj Berdjajew*, Die Weltanschauung Dostojewskijs, München 1925, 183.

⁹⁸ Zitiert nach *Gol'dberg*, Wirklichkeit (wie Anm. 60), 255.

⁹⁹ Vgl. dazu *Ludolf Müller*, Art. Solowjew, RGG 6, 3. Aufl., Tübingen 1962, Sp. 133–135; *Helmut Kuhn*, Fedor Stepun, in: *Stimmen der Zeit* 90 (1964/1965) 148–149; *Alfred Hoentzsch*, Dem Andenken Fedor Stepuns, in: *Hochland* 57 (1965) 487–490. Stepun war nach seiner Übersiedlung (1922, gleichzeitig mit Berdjajew nach Deutschland) von 1926–1933 Professor an der Technischen Hochschule in Dresden (von den Nationalsozialisten entlassen), seit 1947 Professor in München. Zu Stepuns Beziehung zu Berdjajew vgl. *Reichelt*, Berdjaev (wie Anm. 95), 46–49. Die Dissertation von Christian Hufen zu Stepun ist immer noch nicht abgeschlossen.

¹⁰⁰ *Stepun*, Bolschewismus (wie Anm. 88), 139–180. Stepun bezog sich mehrmals ausdrücklich auf Berdjajew, etwa beim Hinweis darauf, dass Berdjajew den Bolschewismus als Pseudomorphose der russischen Religiosität ansehe, ebd., 141, und die Strukturanalogie zwischen dem Traum Filofejs und der kommunistischen Ideologie, „nämlich den Kommunismus als Heilswahrheit, die ideokratische Struktur des Sowjetstaates, die Verneinung der Autonomie der einzelnen Kulturgebiete, die Imitation des christlichen Brauchtums bei der Erziehung der Jugend, kurz die gottkämpferische Religiosität (religio=Bindung) des moskowitischen Reiches“, ebd., 173. Stepun vergisst nicht auf die Stalin zugeschriebene Äußerung hinzuweisen, derzufolge der kommunistische Staat das verwirklichen werde, was früher unter dem Begriff „Das Dritte Rom“ verstanden worden wäre.

¹⁰¹ *A. Toynbee*, Russian Byzantine Heritage, *Horizon* XVI 1947; *N. Zernov*, Moscow the Third Rome, London 1944; *M. Taube*, A propos de ‚Moscou, Troisième Rome‘, in: *Russie et chrétienté*

Unser eingangs zitierter Religionsphilosoph Solowjew hingegen folgte trotz einer Phase der Aufnahme sogenannter „slawophiler“ Impulse, zumindest zeitweilig der mit Rom sich aussöhnenden Linie, sah die Aufgabe Russlands und des Zaren etwa darin, dass sie die russische Christenheit unter die Leitung Roms zu bringen hätten, indem der Zar als Oberhaupt des Reichsvolkes der Theokratie vor dem Papst von Rom als rechtmäßigem Oberhaupt der universalen Kirche das Knie beuge. Dass dieser Schritt nie erfolgte, empfand Solowjew als Versagen Russlands gegenüber seiner weltgeschichtlichen Sendung. Nun erwartete er nicht mehr eine Vervollkommnung hin zum Reich Gottes durch die Geschichte hindurch, sondern die wachsende Scheidung zwischen Reich Christi und Reich des Antichristen. In seiner „Kurzen Erzählung vom Antichrist“ nimmt er ebenso wie in dem Gedicht „Panmongolismus“ die tradierten Elemente der ihm historisch vorausliegenden Jahrhunderte auf. Der Antichrist erscheint unter den Vorzeichen der Menschenfreundlichkeit und der Beförderung des Friedens. Nur die religiöse Frage – bei ihm genauer zu fassen als konfessionelle Frage – blieb. Bei dem vom Kaiser einberufenen Konzil in Jerusalem, im „der Einheit aller Kulte“ gewidmeten Tempel, wird beim Einzug des Kaisers und des Kardinalmagiers der „Marsch der vereinigten Menschheit“ gespielt, und es gelingt, die Mehrheiten der Fraktionen der Katholiken, Orthodoxen und Protestanten für die Unterwerfung unter den Kaiser zu gewinnen. Beachtenswert ist, dass die Altgläubigen in verhältnismäßig geringerer Zahl der Versuchung erlegen sind. Der Führer der Orthodoxen, der Starez Johannes, jedoch forderte den Kaiser auf, sich zu Christus zu bekennen. Während daraufhin im Kaiser der Sturm der Hölle ausbrach, zog – durch den Magier gerufen – eine schwarze Wolke in den Saal. „Gott stehe mir bei – der Antichrist!“, ruft Johannes und liegt kurz darauf tot am Boden. Der Papst schleudert daraufhin sein „Contradictur!“ und „Anathema!“ dem Kaiser entgegen und stürzt ebenfalls tot zu Boden. Unter Leitung des Professors Ernst Pauli, des Führers der

3 und 4, 1948; R. Wolff, The three Romes, in: Daedalus 2 (1959); Toumanoff, Moscow (wie Anm. 62); E. Sarkisyanz, Russland und der Messianismus des Orients. Sendungsbewußtsein und politischer Chiliasmus des Ostens, Tübingen 1955; E. Tietz, Die Idee des Messianismus im russischen Geistesleben, Wien 1950; I. Mirtschuk, Rom, Byzanz und Moskau im Kampfe um die geistige Führung im osteuropäischen Raum. Geistesgeschichtlicher Überblick, in: Münchener Beiträge zur Slavenkunde, FS P. Diels, München 1930; G. Guarigla, Il messianismo russo, Rom 1956; M. Braun, Das russische Sendungsbewußtsein, Hannover 1960; G. Mair, Destination Moscow, London 1960; Johannes Chrysostomus, Die religiösen Kräfte in der russischen Geschichte, München 1961; G. Berkenkopf, Welterlösung – ein geschichtlicher Traum Russlands, München 1962; Stepun, Bolschewismus (wie Anm. 88); F. Tieß, Die geschichtlichen Grundlagen des Ost-West-Gegensatzes, Frankfurt 1960; W. de Vries, Moskau, das „Dritte Rom“, in: Stimmen der Zeit 142 (1948) 11; und unzählige weitere Werke, zumeist aus sowjethistorischer Sicht kritisiert bei Gol'dberg, Wirklichkeit (wie Anm. 60). Die These steht auch für neuere Untersuchungen kurz vor der „Wende“ Pate: M. Agurskij, The Third Rome. National Bolshevism in the USSR, Colorado 1984; vgl. auch M. Agursky, Dmitrievsky and the Origins of National Bolshevism, in: Soviet Jewish Affairs 17, Nr. 2 (1977) 53–61.

Protestanten, zieht der Rest der treugebliebenen Christen in die Wüste. Da beleben sich auch die heimlich dorthin gebrachten Leichname des Johannes und des Papstes. Johannes aber fordert nun zur Einheit auf und zur Ehrung des Papstes durch die Christen, der künftig „die Lämmer Christi weiden“ solle. Und während der Orthodoxe den Papst umarmt, reicht der deutsche Theologieprofessor Ernst Pauli beiden die Hand: „Tu es Petrus!“ Indem Solowjew die Konfessionen in ihrer je besonderen Begnadung und Gefährdung – symbolisiert durch drei personale Führer – sich einander so noch einmal ergänzen und korrigieren lässt, steht am Ende der Geschichte, dass jede ihre Einseitigkeit überwindet.

So vollzog sich die Vereinigung der Kirchen inmitten dunkler Nacht, an einem hochgelegenen und einsamen Ort. Doch das Dunkel der Nacht wurde plötzlich durch einen hellen Glanz erleuchtet, und am Himmel erschien ein großes Zeichen: ein Weib, mit der Sonne bekleidet, und der Mond unter ihren Füßen, und auf ihrem Haupt eine Krone von zwölf Sternen [...]. Papst Petrus erhob seinen Krummstab und rief: „Das ist unser Panier! Ihm gehen wir nach.“ Und begleitet von den beiden Ältesten und der ganzen Christenschar ging er der Erscheinung nach – zum Berge Gottes, zum Sinai.

Hier lässt Solowjew das fiktive Manuskript enden. Untergang des Antichristen und Beginn der tausendjährigen Herrschaft der wiedererstandenen Christen und Juden werden nur als Anhang erinnelter Erzählung weitergegeben und auf die neuerliche Mahnung vor dem Glanz des verfälschten Guten, dass keine wirkliche Kraft besitze, zugeführt. Die Apokalyptik steht hier ganz im Dienst des ethischen Entscheidungsernstes.

Entkleidet von ihren Verflechtungen mit der Machtpolitik – Solowjew war zu einem Verfechter der politischen Einheit Europas geworden – bleibt von den Konfessionen nur ihre je spezifische Frömmigkeit. Die Verquickung, die auf der Grundlage der Rezeption der Visionen des Danielbuches die geistige, kulturelle, staatliche und kirchliche Wirklichkeit in Byzanz und Russland bestimmt hatte, wird gelöst. Aus der Synthese wird die Antithese. Aus den vielen werden wenige, die beim Untergang abseits bleiben. Ein heiliger Rest, der symbolisch neu vom Sinai nach Jerusalem ziehen wird.

Soweit Solowjews Utopie. Oder sollten wir sagen: seine ökumenische Vision? Statt der drei Rome als politischer Großreiche sprach er nunmehr ja nur von den drei großen christlichen Konfessionen im Kampf mit dem Antichrist; drei Konfessionen, die sich unter die Leitung Roms stellen.

Demgegenüber beharrt noch heute das Bischofskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche auf der überlieferten Synthese, die unter dem Einfluss der Danielrezeption zur Theorie von Moskau als dem Dritten Rom geführt hatte, wenn es im Dezember 1994 gegen den Einfluss des Westens und dessen Christentumsvarianten formulierte: „Diese Anschauungen zerstören die traditionelle Lebensweise, die unter dem Einfluss der Orthodoxen Kirche entstanden ist, sie zerstören das für uns einheitliche geistig-sittliche Ideal, bedrohen die

Geschlossenheit unseres nationalen Selbstbewusstseins und unserer kulturellen Identität“.¹⁰² Das ganze Repertoire historisch-theologischer Anschauungen, die auf dem Boden der Theorie von Moskau als dem 3. Rom erwachsen und selbst in der Zeit der Unterdrückung seitens der russisch-orthodoxen Patriarchatskirche rezipiert wurden,¹⁰³ wird seit der Wende zur Abwehr westlichen Einflusses seitens der Vertreter der antiökumenischen Ressentiments ge- und benutzt, und die Diskussion um die Kanonisation des letzten Zaren und seiner Familie belebte selbst die in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts besonders von Bulgakow und Kartaschew kontrovers erörterte Frage nach der Notwendigkeit

¹⁰² gl. Martin Tamcke, Dokumente des Bischofskonzils der Russischen Orthodoxen Kirche zu Fragen von Mission und Ökumene, in: Osteuropa Zentralasien (Jahrbuch Mission 1996), Hamburg 1996, 60–74, Zitat: 70. Vgl. Ders., „Wer wollen wir morgen sein?“ oder „Den Umbruch zur Sprache bringen“. Exemplarisches zu den antiökumenischen Ressentiments bei zwischenkirchlichen Begegnungen in den Ostkirchen, in: Ders., In der Gemeinschaft der Lernenden ermutigen. Festschrift zum 65. Geburtstag von Kristlieb Adloff, (THEOS 30), Hamburg 1999, 191–209.

¹⁰³ Die Zeitgenossen – besonders seitens der russischen Emigration – sahen dies mit zwiespältigen Gefühlen. Berdjajew rechtfertigte die doppelzüngige Haltung des Moskauer Metropoliten bei dessen ersten Expansionsversuchen in die Kirchen der Emigration hinein damit, dass „die Stigmatisation durch die Notlüge [...] ein schwereres Opfer als ein Märtyrertod im Gefängnis“ sei; „der Tod sei billig geworden“, vgl. die referierenden Ausführungen Stepuns hierzu, *Stepun*, Bolschewismus (wie Anm. 88), 172. Stepun hielt es für möglich, dass „die vom Sowjetstaat geförderte Patriarchenkirche den Gedanken an Moskau als an das dritte christliche Rom wenn auch nur als eine potentielle Möglichkeit der weiteren Entwicklung Rußlands in sich trägt und sich vorsichtig tastende Versuche zu seiner Verwirklichung überlegt“, Ebd., 174. Stepun kann dafür – obwohl er solche Texte nicht als zureichend für die Erhebung einer entsprechend in der Gegenwart vertretenen Ideologie ansieht (er verweist da auf die Kritik Roman Rösslers) – auf zahlreiche Texte mit einschlägigen Ausführungen hinweisen, etwa auf die Ausführungen des Erzbischofs Marzenkow im September 1946 im Journal des Moskauer Patriarchats (JMP): „Moskau ist das Dritte Rom, es ist das Symbol der weltweiten Idee, der Sammlung, als Gegengewicht des Papsttums mit seinem Streben nach geistiger Autokratie [...] und seinem wahnsinnigen Traum der Weltherrschaft [...]. Moskau ist das Dritte Rom, und ein Viertes wird es nicht geben, wie unsere Vorfahren zur Zeit Iwans III. gesagt haben“, Ebd., 175. In derselben Ausgabe des Moskauer Journals erklärte der Erzpriester Kowalewskij, dass die Orthodoxie nicht nur eine östliche Form des Christentums sei, sondern dass „ihre allumfassende Liebe [...] den ganzen Erdkreis“ einschlösse, ebd. Stepun merkt an, dass an die Wiederherstellung der cäseropapistischen Staatsstruktur in Rußland weder der kirchenfreundliche Atheismus des Staates denke noch das staatsfromme Proletariat, aber doch die Theorie „völlig unerwartet ihre Auferstehung feiert“ und der Patriarch seiner Meinung nach damals sich die religiöse Wiedergeburt Russlands eher in einer Diktatur als in einer westeuropäischen Demokratie vorstelle, da die letztere „eher als Hindernis zur religiösen Wiedergeburt Russlands erscheinen könne als ihre Förderung“, Ebd., 176–177. Es schien eine Bejahung des Bolschewismus aus der Hoffnung der Verwirklichung des Dritten Rom in Moskau im Rückgriff auf Leontjew für die Patriarchatskirche vorstellbar. Erstinformation im Gesamtgeschehen der russischen Kirchengeschichte dieser Zeit: *Johannes Chrysostomus*, Kirchengeschichte Rußlands der neuesten Zeit, 3 Bde., München 1964ff (Kurzfassung: Ders., Kleine Kirchengeschichte Russlands nach 1917, Freiburg 1968).

des Zaren und der Autokratie für die russische orthodoxe Theologie wieder.¹⁰⁴ Wohin der Prozess führt, bleibt trotz der Beruhigungsphase nach außen hin in der Folge von Harare – in der wir uns befinden – noch offen.¹⁰⁵ Es gilt, innerrussisch die Krise zu bewältigen, dass die Sowjetunion das überlieferte Sendungsbewusstsein säkularisiert und den Anspruch auf Weltherrschaft selbst für die Orthodoxen zumindest im Blick auf die Größe des Reiches noch verbürgt hatte.¹⁰⁶ Nur wenn das gewachsene Selbstbewusstsein mit dem anderer so versöhnt wird, dass es – in Selbstbeschränkung, Selbstbehauptung und Selbstentfaltung – Lebensquell bleiben kann, wird am Ende in der Einigung in Verschiedenheit das Gewachsene fruchtbar sein – möglicherweise zu einer Vertiefung der Frömmigkeit – und nicht mit Solowjew festgestellt werden müssen:

Zwar der Westwind kam zur Ruh,
 Wolken sind vertrieben.
 Aber in der Toten Land
 Ist das Herz geblieben.¹⁰⁷

Zusammenfassung: Der Beitrag verfolgt die Entwicklung der Reichseschatologie in der Gestalt der Rezeption der 4(3)-Monarchien-Theorie im byzantinischen und russischen Kulturraum. Ausgehend von den Spätwirkungen der Idee von Moskau als dem 3. Rom bei Solowjew greift er auf die römisch-byzantinische Geschichte zurück und zeigt die dortige politische Theologie als auf der Rezeption der Reichsfolge bei Daniel und deren Ausgestaltung ein konservatives Selbstverständnis aufbauend, das in Russland neu interpretiert fortgeführt wurde und noch bis in die Gegenwart – etwa im Sendungsbewusstsein und Selbstverständnis der Russischen Orthodoxie – wirkt und dessen mögliche Folgen für die Verortung der Russischen Orthodoxie in der Gegenwart noch immer offen und nicht abschließend zu erfassen sind.

¹⁰⁴ *Ataullah Bogdan Kopanski*, Burden of the Third Rome: The Threat of Russian Orthodox Fundamentalism and Muslim Eurasia, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 8, 2 Juli 1998, 193–216. Vgl. auch die Grazer Antrittsvorlesung von *Anne Jensen*, Ist Moskau das „Dritte Rom“? Historisch-theologische Perspektiven zu einem aktuellen Konflikt (Grazer Universitätsreden 63), Graz 1998. Wichtige Einblicke in die jüngere Diskussion in Russland selbst gewähren *Jakov Krotov*, Eine Totenmesse für die Monarchie, in: *Mark Smirnov und Georgij Avvakumov*, Religion und Gesellschaft im postsowjetischen Raum, Würzburg 1996, 242–272. In demselben Sammelband auch die Beiträge von *Ljudmila Voroncova*, Die Religion der Vergangenheit bedroht unsere Zukunft, 60–70 und *Sergej Filatov*, Kein Gewissen ohne Gewissensfreiheit. Russland vor der Wahl: Glaubensfreiheit oder Staatskirche?, 52–59.

¹⁰⁵ *Klaus Wilkens*, Gemeinsam auf dem Weg. Offizieller Bericht der Achten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Harare 1998), Frankfurt 1999.

¹⁰⁶ Vgl. bes. *Martin George und Christian Münch*, Ohne Zar und KGB in eine postkommunistische Realität katapultiert. Zum Selbstverständnis der Russischen Orthodoxen Kirche als tragende Kraft der russischen Gesellschaft heute, in: *Osteuropa, Zentralasien (Jahrbuch Mission 1996)*, Hamburg 1996, 43–59. In demselben Sammelband: *Erich Bryner*, Und wenn wir nichts zu sagen hätten?, 1–16; *Hans-Dieter Döpmann*, Nationalismus und Religion, 17–28; *Martin Tamcke*, Einführung zu den Dokumenten des Bischofskonzils der Russischen Orthodoxen Kirche zu Fragen von Mission und Ökumene, 60–63.

¹⁰⁷ Solowjews Gedicht vom 2. Juni 1892 in: *Ludolf Müller und Irmgard Wille*, Solowjews Leben in Briefen und Gedichten, Deutsche Gesamtausgabe, Ergänzungsband, München 1977, 226.

Abstract: This essay discusses the development of an empire-eschatology in the Byzantine and Roman cultural area, as shaped by their interpretation of the 4(3)-monarchy-theory. Taking as a point of departure the late influences of Soloviev's idea of Moscow as the third Rome, it takes a look at Roman-Byzantine history and shows how its political theology constructed for itself a conservative identity, using the reception of the idea of a succession of empires in the Book of Daniel. This identity was adopted in a reinterpreted form by Russia, where its effects can still be observed today – e.g. in the sense of mission and the self conception of Russian Orthodoxy –, effects whose possible consequences for the localisation of Russian Orthodoxy today are still unclear.

Literatur

- W. J. Aerts / G. A. A. Kortekaas, *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius, die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen* (CSCO 560/569), Louvain 1998.
- M. Agurskij, *The Third Rome. National Bolshevism in the USSR*, Colorado 1984;
- M. Agurskij, *Dmitrievsky and the Origins of National Bolshevism*, in: *Soviet Jewish Affairs* 17, Nr. 2 (1977) 53–61.
- Nikolaus von Arseniew, *Das heilige Moskau. Bilder aus dem religiösen und geistigen Leben des 19. Jahrhunderts*, Paderborn 1940.
- Edmund Beck, *Des hl. Ephraem des Syrers Sermones III* (CSCO 320/321), Louvain 1972.
- Hans-Georg Beck, *Reichsidee und nationale Politik im spätbyzantinischen Staat*, in: *Byz. Zeitschrift* 53 (1960), 86–94.
- Carl Heinrich Becker, *Das Reich der Ismaeliten im koptischen Danielbuch* (Nachrichten der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philol.-histor. Klasse), Berlin 1916, 7–57.
- Nikolaj Berdjaev, *Die russische Idee. Grundprobleme des russischen Denkens im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. Jahrhunderts* (Texte zur Philosophie 5), Sankt Augustin 1983.
- Klaus Berger, *Die griechische Daniel-Diegeese* (Studia Post-Biblica 27), Leiden 1976.
- G. Berkenkopf, *Welterlösung – ein geschichtlicher Traum Russlands*, München 1962.
- Egon Boshof, *Reich, Reichsidee I*, in: *TRE* 28, 442–450.
- Maximilian Braun, *Das russische Sendungsbewußtsein*, Hannover 1960.
- Johannes Chrysostomus, *Die religiösen Kräfte in der russischen Geschichte*, München 1961.
- Wolfgang Dietrich, *Provokation der Person. Nikolai Berdjajew in den Impulsen seines Denkens*, 5 Bde., Gelnhausen/Berlin 1975–1980 (Neubearbeitung erscheint in der Reihe „Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte“ im LIT-Verlag in Hamburg).
- Franz Dölger, *Die Kaiserurkunde der Byzantiner als Ausdruck ihrer politischen Anschauungen*, in: *Ders., Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Ettal 1953, 9–33.
- Hans-D. Döpmann, *Der Einfluss der Kirche auf die moskowitzische Staatsidee, Staats- und Gesellschaftsdenken bei Josif Volockij, Nil Sorskij und Vassian Patrikeev*, Berlin 1967.
- Hans Ehrenberg (in Verbindung mit Nicolai von Bubnoff), *Östliches Christentum Bd. 1 (Politik)*, München o.J.
- Eugen Ewig, *Das Bild Constantins des Großen in den ersten Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters*, in: *Herbert Hunger, Das byzantinische Herrscherbild*, (Wege der Forschung CCCXLI), Darmstadt 1975, 133–192.
- Josef Fill, *Die Idee der Freiheit bei Nikolaj Berdjaev*, Basel 1957.
- Ingeborg Fleischhauer, *Russisches Christentum*, München 1988.
- Martin George, *Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 54), Göttingen 1988.
- Martin George / Christian Münch, *Ohne Zar und KGB in eine postkommunistische Realität katalpultiert. Zum Selbstverständnis der Russischen Orthodoxen Kirche als tragende Kraft der russischen Gesellschaft heute*, in: *Osteuropa, Zentralasien* (Jahrbuch Mission 1996), Hamburg 1996, 43–59.

- A. Gleason, *European and Muscovite. Ivan Kireevsky and the origins of Slavophilism*, Cambridge/Mass. 1972.
- Hans Gleixner, *Die ethische und religiöse Sozialismuskritik des Vladimir Solov'ev*, Sankt Ottilien 1986.
- Wilhelm Goerd, *Vergöttlichung und Gesellschaft. Studien zur Philosophie von Ivan V. Kireevskij*, Wiesbaden 1968.
- Wilhelm Goerd, *Russische Philosophie*, 2. Aufl. München 1995.
- Aleksandr Gol'dberg, *Historische Wirklichkeit und Fälschung der Idee „Moskau – Das Dritte Rom“*, in: *Jahrbuch für Geschichte der sozialistischen Länder Europas* 15,2 (Berlin 1971) 123–141.
- Alfred Hoentzsch, *Dem Andenken Fedor Stepuns*, in: *Hochland* 57 (1965) 487–490.
- Hans-Wilhelm Haussig, *Kulturgeschichte von Byzanz*, Stuttgart 1959.
- Herbert Hunger, *Das byzantinische Herrscherbild (Wege der Forschung CCCXLI)*, Darmstadt 1975.
- Endre von Ivánka, *Rhomäerreich und Gottesvolk. Das Glaubens-, Staats und Volksbewusstsein der Byzantiner und seine Auswirkung auf die ostkirchlich-osteuropäische Geisteshaltung*, Freiburg/München 1968.
- Anne Jensen, *Ist Moskau das „Dritte Rom“? Historisch-theologische Perspektiven zu einem aktuellen Konflikt (Grazer Universitätsreden 63)*, Graz 1998.
- Erich Klamroth, *Der Gedanke der ewigen Schöpfung bei Nikolaj Berdjajew*, Hamburg 1963.
- Paul Klein, *Die ‚kreative Freiheit‘ nach Nikolaj Berdjajew. Zeichen der Hoffnung in einer fallenen Welt*, Regensburg 1976.
- Arnold Köpcke-Duttler, *Nikolai Berdjajews Weg einer schöpferischen Bildung*, 2 Bde., Frankfurt 1982.
- Iwan Kologriwoff, *Von Hellas zum Mönchtum. Leben und Denken Konstantin Leontjews (1831–1891)*, Regensburg 1948.
- Ataullah Bogdan Kopanski, *Burdens of the Third Rome. The Threat of Russian Orthodox Fundamentalism and Muslim Eurasia*, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 8 (2 Juli 1998), 193–216.
- Jakov Krotov, *Eine Totenmesse für die Monarchie*, in: *Mark Smirnov / Georgij Avvakumov, Religion und Gesellschaft im postsowjetischen Raum*, Würzburg 1996, 242–272.
- Helmut Kuhn, *Fedor Stepun*, in: *Stimmen der Zeit* 90 (1964/1965) 148f.
- Bernhard Kytzler, *Rom als Idee (Wege der Forschung 656)*, Darmstadt 1993.
- Wilhelm Lettenbauer, *Moskau das dritte Rom. Zur Geschichte einer politischen Idee*, München 1961.
- Fairy von Lilienfeld, *Sophia – Die Weisheit Gottes. Gesammelte Aufsätze 1983–1995 (Oikonomia 36)*, Erlangen 1997.
- Anton Michel, *Die Kaisermacht in der Ostkirche*, in: *Herbert Hunger, Das byzantinische Herrscherbild (Wege der Forschung CCCXLI)*, Darmstadt 1975, 206–234.
- Eberhard Müller, *Ivan Kireevskij und die deutsche Philosophie*, in: *Zeitschrift für Slawistik* 38 (1993) 417–436.
- Eberhard Müller, *Russischer Intellekt in Europäischer Krise. Ivan Kireevskij (1806–1856)*, Köln/Graz 1966.
- Ludolf Müller, *Die eschatologische Geschichtsanschauung Vladimir Solovjevs*, Marburg 1947 (Phil. Diss.).
- Konrad Onasch, *Die alternative Orthodoxie. Utopie und Wirklichkeit im russischen Laienchristentum des 19. und 20. Jahrhunderts*, Paderborn 1993.
- Georg Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, in: *Byzantinisches Handbuch* 1,2, 3. durchgearbeitete Aufl. München 1963.
- J(ulia) O(swaldt), *Drittes Rom*, in: *H.-J. Torke, Lexikon der Geschichte Russlands*, München 1985, 101–103.
- Stavros D. Panou, *Der Gottesbegriff bei Berdiaev*, München 1969.
- Gerhard Podskalsky, *Byzantinische Reichseschatologie (Münchener Universitätsschriften 9)*,

München 1972.

Gerhard Podskalsky, Marginalien zur byzantinischen Reichseschatologie, in: *ByzZ* 67 (1974), 351–358.

Wilfried Potthoff, Vjaceslav Ivanov. Russischer Dichter – europäischer Kulturphilosoph, Heidelberg 1993.

H.-Chr. Reichel, Studien zum slawophilen Weltbild Konstantin Aksakows, Bonn 1966.

Stefan G. Reichelt, Nikolaj A. Berdjajev in Deutschland 1920–1950. Eine rezeptionshistorische Studie, Leipzig 1999.

Gerrit Jan Reinink, Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius, 2 Bde. (CSCO 540/541), Louvain 1993 und 1994.

Roman Roessler, Das Weltbild Nikolai Berdjajews. Existenz und Objektivation, Göttingen 1956.

B. Rubin, Der Antichrist und die „Apokalypse“ des Prokopios von Kaisereia, in: *ZDMG* 110 (1960) 55–63.

E. Sarkisyanz, Russland und der Messianismus des Orients. Sendungsbewußtsein und politischer Chiliasmus des Ostens, Tübingen 1955.

Hildegard Schaeder, Moskau, das Dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slawischen Welt, Darmstadt 1957.

Gabriele Scheidegger, Endzeit, Russland am Ende des 17. Jahrhunderts (Slavica Helvetica 63), Bern 1999.

Wladimir Solowjew, Kurze Erzählung vom Antichrist, 7. Aufl. München 1990.

Mark Smirnov / Georgij Avvakumov, Religion und Gesellschaft im postsojetischen Raum, Würzburg 1996.

Adolf Stender-Petersen, Geschichte der russischen Literatur, 4. Aufl. München 1986.

Fedor Stepun, Der Bolschewismus und die christliche Existenz, München 1959 (2. erweiterte Aufl. München 1962).

Joachim Sternkopf, Sergej und Vladimir Solovev. Eine Analyse ihrer geschichtstheoretischen und geschichtsphilosophischen Anschauungen (Slavistische Beiträge 71), München 1973.

Martin Tamcke, Solov'ev, Vladimir Sergeevic, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 10, Herzberg 1995, Sp. 763–768.

Martin Tamcke, Dokumente des Bischofskonzils der Russischen Orthodoxen Kirche zu Fragen von Mission und Ökumene, in: Osteuropa, Zentralasien (Jahrbuch Mission 1996), Hamburg 1996, 60–74.

Martin Tamcke, „Wer wollen wir morgen sein?“ oder „Den Umbruch zur Sprache bringen“. Exemplarisches zu den antiökumenischen Ressentiments bei zwischenkirchlichen Begegnungen in den Ostkirchen, in: *Ders.*, In der Gemeinschaft der Lernenden ermutigen. Festschrift zum 65. Geburtstag von Kristlieb Adloff (THEOS 30), Hamburg 1999, 191–209.

Martin Tamcke, Solovev, Vladimir Sergeevic, in: *Markus Vinzent*, Metzler Lexikon der christlichen Denker, Stuttgart/Weimar 2000, 637–639.

Martin Tamcke, Orthodoxie heute: hier und dort, in: *Thomas Benner / Wolfgang Hage / Martin Tamcke / Jens Dirk Frömming*, Die orthodoxen Kirchen. Wesen, Geschichte und Gegenwart, Kassel 2001, 34–56.

F. Tieß, Die geschichtlichen Grundlagen des Ost-West-Gegensatzes, Frankfurt 1960.

E. Tietz, Die Idee des Messianismus im russischen Geistesleben, Wien 1950.

H.-J. Torke, Lexikon der Geschichte Russlands, München 1985.

Benjamin Unruh, Das Reich Christi und das Reich Cäsars in der Weltanschauung Nikolai Berdjajews, in: *Orient und Occident* 3 (1930) 46–68.

David S. Wallace-Hadrill, Eusebius von Caesarea, in: *TRE* 10, 537–543.

A. Walicki, The Slavophile Controversy. History of a Conservative Utopia in Nineteenth Century Russian Thought, Oxford 1975.

Ludwig Wenzler, Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev (Symposium 59), München 1978.

Martin Winkler, Slavische Geisteswelt. Russland, Darmstadt 1955.

N. Zernov, Moscow the Third Rome, London 1944.

Über das Ende des Weltzeitalters

Aspekte der Rezeption des Danielbuches bei Heinrich Bullinger

von Emidio Campi

1. Bullinger als Exeget und Historiker

Heinrich Bullinger (1504–1575), der getreue Nachfolger Zwinglis in Zürich und Reformator von europäischem Format, übte eine umfangreiche exegetische und historiographische Tätigkeit aus. Mit einem heutzutage kaum vorstellbaren Pflichtbewusstsein trat er von 1532 bis zu seinem Tod 1575 – nicht nur jeden Sonntag, sondern auch an zwei Werktagen – regelmäßig auf die Kanzel und legte seinen Zuhörern die Bibel aus, von dem 1. Buch Mose über Psalmen und Propheten im Alten Testament, von den Evangelien über die Briefe des Paulus bis zur Johannesoffenbarung im Neuen Testament. Seine *Sermonum decades quinque* (1549–1551),¹ eine Sammlung von 50 Lehrpredigten, die seine Theologie zusammenfassen, erreichte die damals größtmögliche Verbreitung und wurde sofort ins Deutsche, Französische, Englische und Holländische übersetzt. Seine *In Apocalypsim conciones centum* (1557),² die in sachlicher Verbindung mit denjenigen über das Danielbuch stehen, wurden als *das* Trostbuch der Christen heiß begehrt und gelesen. Zu seinem historiographischen Werk gehört nicht nur die bekannte, längst gedruckte (Zürcher) *Reformationsgeschichte*,³ sondern auch Kirchengeschichtsschreibung im breiten Sinne: *De origine erroris* (1528),⁴ *Der alte Glaube* (1537),⁵ *De scripturae sanctae auctoritate* (1538),⁶ *Der Wiedertäufer Ursprung* (1560),⁷ *De conciliis* (1561),⁸ *Von der schweren Verfolgung der christlichen Kirchen* (1573).⁹ Bis gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts haben Bullingers Bibelkommentare, Lehrpredigten

¹ Hinsichtlich der Quellen verweise ich auf *Heinrich Bullinger, Werke*. 1. Abteilung: Bibliographie. I. Beschreibendes Verzeichnis der gedruckten Werke von Heinrich Bullinger, bearb. von Joachim Staedtke, Zürich 1972 (= HBBibl I), hier HBBibl I, 179–227.

² HBBibl I, 327–356.

³ HBBibl I, 751–753.

⁴ HBBibl I, 10–26.

⁵ HBBibl I, 99–110.

⁶ HBBibl I, 111–112.

⁷ HBBibl I, 394–401.

⁸ HBBibl I, 402–415.

⁹ HBBibl I, 575–581.

sowie theologische und historische Schriften innerhalb und außerhalb der reformierten Kirchen Europas eine starke Wirkung ausgeübt.¹⁰ Die Ausstrahlung seines Lebenswerkes lässt sich äußerlich schon leicht an seinem umfangreichen Briefwechsel ablesen, der rund 12000 Briefe umfasst,¹¹ von denen nur etwa ein Siebtel aus seiner Hand und die anderen von einer Vielzahl von Menschen stammen, die sich ihm anvertrauten. Es ist deshalb keineswegs ein overstatement, wenn Fritz Büsser in Anlehnung an Pestalozzi¹² zutreffend urteilt, Bullinger sei „der grosse Lehrer und Berater aller Reformierten Kirchen Europas“ gewesen.¹³

Unter den zahlreichen Zukunftsaufgaben der Bullinger-Forschung steht auch das verhältnismäßig wenig behandelte Thema seiner Geschichtsauffassung. Einen ersten Überblick hat A. Garcia Archilla¹⁴ geboten, der sich in seiner Dissertation äußerst knapp mit Bullingers Interpretation von Dan 7 befasst. Gegenstand einer eigenen Untersuchung ist die Rezeption von Dan 2 jedoch bisher nicht gewesen. Der folgende Beitrag will am Beispiel der Auslegung des zweiten Kapitels Daniels zeigen, wie fruchtbar es sein kann, sich mit exegetisch-homiletischen Texten des Zürcher Antistes zu beschäftigen.

¹⁰ Exemplarisch sei auf Bullingers Rezeption in England hingewiesen: *Andrew Pettegree, La réception du calvinisme en Angleterre*, in: *Calvin et ses contemporains. Actes du Colloque de Paris 1995*, hg. v. *Olivier Millet*, Genf 1998, 261–282.

¹¹ *Fritz Büsser, Die Überlieferung von Heinrich Bullingers Briefwechsel*, in: *Ders., Wurzel der Reformation in Zürich*, Leiden 1985, 125–142.

¹² *Carl Pestalozzi, Heinrich Bullinger. Leben und ausgewählte Schriften*, Elberfeld 1858.

¹³ *Fritz Büsser, TRE 7*, 1981, 380. Vgl. auch *Emidio Campi, RGG*, Bd. 1, 1858–59. Man muss gleichzeitig festhalten: Heinrich Bullinger bietet ein ausgezeichnetes Beispiel posthumer Verknennung und Unausgewogenheit der Historiographie. Dass die Konsolidierung der schweizerischen Reformation sowie des reformierten Protestantismus ihm viel zu verdanken hat, dürfte zwar noch in Fachkreisen bekannt sein. Aber weithin ist Bullinger, nicht zuletzt auch im Lehrbetrieb und in den gängigen Handbüchern, in eine Nebenrolle gedrängt worden – in einem Prozess der Verharmlosung, der schon im frühen 19. Jahrhundert einsetzte und bis heute nicht nachhaltig revidiert worden ist. Zwar hat die Bullinger-Forschung in den letzten Jahrzehnten Beträchtliches und Grundlegendes geleistet – man denke an die Briefwechsel-Edition. Aber einen generellen Meinungsumschwung bedeutete dies noch nicht. Ein Weniges in dieser Richtung ist nun zu erhoffen von dem Tätigkeitsprogramm des Instituts für Schweizerische Reformationsgeschichte aus Anlass des 500. Geburtstags Bullingers im Jahr 2004, das u.a. neben der ersten kritischen Edition der Dekaden eine Biographie, eine beträchtliche Anzahl von Studien und Dissertationen sowie eine siebenbändige Ausgabe der Hauptschriften in moderner deutscher Übersetzung vorsieht.

¹⁴ *Aurelio Garcia Archilla, The Theology of History and Apologetic Historiography. Heinrich Bullinger, 1992*; schon vor ihm *Joachim Staedtke, Die Geschichtsauffassung des jungen Bullinger*, in: *Heinrich Bullinger 1504–1575. Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag*, hg. v. *Ulrich Gäbler / Erland Herkenrath*, Bd. 1, Zürich 1975, 65–74.

2. Bullingers Beschäftigung mit dem Danielbuch

Bullinger hat sich schon relativ früh mit dem Danielbuch schriftlich befasst. 1530 gab der junge Lehrer an der neu gegründeten Schule des Zisterzienserklosters Kappel (südwestlich von Zürich) ein kleines Werk heraus: *De Hebdomadis, quae apud Daniele sunt, opusculum*,¹⁵ wo er sich der Deutung der sogenannten 70 Jahrwochen widmete. Das Werk ist ein interessantes Dokument seines Werdegangs, allerdings ist es sehr knapp und wenig aufschlussreich für die beabsichtigte Untersuchung.

Eine spätere Äusserung des Zürcher Antistes zum Danielbuch findet sich in einer im Jahre 1557 erschienenen Predigtsammlung: *De fine s(a)eculi & iudicio venturo Domini nostri Iesu Christi* (= Über das Ende des Weltzeitalters und das künftige Gericht unseres Herrn Jesus Christus).¹⁶ Zugrunde lag ein am 12. September 1555¹⁷ im Konvent der Pfarrer der Stadt und Landschaft Zürich gehaltenes Referat über Mt 24 und Dan 7. Die Auslegung, welche Bullinger Dan 7 zuteil werden lässt, ist sowohl für das Verständnis der Vision als auch in Bezug auf die Gegenwart bemerkenswert. Wie alle echten prophetischen Visionen neigt auch diese zur Historie, und in ihrer Sprache verdunkelt sie die Dinge nicht, sondern macht sie klar. Sieht er in den vier Tieren die zunehmende Depravation der Geschichte, so tritt nun ihre sichtbarste Manifestation in der Gestalt des Papstes deutlich zutage. Da der Papst in Gottes Rechte eingreift, erweist er sich als Antichrist: „*ne cui ullum remaneat dubium, Danielis vaticinium non de alio quam Pontifice Romano et regno eius esse exponendum*“.¹⁸ Wir folgen den Ausführungen des Reformators über den Topos vom Papst als Antichrist nicht,¹⁹ da sie sich von den zeitgenössischen protestantischen Vorstellungen kaum unterscheiden.²⁰ Vielmehr stellen wir fest, dass sie keinen apokalyptischen Charakter, sondern einen Entscheidungsernst haben. Der Kampf um die unbestrittene Herrschaft Christi ist von langer Dauer und wird nur durch die Ausbreitung des Evangeliums überwunden sein. Weil die Frommen, auf deren Schultern dieses *bellum spirituale* drückt, fragen konnten, wie lange der Antichrist das Reich Christi verwüsten werde, kommt ihnen

¹⁵ HBBibl I, 27.

¹⁶ HBBibl I, 320–326. Das Werk erfuhr vier französische (1557, 1562, 1566, 1570) und eine englische Übersetzung (ohne Angabe des Erscheinungsjahres, doch wahrscheinlich 1580). Teildruck und neuhochdeutscher Text in *Ernst Staehelin*, Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi, Bd. 4, Basel 1957, 200–202.

¹⁷ De fine saeculi, 61.

¹⁸ Ebd., 51.

¹⁹ Vgl. dazu *Joachim Staedtke*, Geschichtsauffassung (wie Anm. 14), 69–74.

²⁰ Man denke z.B. an den *Catalogus testium veritatis* des Lutheraners Matthias Flacius Illyricus von 1556.

Daniel zuvor und sagt: „*Tradetur in manum eius usque ad tempus et tempora et dimidium temporis*“ – sie werden in seine Hand gegeben werden eine Zeit und Zeiten und eine halbe Zeit. Bullinger meint, dass Daniel mit dieser rätselhaften Redeweise nichts anderes sagen wolle, als dass die Heiligen in diesem Kampf durchhalten müssten, ob nun eine lange oder nur eine kurze Zeit zu kämpfen sei.²¹ In der verwirrenden und verhängnisvollen Atmosphäre des Jahres 1555²² gilt konkret für die Zürcher Pfarrer, „dass sie keine andern Zeichen und Zeiten erwarten, sondern dem Evangelium, den Propheten und den Aposteln sowie den sich selbst aller Augen anbietenden Ereignissen glauben und keinen andern Antichristus für kommend halten, sondern sich jetzt vor dem gegenwärtigen, herrschenden und alles verwirrenden hüten, zu Christus Jesus, der die Fülle der Gläubigen ist, ihre Zuflucht nehmen und in ihm alles Heil suchen, ganz und gar von seinem Munde und von seiner Hilfe abhängig seien, auf ihn allein blicken, von aller Unreinheit abtreten, heilig und ehrbar leben, und besonders vor aller unfrommen Sicherheit und vor aller geistlichen wie leiblichen Trunkenheit sich hüten, auf dass, wenn unser Herr Jesus Christus als Richter in den Wolken des Himmels mit Macht und grosser Herrlichkeit erscheint, wir ihm fröhlich in die Luft entgegen entrückt werden und so immer mit dem Herrn leben“.²³ Das trostlose Bild, welches Bullinger in dieser Schrift vom Antichrist entwickelt, der Gottes Ehre raubt und an sich reißt, was Gottes allein ist, wird in der Auslegung von Dan 7 in den Danielpredigten weiter nachgezeichnet.

3. Die Danielpredigten

Vom 18. Mai 1563 bis zum 19. Juni 1565, jeweils am Dienstag, erklärte Bullinger in sechundsechzig Predigten das Buch Daniel.²⁴ Im August 1565

²¹ De fine saeculi, 57.

²² Vgl. Ferdinand Meyer, Die evangelische Gemeinde in Locarno, ihre Auswanderung nach Zürich und ihre weiteren Schicksale. Ein Beitrag zur Geschichte der Schweiz im sechzehnten Jahrhundert, Bd. 1., Zürich 1836, 456–457.

²³ De fine seculi, 60–61: „[...] ne alia signa aliaque tempora expectent, sed Evangelio, Prophetis et Apostolis, rebusque ipsis omnium oculis sese ingerentibus credant, nec alium Antichristum venturum existiment, sed a praesente, regnante et omnia conturbante, nunc sibi caveant; ad Christum Iesum, qui est plenitudo fidelium, confugiant et in hoc omnia salutis quaerant, ab eius ore et ope toti pendeant, in hunc solum respiciant, ab omni impuritate recedant, sancte et honeste vivant, et in primis a securitate impia et ab ebrietate spirituali et corporali sibi caveant, ut cum iudex Dominus noster Iesus Christus in nubibus coeli cum potentia et gloria magna apparuerit, laeti obviam ei rapiamur in aera, et sic semper vivamus cum Domino.“

²⁴ Heinrich Bullinger, Diarium. Annales Vitae der Jahre 1504–1572, hg. v. Emil Egli, Basel 1904 (Nachdr. Zürich 1985), 79, und Fritz Büsser, Bullinger – der Prediger, in: Ders., Wurzeln, 155.

erschienen diese Predigten im Druck unter dem Titel: *Daniel sapientissimus dei propheta, qui a vetustis polyhistor, id est multiscius est dictus, expositus homiliis LXVI, quibus non tam sensus prophetae redditur, quam usus & fructus prophetiae ostenditur, adeoque omnibus in ecclesia docentibus commonstratur, quomodo perspicue, iusto ordine & cum utilitate populo Dei, hic propheta praedicari possit*, Tiguri, Excudebat C. Froschouerus, Mense Augusto, M.D.LXV.²⁵ Eine zweite Auflage folgte im Jahr 1576.²⁶ Als Anhang beigefügt war dem Werk ein ebenfalls von Bullinger verfasster *Epitome tempororum et rerum ab orbe condito ad excidium usque ultimum urbis Hierosolymorum sub Imperatore Vespasiano* (= Abriss der Geschichte von der Erschaffung der Welt bis zur endgültigen Zerstörung Jerusalems unter Kaiser Vespasian). Ferner ist zu beachten, dass das Werk mit einer Widmung Bullingers an fünf theologisch eng verbundene Bischöfe der anglikanischen Kirche versehen war.²⁷ Rein äußerlich umfasst das Buch 66 nummerierte Predigten, die gleichzeitig auch nach den Kapiteln aus dem Danielbuch geordnet sind. In der lateinischen Urfassung umfassen sie 152r-v Blätter eines Quartbandes, wobei die einzelnen Predigten von unterschiedlicher Länge sind. Es dürfte klar sein, dass es im knappen Rahmen dieses Referats unmöglich ist, alle Themen aufzugreifen, die Bullinger in seinem Werk behandelt hat. Ich beschränke mich für diese Teiluntersuchung auf die *Praefatio* und die erste Predigt sowie auf die Predigten 5–12, die sich auf das 2. Kapitel des Danielbuches beziehen.

Die Vorrede zeigt sofort, mit welcher großer Umsicht und Sorgfalt Bullinger an die Auslegung des Propheten Daniel herangetreten ist. Zunächst erwähnt er als exegetische Hilfsmittel neben dem hebräischen Text die verschiedenen *translationes*, wobei in erster Linie an die Vulgata, die Septuaginta, die Deutsche und die Zürcher Bibel zu denken ist. Der biblische Text, der jeder Homilie vorangestellt ist, folgt allerdings nicht der Vulgata, sondern wird in einer Übersetzung wiedergegeben, die eine Latinisierung der Zürcher Bibel vermuten lässt.²⁸ Sodann interessieren Bullinger die Meinungen der „frommen und

²⁵ HBBibl I, 428.

²⁶ HBBibl I, 429.

²⁷ Es handelt sich um Robert Horn (Winchester), John Jewel (Salisbury), Edwin Sandys (Worcester), John Parkhurst (Norwick) und James Pilkington (Durham). Zu Bullingers Einfluss auf diese Bischöfe vgl. *Andreas Mühling*, Heinrich Bullingers europäische Kirchenpolitik, Bern 2001, 172.

²⁸ Vgl. z.B. incipit Kap. I.: Vulgata: „Anno tertio regni Joakim regis Juda, venit Nabuchodonosor rex Babylonis in Jerusalem, et obsedit eam; ²Et tradidit Dominus in manu ejus Joakim regem Juda, et partem vasorum domus Dei: et asportavit ea in terram Sennaar in domum dei sui, et vasa intulit in domum thesauri dei sui.“ Bullingers Text: „Anno tertio regni Ioachim regis Iuda venit rex Babylonis Nabuchodonosor ad Hierusalem, et obsedit eam; tradiditque Dominus in eius potestatem et Regem Iuda Ioachim, et aliquot vasa dominus Dei, quae auxit in terram Sinear, in domum Deorum suorum, intulitque Gazophilatio Deorum suorum.“ Zürcher Bibel: „Im dritt jar

gelehrten Autoren“, welche vor oder neben ihm geschrieben haben. Hier nennt er an erster Stelle Hieronymus, Tertullian, Augustin, Iustin. Er kennt die Interpretation des Porphyrius von Tyros und seine Widerlegung durch Eusebius. Ohne Zweifel hat er auch die gängigen Lehrbücher der humanistischen Rhetorik und Dialektik durchgearbeitet, aus denen die angeführten Zitate von Salust, Sueton, Plutarch, Josephus, Horaz und Ovid entnommen sind, die er für die Predigten fruchtbar macht. Ferner erwähnt er ausdrücklich Melanchthons Danielkommentar²⁹, und zahlreiche über das ganze Werk verstreute Abhängigkeiten zeigen, dass er den Kommentar wirklich benutzt hat. Nicht mit derselben Sicherheit lässt sich sagen, ob er sich während der Vorbereitung seiner Predigten mit Calvins *Praelectiones in Danielelem*³⁰ auseinandergesetzt hat. Vereinzelte Gemeinsamkeiten, die da und dort auftauchen, können zwar festgestellt, aber nicht im Sinne einer Anlehnung gedeutet werden.

Zu den behandelten Einleitungsfragen gehören die Bemerkungen in der ersten Predigt über den Verfasser sowie die Sprache und Struktur des Buches. Hier fällt auf, dass Bullinger aufgrund seiner außerordentlichen Bibelkenntnisse und mit Hilfe der Rhetorik Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung gewissermaßen vorwegnimmt. Dazu gehören z.B. die literar-kritischen Beobachtungen zur Zweisprachigkeit des Textes und dessen Stil: „[Daniel] scripsit librum hunc partim Hebraice, partim Chaldaice (= aramäisch). [...] Oratio eius est gravis, evidens, perspicua et elegantissima“ oder die formale Selbständigkeit der Kap. 1–6.³¹ Von besonderem Interesse unter den Einleitungsfragen ist schließlich die Frage nach dem Stellenwert des Danielbuches in der Kirche, dessen Legitimität und Notwendigkeit, Sinn und Nutzen Bullinger unterstreicht. Es handelt sich um einen vollwertigen Teil der Heiligen Schrift, ein von Gott inspiriertes prophetisches Buch, das „das Reich Christi predigt und ihm förderlich ist, die Reiche der Welt aber als eitel und vergänglich erweist.“³²

des rychs Joiakim des künigs uß Juda / kam Nebucadnaezar der König von Babel gen Jerusalem / und belageret sy. Unnd der HERR gab jm Joiakim den König auß Juda *in seinen gwalt* / sampt *etlichen* gschirren des hauß Gottes / die er hinweg in das lannd Sinear / in seines gottes hauß fueret / unnd sy da in die schatzkammer seines gottes bracht.“

²⁹ Philipp Melancthon, In Danielelem prophetam commentarius (1543), MO XIII, 831–836; vgl. Hans Volz, Beiträge zu Melanchthons und Calvins Auslegungen des Propheten Daniel, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 67 (1956), 93–118.

³⁰ Johannes Calvin, Praelectiones in Danielelem (1561), CO XL, 556–617.

³¹ Heinrich Bullinger, Daniel sapientissimus, Hom. I, 1v.

³² Ebd.: „Christi regnum praedicat et ornat, regna vero mundi vana atque caduca esse ostendit.“ Vgl. dazu Ernst Walter Zeeden, „... denn Daniel lügt nicht.“ Daniels Prophetie über den Gang der Geschichte in der Exegese des Kirchenvaters Hieronymus und Martin Luthers. Von der Dominanz der Tradition über das Bibelwort, in: Recht und Reich im Zeitalter der Reformation. FS für Horst Rabe., hg. von Christine Roll et al., Frankfurt/M. u.a. 1997, 357–385.

Deshalb irren sich diejenigen, die Bedenken in Bezug auf das Danielbuch haben und darüber nicht predigen wollen.³³

Wie in allen seinen exegetisch-homiletischen Schriften und entsprechend seiner Selbstaussage – „mit unseren Schriften wollen wir die Leute nicht verwirren, sondern entwirren“³⁴ – gibt Bullinger auch hier grundsätzlich eine fortlaufende Erklärung des Bibeltextes. Diese erfolgt in schlichter, allgemeinverständlicher Form, bringt allerdings auch auffallend viele theologische und historische Themen.

4. Zur Auslegung von Dan 2

4.1. Hermeneutische Vorüberlegungen

Ich beginne mit einigen hermeneutischen Vorüberlegungen und gehe dabei von den Marginalien der Predigt 5 aus, die lauten: „*vera sapientia – falsa sapientia*“. Wie immer geht Bullinger von der Begriffserklärung aus:

Die wahre Weisheit wird nicht aus dem Fleisch oder der Welt geboren, sondern aus dem Himmel, dem Urheber Gott [...] Ihr tritt die falsche und menschliche Weisheit entgegen, die aus dem Fleisch und der Welt hervorgeht.³⁵

Die Kontrastierung ist für Bullinger das Mittel, um in umfassender Weise bei der Exegese des zweiten Kapitels die Gegensatzrelationen herauszuarbeiten, in denen das *regnum Christi* zu den *imperia mundi* steht, und somit die Aussagen des Propheten unmissverständlich auf Christus anzuwenden, sie also so zu interpretieren, dass sie ausschließlich von Christus und seinem Reich und in keiner Weise von einem irdischen König und einer irdischen Weisheit verstanden werden können. Dieses durchgehende Auslegungsschema wird an verschiedenen biblischen Belegstellen illustriert: Wenn in 2 Mose 7 die Begegnung Moses mit dem Pharao und den ägyptischen Zauberern geschildert wird, so ist das so zu verstehen: „*in maximis celebribusque coetibus mysterium filii Dei revelatum est*“. Wenn in Mt 2 die Weisen aus dem Morgenland die Geburt Jesu preisen und nicht zu Herodes zurückkehren, so ist hier der Gegensatz zwischen *regnum mundi* und *regnum Christi* erhellend für das Verständnis. Wenn in Apg 26 Paulus vor Agrippa tritt, um sich zu verteidigen, so sym-

³³ Ebd.: „Errant ergo turpiter quotquot in Ecclesia Christi nolunt praedicari aut exponi prophetas.“

³⁴ Heinrich Bullinger, In Apocalipsim, praefatio, 6a.

³⁵ Heinrich Bullinger, Daniel sapientissimus, Hom. V, 10r: „*vera sapientia oritur non ex carne aut mundo, sed ex coelo, auctore Deo [...] Porro verae huic et divinae sapientiae opponitur falsa et humana sapientia, quae existit, ex carne et mundo*“.

bolisiert diese Begegnung, wie es tatsächlich in der Welt mit der *ecclesia Christi* zugeht und zugehen muss.³⁶

Was bedeutet dies eigentlich? Es sei dahingestellt, inwiefern diese Auslegungen zutreffend sind. Man wird jedenfalls sagen müssen: Die Unterscheidungen von *vera et falsa sapientia*, von *regnum Christi* und *regnum mundi* scheinen zunächst einmal auf zwei Wirklichkeiten, auf zwei Bereiche hinzuweisen. Bei näherem Hinsehen argumentiert Bullinger hier jedoch nicht auf der Basis des üblichen Gegensatzes von „geistlich-weltlich“ oder „*spiritus-caro*“. Vielmehr handelt es sich bei dieser Unterscheidung um zwei Aspekte einer einzigen Wirklichkeit, die trotz ihrer Gegensätzlichkeit eine einzige Wirklichkeit bilden. Man kann weder die *vera sapientia* isoliert von der *falsa sapientia* noch beide *regna* in einem statischen Verhältnis zueinander, sondern nur in Gegensatzrelation, in einem *bellum spirituale* denken. Es wird sich gleich zeigen, welche Konsequenzen dieses hermeneutische Schema für die Auslegung haben wird. Hier sei hervorgehoben, dass sich Bullinger darin einig mit seinem Vorgänger Zwingli wissen dürfte. Auch Zwingli hat das bekämpft, was er als „Menschenlehre“ bezeichnete, was die fleischliche Vernunft erfand und gegen den Geist geltend machte, was in Widerspruch zu der von Gott gelehrt Wahrheit stand. In einer berühmten Stelle der *Auslegung der Schlussreden* heisst es:

Hörst du: Der Geist lehrt die ganze Wahrheit! Folglich muss gelten, dass Menschenlehre nicht wahr ist – sofern sie von Menschen stammt. Wenn sie aber von Gott stammt, jedoch von Menschen nur ausgesprochen wird, darf sie nicht Menschenlehre genannt werden; denn die ganze Wahrheit kommt aus dem Geist Gottes. Was anderswoher kommt, ist Unwahrheit; denn ‚alle Menschen sind lügenhaft; Gott allein dagegen ist wahrhaftig‘ (Röm 3,4).³⁷

Die starken Gegensätze von Fleisch und Geist, worauf Zwinglis Denken beruht, sind konstitutiv auch für Bullingers Theologie. Für beide gilt: Was die fleischliche Vernunft zu allen Zeiten denkt, muss als *falsa sapientia*, allenfalls als insuffizient bezeichnet werden. Hier argumentiert Bullinger auf der Basis von Dan 2, 18ff, dass die *vera sapientia* nur durch die Übung des Gebets – besser: den Zustand des Gebets, d.h. jene Haltung, die Gottes Souveränität gelten lässt – zugänglich wird. Er verbindet mit dem Gebet den Gedanken, dass der Mensch aus eigener Kraft die echte Weisheit nicht erkennen kann, sondern allein auf die *misericordia Domini* hingewiesen ist. Die Schlussfolgerung ist konform mit dem Argumentationsgang; es besteht für Bullinger kein Zweifel, wie diese Verse und der Zusammenhang von Gebet und *vera sapientia* zu deuten sind:

Das Wichtigste, was wir aus dieser Danielstelle lesen, ist daher, dass die wahre Weisheit, die Erkenntnis Gottes oder der wahre Glaube, vom Himmel her offenbart und gegeben sind,

³⁶ Ebd., 11r.

³⁷ *Huldrych Zwingli*, Schriften, Bd. 2, Zürich 1995, 23 (= Z II, 23, 26–32).

dass fleissig um sie gebetet werden soll, in beharrlichem Bitten, das sich auf Gottes Barmherzigkeit stützt.³⁸

4.2. Zur Deutung von Nebukadnezars Traum

Nach diesen allgemeinen hermeneutischen Vorüberlegungen kommt Bullinger in den Predigten 6–12 zur eigentlichen Deutung von Nebukadnezars Traum. Auf's Ganze gesehen wird man – weitere Untersuchungen vorbehalten – mit gewisser Sicherheit sagen können: Bullingers Auslegung von Dan 2 beruht auf den von Melanchthon in seinem Kommentar herausgestellten fünf *loci praecipui*. Sie bestehen in der Hauptsache darin:

I. Gott offenbart der Reihe nach vier Königreiche und bezeugt, dass am Ende der Welt das ewige Reich der Gläubigen kommen wird [...]; II. Ein Beispiel, das bezeugt, dass Gott die Gläubigen erhört und den Bittenden Gaben, Weisheit und andere Güter gibt; III: Ein Zeugnis dafür, dass die Reiche von Gott eingesetzt werden; IV. Ermahnung, dass sich die Reiche nach und nach zum Schlechteren kehren [...]; V.: Ein Zeugnis dafür, dass es den Gläubigen erlaubt ist, obrigkeitliche Ämter zu bekleiden [...].³⁹

Was Bullinger von Melanchthon unterscheidet, ist m. E. dies, dass er nicht nur seine Argumentation exegetisch ausführlicher begründet und homiletisch beeindruckend durchzieht, sondern vor allem, dass er das Verhältnis der vier Reiche zum Reich Christi anders, d.h. originell und eigenständig, bestimmt.

Zunächst übernimmt Bullinger die klassische Deutung der Statue, die vom Kopf bis zu den Füßen hinunter aus immer minderwertigeren Metallen besteht. Dies ist Sinnbild des Niedergangs der vier aufeinanderfolgenden Weltreiche Babylonien, Medien und Persien und des Alexanderreiches. Das *caput aureum* verweist auf die *Babylonica monarchia*, denn „das Babylonische Reich wird durch das Reich der Meder und Perser abgelöst, welches durch die Brust und die Arme von Silber dargestellt wird. Darauf folgt das dritte Reich, das durch den Bauch und die Lenden aus Erz bezeichnet wird. Wie nämlich Erz minderwertiger ist als Silber, so war das Reich der Griechen demjenigen der Perser untergeordnet.“⁴⁰ Diesen Weltreichen folgt das *romanum regnum* oder *impe-*

³⁸ Heinrich Bullinger, Daniel sapientissimus, Hom. VI, 14v.: „Proinde praecipuum quod hoc Danielis loco didicimus illud est, quod vera sapientia, Dei cognitio vel fides vera, revelatur et datur è coelo, pro qua sedulo est orandum, oratione fidei assidua et quae innitatur in misericordiam Dei.“

³⁹ Philipp Melanchthon, In Daniele prophetam commentarius, MO XIII, 831 : „I: Deus revelat ordine quatuor monarchias, et testatur in fine mundi venturum regnum sempiternum sanctorum [...]; II: Exemplum quod testatur Deum exaudire pios, et dare petentibus dona, sapientiam et alia bona; III: Testimonium, quod imperia divinitus constituentur; IV: Admonitio, quod imperia paulatim ruant in deterius [...]; V: Testimonium, quod liceat sanctis gerere magistratus [...].“

⁴⁰ Heinrich Bullinger, Daniel sapientissimus, Hom IX, 18r.: „succedit Babylonicae monarchiae Medorum et Persarum monarchia, suffigurata per pectus et brachia argentea [...] Sequitur

rium⁴¹, mit dem Bullinger sich eingehend befasst. Trotz aller Unterschiede, die zwischen ihnen vorhanden sind und Berücksichtigung verlangen, gilt, dass sie von Gott eingesetzt und aus einer einzigen Quelle geflossen sind. Wie das ganze menschliche Geschlecht einen Leib bildet, an dem die einzelnen Glieder sind und daher in gegenseitiger Verbundenheit zusammenhängen, so stammen die Weltreiche von Gott, um die Menschen zurechtzubringen, zur Ordnung zu weisen: „*regna instituta sunt a Deo ad hominum incolumitatem*.“⁴²

Hier stößt man abermals auf die theologische Auffassung des Staates bei Bullinger. Er bestreitet jedes Eigenrecht der Obrigkeit; er wiederholt in unzähligen Sätzen, dass diese nur innerhalb der ihr von Gott verliehenen Kompetenzen (und das heisst „*ad incolumitatem hominum*“) Berechtigung haben. Aus diesem Grund bemerkt Bullinger mit höchster Eindringlichkeit die „*singularia de romano imperio*“, die Kompetenzüberschreitungen der römischen Obrigkeiten, die in der Dämonie des angemassten Eigenrechts zerstören, was sie bauen sollten, und aufrichten, was sie zerstören müssten. Gerade das Beispiel des Römerreiches zeigt: Je mächtiger sich Monarchien entfalten und andere Völker ihrer Herrschaft unterwerfen, je mehr sie sich von dem göttlichen Willen entfernen, desto sicherer bereiten sie sich selbst den Untergang.⁴³ Die verderblichsten Ursachen, die z. B. zum Untergang des Römischen Reiches führten, sind: Täuschungen, Meineide, Bestechungen bei Gerichten, Gehässigkeiten, sinnliche Begierden. Dieser Gedanke einer zunehmenden Depravation der Reiche ist in der Auslegungsgeschichte nicht unüblich. Hier meldet sich jedoch nicht der weltabgewandte Asket, sondern der historisch bewusste Stadtreformer, der in Zürich die „Stadt auf dem Berg“ aufbauen will und sowohl die geschichtliche Entwicklung wie die gegenwärtigen Probleme der *ars gubernandi* im Auge behalten muss, um das städtische Gemeinwohl mit dem richtig verstandenen Evangelium verbinden zu können.⁴⁴

Der herabstürzende Stein, der die Statue zertrümmert, symbolisiert für Bullinger ohne Zweifel die Vernichtung der Weltreiche und den Einbruch des

ergo monarchia tertia significata per aereum ventrem et latera aerea. Sicut enim aes argento est ingnobilis, ita et Graecorum monarchia Persica fuit inferior.“

⁴¹ Ebd., 18v–19v.

⁴² Ebd., 17r.: „*Docetur enim in his, Regna a Deo constitui gubernarique, et quidem ad salutem hominum. Ideo enim monarchiae mundi suffiguntur per speciem corporis humani. Sicut enim membra omnia concorditer sibi mutua praebent auxilia ad conservationem corporis, sic regna instituta sunt a Deo ad hominum incolumitatem. Quod si ad perniciem tendunt, primae institutioni non respondent. Et quamvis regna, quae hic figurantur, varia et sibi adversa fuerint, omnia tamen unius corporis figura comprehenduntur.*“

⁴³ Ebd., 18v–19v.

⁴⁴ Ebd. 19v. Zum Topos von der „Stadt auf dem Berg“ bei Bullinger, der üblicherweise in der Reformationsgeschichtsschreibung mit Calvin und Genf in Verbindung gebracht wird, vgl. Fritz Büsser, Zürich – „Die Stadt auf dem Berg“. Bullingers reformatorisches Vermächtnis an der Wende zum 21. Jahrhundert, in: *Zwingliana* XXV, 1998, 21–42.

Reiches Christi: „Es zweifelt niemand daran, auch wenn er sich nur mässig in den Schriften auskennt, dass Stein und Felsen in etlichen Schriftstellen Christus, unseren Erlöser, bezeichnen.“⁴⁵ Dies beweist Bullinger mit einer gezielten Auswahl von Bibelstellen.⁴⁶ Wie fast nicht anders zu erwarten, fehlt bei Bullinger jeder fakultative und apokalyptische Zug. Der Einbruch des Reiches soll nicht vergessen lassen, dass durch die Verkündigung des Wortes die gläubige Existenz schon dem Eschaton ihrer Vollendung in Gott zu entsprechen beginnt.

Nach diesen (allgemein bekannten) Ausführungen nimmt Bullinger die Frage nach der Verbindung zwischen dem Reich Christi und der Kirche auf.⁴⁷ Er scheut nicht die Spitzenformulierung: „*ecclesia est regnum Christi*“. Dabei stellt er sich die Kirche nicht als sakramentale Heilsanstalt vor, sondern als „*sanctorum communio*“ und als „*corpus Christi*“, um die Verbundenheit der Glieder untereinander und mit ihrem einzigen Haupt auszudrücken. Es liegt ihm durch diese Identifikation zunächst viel an der Feststellung, dass sie universal ist („*per universum terrarum orbem expanditur, nec ulli est affixa aut conclusa loco*“), sodann, dass sie einen räumlichen und zeitlichen Aspekt umfasst („*Regnum hoc et in mundo et in coelo*“) und schließlich, dass sie unter Christi Herrschaft steht („*Regnat in his Christus per spiritum et verbum*“). Anders als die politischen Reiche wird die wahre Kirche nicht untergehen, sondern in Ewigkeit bestehen bleiben.

An dieser Stelle zitiert Bullinger zustimmend Melanchthon:

Völlig zu Recht ermahnt der gläubige und gelehrte Ausleger Philipp Melanchthon, dass in der Weissagung Daniels die Predigt des Evangeliums begriffen wird. Denn wenn die Glückseligen und die von Christus Erlösten in Ewigkeit regieren und leben werden, dann muss der Tod ganz ausser Kraft gesetzt und das, was die Ursache oder die Kraft des Todes ist, die Sünde, gesühnt werden. Ausserdem müssen die toten Leiber auferstehen, wenn die Menschen wirklich mit Christus leben und regieren sollen.⁴⁸

Wenn man aber Melanchthons Text mit Bullingers Grundanschauung vergleicht, findet man einen frappierenden Unterschied. Denn Melanchthons zentrale Idee für die Deutung von Daniels Traum lautet:

⁴⁵ Heinrich Bullinger, Daniel sapientissimus, Hom. XI, 20r.: „*Dubium autem nulli est, vel mediocriter versato in scripturis, Lapidem et Petram in verbo Dei singularibus in quibusdam testimoniis significare Christum redemptorem nostrum*“.

⁴⁶ Ebd., 20r-v.: Gen 28, Joh 1 und 14, Ps 117 (118), Apg 4, 1 Petr 2, Jes 28, Sach 3, Mi 5, Jes 51.

⁴⁷ Ebd., 21r.

⁴⁸ Ebd., 21r: „*rectissime monet fidelis et doctus interpres Philippus Melanchton totam evangelii praedicationem in hoc Danielis vaticinio comprehendere. Si enim beati et redempti Christi aeternum regnabunt vel vivent, oportet sane mortem esse enervatam illudque quod mortis est causa vel virtus, ipsum inquam peccatum, expiatum; oportet praeterea resuscitari corpora mortua, si modo vivere et regnare cum Christo debent homines in sempiternum*“.

Diese Erzählung handelt nicht nur von den politischen Reichen, sondern gibt Daniel die Gelegenheit, prophetisch vom ganzen Reich Christi zu sprechen, vom letzten Gericht, von der Ursache der Sünde, von der Erlösung und Wiederherstellung des menschlichen Geschlechts.⁴⁹

Auch die „politische“ Lehre, die aus der Weissagung zu ziehen ist, bleibt bei Melanchthon ganz in die Soteriologie einbezogen. Gott in seinem Ratschluss – fährt er fort – „wollte durch Königreiche Volksgemeinschaften bilden, sei es, damit sie teuer durch Ordnung, Gesetze, Gerichte und Strafen regiert werden können, sei es, damit so das Evangelium leichter verbreitet und bekannt gemacht werden könnte.“⁵⁰ Die Zuständigkeit für die Wahrung der gesellschaftlichen Ordnung liegt bei den politischen Machthabern, die auch zum Schutz des Evangeliums verpflichtet sind. Dass sie aber eine potentiell fehlbare Instanz sind, spielt Melanchthon herunter. Von einer Mitwirkung der Kirche im politischen Gemeinwesen wird hier nichts gesagt. Ein möglicher Konflikt zwischen der Kirche und der Obrigkeit ist eigentlich nicht im Blick.

Wo steht in dieser Sache Bullinger? Sicherlich teilt er die soteriologische Denkweise des *praeceptor Germaniae* im einzelnen und nach dem Zusammenhang. Dennoch zeigt er eine gewisse Selbständigkeit auf dem Gebiet der politischen Ethik, die zwar auf Zwingli zurückgeht, aber charakteristisch für die gesamte reformierte Tradition ist. Bullingers Grundüberzeugung, die er mit Zwingli und Calvin teilt, ist, dass die Verkündigung des ankommenden Reiches Christi nicht nur auf persönliche Anliegen beschränkt werden darf, sondern das ganze Gesellschaftsleben umfassen muss. Es wird ferner eine Verbindung und Entsprechung von *regnum Christi* und *imperia* angenommen, die durchaus praktische Auswirkungen hat. Was heißt das konkret? Blickt man auf Bullingers Ausführungen in den Predigten 11–12, so fällt auf, dass es ihm sachlich um die Verhältnisbestimmung von *regnum Christi* und *imperia* geht. Wie fast nicht anders zu erwarten, gehören sie zusammen und können ohne Schaden nicht voneinander geschieden werden. Die *imperia* sind von Christus eingesetzt⁵¹ und die politischen Machthaber werden als Diener für sein Reich begriffen. Ihre Aufgaben sind zwar weltlicher Natur,⁵² aber ihre höchste Pflicht ist die Bewahrung und Ausbreitung der *vera sapientia*. Nüchtern konstatiert

⁴⁹ Philipp Melanchthon, In Danielelem prophetam commentarius, MO XIII, 832: „*Haec enarratio non tantum est politica de imperiis, sed etiam praebet occasionem Danieli concionandi de toto regno Christi, de novissimo iudicio, de causa peccati, de redemptione et instauratione humani generis.*“

⁵⁰ Ebd., 833: „*Deus volui consociare Gentes per monarchias, sive ut melius regerentur disciplina, legibus, iudiciis, poenis, sive ut per eam occasionem facilius propagari et innotescere Evangelium posset.*“ Vgl. dazu Mario Miegge, *Il sogno del re di Babilonia. Profezia e storia da Thomas Müntzer a Isaak Newton*, Milano 1995, 54–66.

⁵¹ Heinrich Bullinger, Daniel sapientissimus, Hom. XI, 21v.: „*Christus imperia non sustulit sed stabilivit.*“

⁵² Ebd.: „*Scimus enim quid docuerit in Euangelio, utique Caesari dandum esse quod est Caesaris, et Deo danda esse, quae sunt Dei.*“

Bullinger zugleich, wie die Herrschenden aus unterschiedlichen Beweggründen der Versuchung unterliegen, sich der wahren Weisheit zu entziehen bzw. zu widersetzen und sich mit der „*mundi vana gloria*“ zu bedecken, die unvermeidlich zum götzendienerischen Kultus oder gar zur Tyrannei führt. Die weltliche Obrigkeit soll darum immer wieder aufgefordert werden, dass sie die mit der Verkündigung des Evangeliums identische *vera sapientia* höre und sich vor allem in der Suche des Gemeinwohls danach richte. Das lässt sich für Bullinger am besten an Daniels Haltung verdeutlichen. Sein Zusammenwirken mit Nebukadnezar, mit dem Ziel, in dessen Königreich echte Gottesverehrung zu fördern, wird stark hervorgehoben und bekommt beinahe einen exemplarischen Charakter für die Gläubigen. Nicht der unpolitische Rückzug aus der Gesellschaft, sondern der „politische Gottesdienst“ ist die Aufgabe, die den *sancti servi Dei* aufgegeben worden ist. Diese ist mittels der Durchdringung des Gemeinwesens mit den Kräften des Evangeliums vorzunehmen, welches die menschliche Weisheit herausfordert und belehrt, dass „*solum Deum esse adorandum et colendum*“.⁵³ Bullingers Rede geht zwar rasch darüber hinweg, aber ihm ist wohl bewusst, wie schwer die Aufgabe ist, die politischen Machthaber derart zu beeinflussen, dass sie unter den gegebenen Bedingungen dem Anspruch der *vera sapientia* soweit wie möglich entsprechen.⁵⁴ Die Überwindung der *falsa sapientia* durch die *vera sapientia* gehört der Endzeit an. In der Zeit zwischen der Menschwerdung und dem zweiten Advent Christi ist es offensichtlich die christliche Gemeinde, die durch ihre Diener der Obrigkeit bei ihrer gesetzgeberischen und richterlichen Aufgabe nach dem Geist der biblischen Gebote zu richten hilft. Das darf allerdings nicht pedantisch verstanden werden. Die biblischen Gebote müssen nicht im buchstäblichen Sinn auf das heutige Leben übertragen werden. Worum es hier geht, ist nicht die Klerikalisierung der Gesellschaft oder des Staates. Es geht um ihre geistliche Ausrichtung.⁵⁵ Somit befindet sich Bullinger zwischen den Fronten. Er verwirft in klarer Auseinandersetzung mit den Täufern den Gedanken, dass sich die christliche Gemeinde außerhalb der weltlichen Ordnungen organisieren oder dass der Einzelne sich obrigkeitlichen Ämtern entziehen soll. Das *regnum Christi* ist keine *res interna*, sondern zugleich auch *res publica*. Aber er unterscheidet sich von Melanchthon im Blick auf die Vorstellung der Verbindungen von Soteriologie und Sozialethik. Am reformatorischen Lehrstück hält er zwar

⁵³ Ebd., 22r.

⁵⁴ Ebd., 23r.: „*Longe ergo melior est [sc. Nabuchod.] quibusdam nostri saeculi principibus, quibus si quid praedicetur ex evangelio de iustitia et iudicio Dei, mox furore velut incitati, incipiunt et Deum eiusque veritatem blasphemare et praedicatores infensissimis persequi animis.*“

⁵⁵ Ebd., 22v: „*Et hic est usus huius loci, ut exemplo Nabuchod. docti, audita doctrina veritatis Deum sincere confiteamur et toto in ipsum credamus pectore.*“

fest, aber der Glaube an die Gerechtigkeit Gottes ist noch maßgebender für alle Belange und Bereiche menschlicher Existenz.

Ob Bullingers Bemühungen um die rechte Verhältnisbestimmung von *imperia* und *regnum Christi* bruchlos und ohne Korrekturen verwirklicht werden konnten, ist hier nicht zu erörtern. Die Geschichte der reformierten Kirchen und des ganzen Protestantismus zeigt, wie mühsam immer wieder gerade um die Fragen gerungen werden musste, die Bullinger nach dem Stand seiner biblischen Erkenntnisse zu beantworten versuchte. Zum bleibenden Ertrag seiner Auslegung gehört einmal die Einsicht, dass die *imperia mundi* keinen Absolutheitsanspruch geltend machen können, und dann, dass sie veränderlich sind und mithin veränderbar sein müssen. Gerade diese Einsichten machen Bullingers Auslegung von Dan 2 zu mehr als zu einer Episode in der Rezeptionsgeschichte des Danielbuches und verleihen ihr immerwährende Bedeutung.

Zusammenfassung: Heinrich Bullinger, der Nachfolger Zwinglis in Zürich und Reformator von europäischem Format, hat sich schon 1530 in der Abhandlung *De Hebdomadis, quae apud Daniele sunt* mit dem Danielbuch befasst. Eine spätere Äußerung des Zürcher Antistes findet sich in der Predigtsammlung des Jahres 1557 *De fine seculi & iudicio venturo Domini nostri Iesu Christi*. Beide Werke sind jedoch wenig aufschlussreich für die beabsichtigte Untersuchung. Von besonderem Interesse scheinen hingegen die 66 Predigten über das Buch Daniel von 1565: *Daniel sapientissimus dei propheta*. Die Grundüberzeugung Bullingers, die er mit Zwingli und Calvin teilt, ist, dass die Verkündigung des ankommenden Reiches Christi nicht nur auf persönliche Anliegen beschränkt werden darf, sondern das ganze Gesellschaftsleben umfassen muss. Somit befindet sich Bullinger zwischen zwei Fronten. In Auseinandersetzung mit den Täufern verwirft er den Gedanken, dass sich die christliche Gemeinde außerhalb der weltlichen Ordnungen organisieren oder dass der Einzelne sich obrigkeitlichen Ämtern entziehen soll. Aber er unterscheidet sich auch vom sonst bewunderten Melanchthon, weil für ihn das Reich Christi noch maßgebender als für den *praeceptor Germaniae* für alle Belange und Bereiche menschlicher Existenz ist.

Abstract: Heinrich Bullinger, Zwingli's successor in Zurich and a reformer known throughout Europe, dealt already in 1530 with the Book of Daniel in his *De Hebdomadis, quae apud Daniele sunt*. A later commentary by the citizen of Zurich, Antistes, can be found in the 1557 collection of sermons *De fine seculi & iudicio venturo Domini nostri Iesu Christi*. Neither of these works was, however, found particularly useful for this study. Especially interesting, on the other hand, are Bullinger's 66 sermons on the Book of Daniel from 1565: *Daniel sapientissimus dei propheta*. Bullinger's basic premise, shared with Zwingli and Calvin, is that the proclamation of the coming Kingdom of Christ cannot be confined solely to the personal sphere, but must rather cover the totality of social life. This conviction puts Bullinger between the two fronts. He rejects the Anabaptist principles that the Christian community must organize itself outside of the worldly structures and that the individual should avoid public office, and at the same time he also sees the Kingdom of Christ as even more determining of all issues and areas of human life than did his much respected mentor Melanchthon.

„Regnum quartum ferreum“ und „lapis de monte“

Die kritische Wende in der Danielinterpretation im 16. Jahrhundert und
ihre Folgen in Theologie und Politik

von Mario Miegge

1. Einführung

1.1 Die kritische Prüfung der Weissagungen des Buches Daniel (Kap. 2 und 7) begann nicht erst im Zeitalter der Renaissance und der Reformation. In der Alten Welt war die kritische Lektüre Daniels eine Waffe der heidnischen Polemik gegen Juden und Christen. Die Argumentation des neuplatonischen Philosophen Porphyrios gegen die Prophetie Daniels ist uns dank dem heiligen Hieronymus bekannt, der Porphyrios widerlegen wollte.

Im 16. Jh. dagegen machen sich nicht nur intellektuelle Laien wie Jean Bodin¹ in einer neuen Geschichtswahrnehmung diese kritische Vorgehensweise zu eigen, sondern auch die theologischen und exegetischen Schulen (und vor allem die Akademien der „reformierten Strömung des Protestantismus“), die einen großen Einfluss auf Kultur und öffentliche Meinung ausüben.

1.2 Ebenso wie die (mehr oder weniger revolutionäre) Deutung der prophetischen Texte auf die Ereignisse zeitgenössischer Geschichte hin bleiben diese kritischen Ausführungen nicht neutral. Sowohl die weltlichen wie auch die theologischen Interpretationen stehen in Verbindung mit religiösen und politischen Konflikten ihrer Zeit. Erstere erfuhren einen außergewöhnlichen Aufschwung in den großen Krisen des 16. und 17. Jahrhunderts – ausgehend vom Bauernkrieg in Deutschland 1525 bis hin zur Revolution der Puritaner in England (1640–1660). Letztere sind vor allem im Umfeld der Auseinandersetzung des „modernen Staates“ mit der Prophetie beheimatet.

2. Der Sturz des römischen Systems

2.1 Die traditionelle (und im Okzident bis ins 17. Jh. vorherrschende) Deutung der Weissagungen Daniels gründete auf dem „römischen Modell“, welches das

¹ J. Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Paris 1572; Kap. 7: *Confutatio eorum qui quatuor monarchias aureaque saecula statuunt*, in: *Jean Bodin Oeuvres philosophiques. Corpus général des philosophes français*, ed. P. Mesnard, Paris 1951; t.V, 3. (Im Folgenden abgekürzt mit *Methodus*).

regnum quartum ferreum in Dan 2 und das vierte Tier in Dan 7 mit dem Römischen Reich und seinen schwachen Nachfolgereichen (die aus Eisen und Ton gemischten Füße des Standbildes in Dan 2) identifizierte. Das „römische Modell“ hatte den Vorteil, dass die Weltgeschichte als universell und fortdauernd betrachtet werden konnte. Diese welthistorische Sicht diente sowohl orthodoxen Lesarten, welche die Zerstörung der Reiche durch den *lapis de monte* (Dan 2, 24–35.44–45) auf das Ende der Welt hin deuteten, als auch chiliastischen Lesarten, welche das subversive Ereignis in die vergangene Geschichte einordneten, als Grundlage.

In Deutschland spielte sich die Auseinandersetzung der verschiedenen Interpreten während der ersten Jahrzehnte der Reformation immer noch vollständig im Rahmen des „römischen Modells“ ab. Thomas Müntzer, Luther und Melanchthon waren gleichermaßen überzeugt, dass die Weissagungen in Daniel 2 und 7 nicht allein die geschichtliche Vergangenheit, sondern auch Gegenwart und Zukunft betreffen. Nach Melanchthon bedeuten die „gemischten Füße“ des Standbildes „*regna nata post dissipatam monarchiam, videlicet Francicum, Hispanicum, Germanicum, Sarracenicum, Turcicum*“.² Die absolute Uneinigkeit besteht hinsichtlich der Aktion des *lapis de monte*, der die politischen Mächte dieser Welt zerstören wird. In seiner Predigt über Daniel 2, am 14. Juli 1524, kündigt Thomas Müntzer den Fürsten von Sachsen an: „der Steyn ist gross geworden: die armen Laien und Bauern sehen ihn viel scheffer an dann ihr“.³ Luther und Melanchthon verurteilen dagegen die „falschen Propheten“ und verweisen das zerstörerische Werk des messianischen Steines auf den Tag des letzten Gerichts.

2.2 Seit 1560 ist der Wandel in Einstellung und Methode der Danielinterpretation das Werk intellektueller Laien, die, zumeist in romanischen Ländern geboren, in der Kultur der Renaissance verwurzelt sind: Jean Calvin (1509–1564); Jean Bodin (1529–1596); Emanuele Tremellio (1510–1580), ein Jude aus Ferrara, welcher nach seinem Übertritt zur Reformation einer der führenden Bibelwissenschaftler Europas wurde; und schließlich François De Jon (Junius), Schwiegersohn und Mitarbeiter Tremellios bei der neuen Übersetzung des Alten Testaments in Latein (veröffentlicht in den Jahren 1575–79).

Die These Calvins und Tremellios beruht auf dem hermeneutischen Kriterium. Sie findet sich auch in der Argumentation Bodins gegen die Lehre *de quatuor imperiis*⁴, mit folgender Aussage: die Offenbarung des Evangeliums

² Ph. Melancthon (ed.), In Daniele prophetam commentarius, MDXLIII, in: Corpus Reformatorum, Melancthonis Opera, vol. 65, Scripta exegetica; t.V, 831.

³ Th. Müntzer, Auslegung des andern Unterschids Danielis, Allsted 1524, in: Th. Müntzer, Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe, hg. von P. Kirn / G. Franz, Gütersloh 1968; 255–256.

⁴ J. Bodin, Methodus, Kap 7.

zeigt, dass alle Weissagungen des Alten Bundes erfüllt wurden; sie setzt folglich auch den *terminus ad quem* der Voraussagen fest. Dieses die *Praelectiones in Daniele* Calvins (Genf 1561)⁵ beherrschende Kriterium ist nicht ganz neu und stützt sich auf die Heilige Schrift. Jedoch stürzte seine Anwendung auf das Buch Daniel das „römische Modell“, welches die universalgeschichtliche Deutung der Vier-Reiche-Folge erlaubte, in eine Krise.

Fünfzehn Jahre nach der Veröffentlichung der *Praelectiones* Calvins bringt Tremellio in einer höchst bedeutenden Anmerkung zu Daniel 2,40⁶ die Frage auf den Punkt: Er bemerkt, dass „beinahe alle Kirchenväter“ (*Patres fere omnes*) die Weissagungen Daniels „*ad consummationem usque saeculi*“ geltend betrachteten. Für seinen Teil dagegen reiht er sich unter die Interpreten ein, die sie lediglich „*usque ad priorem adventum Christi et declarationem Evangelii*“ gültig sehen. Der Prophet habe nicht von der ganzen Welt gesprochen, sondern von dem, was das jüdische Volk bzw. die Kirche betraf („*non declarari a Deo universe statum totius orbis, sed tantum de eo statu perstringere quantum ad populum Judaeorum, id est Ecclesiam, pertinebat*“). Diese Worte Tremellios entsprechen beinahe auf den Buchstaben genau der Aussage Calvins.⁷

⁵ J. Calvin, *Praelectiones in Daniele*, Genève 1561, in: *Johannis Calvini, Opera quae supersunt omnia*, ed. G. Baum / E. Cunitz / E. Reuss, Braunschweig 1863–1900, vol. 40–41; (im Folgenden abgekürzt mit CO).

⁶ „*Quartum hoc genus imperii quam varie interpretentur multi, nemo est qui nesciat. Alii enim a quatuor monarchias duraturas ad consummationem usque saeculi putaverunt pertinere; alii ad Monarchias quidem illas retulerunt, sed usque in priorem adventum Christi, et earum numero Romanam rempublicam cum imperatoria maiestate coniuxerunt. Ac priorem quidem sententiam Patres fere omnes sequuti sunt [...]. Posteriolem vero sententiam quicumque attulerunt, bene quidem viderunt consilium Dei fuisse ut per Danielelem obsignaretur prophetia usque ad priorem adventum Christi et declarationem Evangelii [...] verum hoc quoque illis tantum de eo statu perstringere quantum ad populum Judaeorum, id est Ecclesiam, pertinebat. [...] Quamobrem nos [...] plane statuimus hanc eandem prophetiam deinceps procedente tempore Danijeli a deo explicatam esse clarius magis ac magis, inde a cap. 7 et proinde huius loci interpretationem genuam petimus ex ipso Danijele infra 11,4 et sequentibus, ubi aperte ostendit monarchiam Alexandri Macedonis mox perituram esse, et regna alia exstitura quae Judaeam torqueant, dixerent et affligant omnium durissime [...]. Est igitur hoc regnum dominatus in Judaeam, quem eversa Alexandri Magni monarchia Reges Asia minoris, Syriae et Aegypti obtinuerunt durante Seleucidorum regno, quibus praemium per vices fuit Judaea victoribus“; in: *Testamenti Veteris Biblia Sacra* [...]. Latini recens ex Hebraeo facti breviusque Scholiis illustrati ab Immanuele TREMELLIO et Francisco IUNIO, Francoforti MDLXXV–MDLXXIX; Schol. in Dan., 2,40 (n. 54).*

⁷ „*Et ideo, quum loquitur de omnibus terris, et de cunctis gentibus, si quis obiciat fuisse etiam tunc alia imperia in mundo: facilis responsio est, nempe prophetam hic non describere quid contigerit saeculis illis in toto orbe, sed quid visuri essent Iudaei. Nam Romani dominabantur in multis regionibus antequam transirent in Graeciam. [...] Non habetur igitur ratio huius imperii, donec innotuit Iudaeis: quia tunc poterant in ultimam desperationem ruere, quum viderent nullum finem imponi tot procellis, quae mundum fere obruebant: et interea miserrimi essent omnium, et non cessarent variae et assiduae calamitates in tota terra. Hoc igitur nobis tenendum est: quia alioquin frigeret totum hoc vaticinium, et careret etiam apud nos suo fructu“; in: In Dan. 2, 40–43, CO 40, 601.*

Tatsächlich identifizierte Calvin noch das Vierte Reich Daniels mit der römischen Eroberungsmacht. Jedoch fügte er hinzu (und dies auf recht dreiste Art und Weise), diese Macht habe sich in den Bürgerkriegen, die der Römischen Republik – kurze Zeit vor der Verkündigung des Evangeliums – ein Ende machten, selbst zum Einsturz gebracht.⁸ Danach spielten die Weissagungen Daniels in der Geschichte keine Rolle mehr.

Bodin geht noch ein Stück weiter: Sich auf die Autorität des jüdischen Geschichtsschreibers Flavius Josephus stützend, erklärt er, Daniel habe überhaupt nie von den Römern gesprochen.⁹

Tremellio und Junius werden auf der Grundlage des Textes schließlich einen geschichtlichen Bezugsrahmen der danielischen Weissagungen erstellen: die Gestalten des Vierten Reiches (und vor allem die „gemischten Füße“ des Standbildes) bezeichnen die Nachfolger Alexanders des Großen, die Verfolger des Volkes Gottes in der Zeit des Antiochus IV Epiphanes. Das „römische Modell“ verschwand wieder im Archiv der Fehldeutungen.

2.3 Die Verfasser sind sich ihres Bruches mit der Tradition sehr wohl bewusst. In seiner Polemik gegen die symbolische Lesart der Schrift zögert Calvin nicht einen Augenblick, die Irrtümer aller Interpreten Daniels (*omnium error*) anzuzeigen. Dieses Urteil gilt nicht nur den alten, sondern ebenso den zeitgenössischen Deutungen, die in den Zügen des Untiers in Daniel 7 gegenwärtige Züge des „Papstes“ oder des „Türken“¹⁰ suchen. Ohne ihre Namen offen zu nennen, zielt Calvin hier auf die Danielkommentare der deutschen Reformatoren, vor allem auf jenen seines Freundes Philipp Melanchthon, der kurz zuvor, sicherlich mit der Zustimmung Calvins, in französischer Übersetzung in Genf (1555) publiziert worden war.

Einige Jahre später stellt Jean Bodin eine Liste dieser fehlgegangenen Interpreten auf: „*Martinum (Luther), Melanchthonem, Sleidanum [...]*“ und hält ihnen die Besonnenheit Calvins hinsichtlich der Offenbarung („*qui de libro Apokalypseos sententiam rogatus, ingenue respondit se penitus ignorare quid velit tam obscurus scriptor*“) vor Augen. Er beschränkt sich nicht darauf, das „*inveteratum errorem de quatuor imperiis*“ zu widerlegen, sondern forscht auch nach dessen Grundlagen in der Voreingenommenheit und vor allem im

⁸ „*sine externo hoste per se ita collapsi sunt*“, in: In Dan. 2,31–35, CO 40,529.

⁹ „*de Romanis, a quibus ipse nomen Flaviae gentis adeptus erat, nihil a Daniele scriptum reliquit*“, in: Methodus, c.VII.

¹⁰ „*Hic incipiunt variare interpretes: quia alii hoc ad Papam detorquent, alii vero ad Turcam. Sed neutra opinio videtur mihi probabilis. Falluntur enim utrique, quoniam existimant hic describi totum cursum regni Christi, quum tamen Deus prophetae suo tantum indicare voluerit quid futurum esset usque ad primum Christi adventum. Hinc igitur omnium error*“, in: In Dan. 7,8, CO 41, 50.

Nationalstolz der Verfasser.¹¹ Auf diese Weise nimmt er das Vorgehen der „Ideologiekritik“ vorweg, die im 19. Jahrhundert ihre große Zeit erleben wird.

3. Der Wandel des geschichtlichen Horizonts

Die Kontroverse um die Weissagungen Daniels zu Beginn der Moderne beschränkt sich nicht nur auf Streitigkeiten der verschiedenen Schulen. Die *Praelectiones in Daniele* und die *Sermons sur les huit derniers chapitres du Livre de Daniel* Calvins (1565 veröffentlicht),¹² ebenso wie die Schrift *Methodus* Bodins setzen nicht nur eine deutliche Differenz zwischen der biblischen Heilsbotschaft und der Weltgeschichte. Auch die Dimensionen von Raum und Zeit verändern sich. Der traditionelle Welthorizont zerbricht und macht Platz für „terre e mari ignoti“, wie sie bei Machiavelli auf der ersten Seite seiner Schrift *Discorsi sulla prima deca de Tito Livio* erscheinen. Bodin entfaltet in seiner Polemik die Räume einer ungeheuer vergrößerten und unendlich veränderbaren Welt, die der Lehre von den vier Reichen ihre Bedeutung nimmt. Die Reihe der Reiche erstreckt sich nun auch auf Araber und Äthiopier, auf Türken und Tataren, deren Macht diejenige der europäischen Völker (und vor allem der Deutschen), die sich das Erbe des seit Jahrhunderten untergegangenen *regnum quartum ferreum* zurechnen, lächerlich scheinen lässt. Die Lehren und Predigten Calvins über das Buch Daniel erforschen ihrerseits die bisher unbemerkt gebliebenen Tiefen und Differenzen der Geschichte.

Die Prophetie steht auf zwei Säulen: der Voraussage der objektiven Ereignisfolge (*ordo temporum*), und der „Erbauung“, welche auf einen Mentalitätswandel der „Gläubigen“ abzielt. Für die ersten Adressaten bestand Konvergenz hinsichtlich beider Aspekte. Für uns treten sie auseinander, da die Weissagungen erfüllt sind und sich nicht mehr auf die Ereignisse unserer Zeit anwenden lassen – wie Calvin erklärt. Von unserem Standpunkt aus betrachtet, spricht die Prophetie also von „vergangenen Dingen“.¹³ Um dieses „Vergangene“ wieder in den Kreis der „Praxis“, die „uns heute zugehört“¹⁴ zu stellen, müssen der Interpret und der Prediger den ursprünglichen Sinn und die dauerhafte *Ratio* der Prophetie wiederfinden, indem sie sie von symbolischen und prophetischen Spekulationen befreien. Das heißt, obwohl Symbole und Allegorien zeitlos

¹¹ „quod cum a Germanis scribetur, ad sui nominis et imperii gloriam scriptum esse iudicavi“, *Methodus*, c. VII.

¹² J. Calvin, *Sermons sur les huit derniers chapitres du Livre de Daniel*, La Rochelle 1565, CO 41.

¹³ Predigt XI über Daniel 7,1–6, CO 41, 438.

¹⁴ Ebd.

sind, ist der ursprüngliche Sinn immer geschichtlich (*sensus historicus*), und muss über die zeitliche Distanz hinweg wiederentdeckt werden.

Was also sagt der Prophet seinen Zeitgenossen? Die Weissagungen Daniels richten sich nicht direkt an uns, sondern an ein Volk im Exil. Calvin wiederholt fortdauernd, dass das *consilium*, die göttliche Intention, die in der Prophezeiung ihren Ausdruck findet, den Geist des jüdischen Volkes auf die richtige Bahn zurückführen will. Es ist zerschlagen und verzweifelt,¹⁵ es leidet unter einer endlos scheinenden Folge von Herrschern, ohne dass sich an der Unterdrückung etwas ändert.¹⁶ Daniel verkündet, dass diese verzweifelte Wiederholung des Immergleichen ein Ende nehmen wird: das wunderbare Standbild der Reiche wird zu Staub zerfallen. Der Prophet spricht also nicht vom Ende der Welt,¹⁷ sondern nur von den Dingen, „die die Juden sehen werden“.¹⁸

Nicht das mehr oder weniger umfassende und vollständige Bild der Universalgeschichte erbaut die Gläubigen, sondern im Gegenteil der prophetische Bruch eines historischen, in sich geschlossenen Horizonts. Diese gute Nachricht verwandelt Verzweiflung in Hoffnung,¹⁹ indem sie dem Volk eine neue Zukunft vor Augen hält, die es verloren glaubte.

4. Die theologisch-politische Kontroverse über die Weissagungen Daniels im 17. Jahrhundert

4.1 Nach Reinhart Koselleck ist „die Genese des absoluten Staates [...] begleitet von einem anhaltenden Kampf gegen religiöse und politische Weissagungen aller Art“.²⁰ Im 17. Jahrhundert wird diese Auseinandersetzung auf intellektueller Ebene von einer wachsenden Zahl von Juristen und rationalistischen Philosophen geführt. In seinem Werk *De iure belli ac pacis* reiht Hugo Grotius die „*spem conceptam ex aliqua divinorum vaticinorum explicatione*“ unter die ungerechtfertigten Gründe für den Krieg ein²¹ und warnt die Politiker vor „allzu kühnen Theologen“.²² Thomas Hobbes stellt die Deutung der Heiligen Schriften voll und ganz in die Hände der politischen

¹⁵ „*poterant in ultimam desperationem ruere*“, CO 40, 601.

¹⁶ „*quum viderent nullum finem imponi tot procellis*“, ebd. und in Sermon XI, CO 41, 434: „ils voyent donc cette mutation nouvelle, et toujours demouraient en servitude“.

¹⁷ „*de omnibus terris et de cunctis gentibus*“, CO 40, 601.

¹⁸ „*quid visuri essent Judaei*“, ebd.

¹⁹ „*bonam spem*“, CO 40, 594.

²⁰ R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M. 1979; 26.

²¹ H. Grotius, *De iure bellis ac pacis*, Lib. II, cap. XXII, § 15.

²² „*cavete vobis a nimis audacibus Theologis, Politici*“, ebd.

Macht.²³ Für Spinoza schließlich reduziert sich die allgemeingültige Botschaft der Propheten auf die Bestätigung des moralischen Gesetzes; der gesamte Rest (vor allem die Weissagungen) ist ein Produkt der mächtigen *imaginatio* der biblischen Verfasser.²⁴

Müssen wir daraus schließen, dass die theologisch-politische Polemik des 17. Jahrhunderts gegen die Weissagungen die Vollendung der kritischen Textarbeit des 16. Jahrhunderts und vor allem der „Entmythisierung“ Daniels ist? Ja und Nein. Einerseits ist offensichtlich, dass die Argumentation Bodins gegen den „Irrtum der vier Reiche“ sich in den Rahmen seines Programms zur Verteidigung und Legitimation des souveränen Nationalstaates fügt. Ebenso deutlich ist die Verbindung bei Grotius. Er folgte in Leyden der Lehre Junius' und ergriff Partei für die Deutung Daniels 2 und 7 nach dem „syrischen Modell“, welchem er eine neue Variante hinzufügte, von der später noch die Rede sein wird.

Andererseits ist die Auseinandersetzung über das Buch Daniel weitaus vieltätiger und komplizierter geworden. Sie fügt sich nun nicht mehr vollständig in den Rahmen des Kampfes der „Staatsräson“ gegen die Prophetien. In dieser Hinsicht, scheint mir, muss die These Kosellecks zum Teil revidiert werden.

4.2 Erstens zielt die Polemik Calvins gegen jede allegorische und spekulative Lesart der Weissagungen sicherlich auf die „falschen Propheten“, die eine Gefahr für die öffentliche Ordnung darstellen. Aber – wie schon gesagt – zielt sie ebenso auf die politisch konservativen Deutungen Luthers und Melanchthons. Die calvinistische Interpretation Daniels stellt demnach Geschichte und Politik in ein zunehmend weltliches Umfeld.²⁵ Jedoch anerkennt Calvin die oppositionelle Struktur und den ausgeprägt konflikthaften Charakter der Ratio in der Prophetie Daniels. Diese Ratio, welche die Weissagungen (und ihre Erfüllung) überdauert und die Gläubigen „erbauen“ und ihre derzeitige „Praxis“ anweisen soll, lässt sich gerade nicht in den Dienst der Mächte dieser Welt stellen. In dieser Hinsicht lässt der „législateur de Genève“ (wie Rousseau ihn nennen wird) in seinem Kommentar zur beunruhigendsten Stelle Daniels (Dan 2,34–35: „*Lapis [...] percussit imaginem ad pedes et contrivit eos [...].*“) eine gewisse Verlegenheit erkennen. Er fragt sich, weshalb die politische Ordnung, die von Gott errichtet und eingesetzt wurde, von Christus zerschlagen werden sollte, der doch „*aeterna Dei sapientia, per quam reges regnant*“ ist.²⁶ Er antwortet, dass diese Ordnung in Wirklichkeit nicht von

²³ Hierzu v.a. Thomas Hobbes, *De cive*, 1647, cap. XVII, § 27: „*Interpretationem Scripturae dependere ab auctoritate civitatis*“.

²⁴ B. Spinoza, *Tractatus theologicus*, 1670, cap. II., De prophetis.

²⁵ C.G. Dubois, *La conception de l'histoire en France au XVI siècle (1560–1610)*, Paris 1977.

²⁶ CO 40, 59.

Christus umgeworfen wird, sondern durch den unbezähmbaren Stolz der Herrscher, die den göttlichen Thron für sich beanspruchen wollen. Sie werden darum von der starken Hand des Herrn geschlagen. Es lohnt sich, den Text zu zitieren.

*Nam si reges suum munus exerceant, certum est Christi regnum non esse contrarium illorum imperiis. Unde igitur fit, ut reges sceptro ferreo percutiat Christus, et frangat et conterat, et in nihilum redigat? Nempe quia indomabilis est eorum superbia, et efferunt capita supra coelos, et velint (si fieri posset) detrahare Deum ex suo solio. Hinc fit ergo, ut sentiant manum Christi sibi adversam, quia non possunt se Deo subiicere: hoc est nolunt.*²⁷

Die späteren Kämpfe der calvinistischen „Monarchomachen“ gegen den Absolutismus (die auch als politische Lehre formuliert wurden, z.B. im Magistral Kap. 38: „*De tyrannide eiusque remediis*“ der *Politica methodice digesta* von Johannes Althusius) fanden eine in jeder Hinsicht ausreichende Stütze in der *Maxime soli Deo gloria*, ohne auf die Weissagungen Daniels und die Verstärkung der Apokalypse zurückgreifen zu müssen.

4.3 Zweitens jedoch brachten die politischen Krisen des 17. Jahrhunderts (der Dreißigjährige Krieg, 1618–1648, die Puritanische Revolution in England, 1640–1660) die Weissagungen wieder ins Spiel, in einer Form, die Calvin wohl wenig geschätzt hätte. M.E. neigt Reinhart Koselleck dazu, das Wiederaufgreifen des Chiliasmus und vor allem die Tatsache (die in den Arbeiten Christopher Hills, Bernard Capps, Charles Websters, Richard Popkins und vieler anderer aufgezeigt wurde) zu unterschätzen, dass der Chiliasmus des 17. Jahrhunderts nicht nur das traditionelle Gesicht des populären „Enthusiasmus“ zeigte, sondern in die höheren Schichten von Kultur und Wissenschaft eindrang und sich in den Akademien einrichtete. An der (calvinistischen!) Universität von Herborn entsteht (1627) das Werk *Diatriba de Mille Annis Apocalypticis* des Philosophen Johannes Alsted. Die englische Übersetzung (1643) wird den Auseinandersetzungen der englischen Revolution Nahrung geben. Ihrerseits wird die Universität Cambridge zur Bühne des jungen Isaac Newton, wo er seine Berechnungen hinsichtlich der Ankunft des Antichristen und der Wiederkunft Christi entwickelt, wie auch seine chiliastischen Überzeugungen auf der Grundlage der Lehre Joseph Medes und der Diskussionen mit seinem Kollegen Henry More, dem eingefleischten Gegner Grotius' in der Auslegung der Weissagungen Daniels.

²⁷ Ebd.

5. Rückkehr zur doppelten Lesart Daniels: Hugo Grotius und seine Gegner

5.1 In diesem hitzigen Umfeld haben sich die Interpreten Daniels von der kritischen Strenge der reformierten Meister des 16. Jahrhunderts entfernt und sind zur doppelten (historischen und symbolischen) Lesart zurückgekehrt, die Calvin bekämpft hatte. Es ist interessant zu sehen, dass diese Rückkehr gleichzeitig in zwei entgegengesetzten Strömungen der politischen Theologie vollzogen wird: sozusagen jener der „Apokalyptiker“ (Alsted) und jener der „Rationalisten“ (Grotius).

In einem *locus* der Schrift *Diatribae*²⁸ erklärt Alsted, dass die Weissagung dem Buchstaben nach von „*de afflictione et liberatione Ecclesiae tempore Antiochi et Maccabaeorum*“ spricht. Er hält sich also an die historische Lesart nach Tremellio und Junius, fügt aber augenblicklich hinzu, dass die Weissagung auch von „*typice et mystice de afflictione et liberatione Ecclesiae tempore Antichristi*“ spricht, d.h. von der Gegenwart, die jene des Auftretens des Antichristen ist.

Grotius seinerseits bestätigt in *De iure belli ac pacis*,²⁹ dass – nach dem heiligen Hieronymus und auf der Grundlage des Textes Dan 12,8 – das Buch Daniel „verschlossen“ ist bis zum Tag des letzten Gerichts und aus diesem Grund zu dunkel, um irgendwelche Schlüsse zu ziehen. Aber in seinen *Annotationes in Vetus et Novum Testamentum* dementiert Grotius diese vorsichtige Aussage. Hier hält er sich einerseits an die historische Erklärung von Dan 2 nach dem „syrischen Modell“: das *regnum quartum ferreum* ist das Reich der „Seleukiden und Lagiden“; andererseits kehrt er in seiner Deutung des *lapis de monte* und seiner unendlichen Herrschaft zur symbolischen Lesart zurück. Der *lapis de monte* stellt s.E. die Römische Republik dar, die allen durch das Standbild repräsentierten Reichen ein Ende gesetzt hat: „*exercitus populi qui esset suae spontis, nullique regi pareret; cuius populi origo a monte, nempe Palatino*“. Er fügt hinzu, dass dieses freie und eroberungslustige römische Volk auch als Menschensohn, als „*non obscurum typum Evangelii*“ gesehen werden muss. In einer andern Anmerkung zu Dan 2,44 (in den *Annotationes in Vetus Testamentum*) bestätigt der holländische Rechtsgelehrte noch deutlicher: „*Imperium romanum perpetuo mansurum quod sedes erit Ecclesiae*“.

²⁸ J. H. Alsted, *Diatribae de Mille Annis Apokalypticis*, Francoforti MDCXXVII, Kap. V, über Dan 2,34–35 und 44–45.

²⁹ H. Grotius, *De iure belli ac pacis*, curavit B. J. A. De Kanter / Van Hettinga Tromp, Aalen 1993; Lib. II, c. XXII, §15, Anm. 9.

5.2 Diese ungewöhnliche Erklärung des *lapis de monte* und des „fünften Reiches“ die bei Iconopleustes³⁰ einen Vorläufer hat, sollte eine neue Auseinandersetzung entfachen.

Der größte reformierte Theologe des 17. Jahrhunderts, Johannes Cocceius (1605–1669) wird sich in seinen *Observata ad Danielelem* (1656)³¹ gegen Grotius richten, ebenso wie der Philosoph Henry More ihn später in seinem Traktat *A Modest Inquiry into the Mystery of Iniquity* (1664)³² der „exegetischen Häresie“ bezichtigt.

Im Anschluss an die Aussagen beider Verfasser erklärt der holländische Jurist, der den Römern nicht mehr das auf schwankenden Füßen stehende *regnum quartum ferreum* zuweist, sondern im Gegenteil die messianische Herrschaft, die aus dem Ereignis des *lapis de monte* erwächst, seinen Übertritt in die Reihen der Reformgegner, der römischen „Papisten“.

Ergebnis der Polemik ist die Restauration des „römischen Modells“ seitens Johannes Cocceius und Henry Mores (später auch Isaac Newtons), um zu beweisen, dass nicht nur das Römische Reich, sondern ebenso die Römische Kirche in den eisernen Beinen des Standbildes in Dan 2 dargestellt ist, wie auch in den gemischten Füßen, welche die Verbindung von zeitlicher und spiritueller Macht repräsentiert. All dies wird zu Staub zerfallen.

Doch trotz der Verfolgung durch die Gomaristen bekehrt sich Grotius nicht zum Katholizismus (was er an seinem Zufluchtsort Paris leicht hätte tun können). M.E. drückt seine „römische Häresie“ (in der symbolischen Deutung Dan 2,24f., 44f.) eher ein weiteres Mal seine Sorge und sein Vorhaben aus, den Staat endgültig unter den Schutz prophetischer und subversiver „Hoffnungen“ zu stellen. Dazu reichte die Erklärung jedoch nicht aus (wie zuvor bei Calvin und Tremellio), dass die Weissagungen Daniels nicht auf die Gegenwartsgeschichte anwendbar sind, sondern es bedurfte ebenso der Aufhebung und Unterdrückung der gegensätzlichen Ratio und der konfliktträchtigen Botschaft der Weissagungen, die Calvin mit dem Terminus „Erbauung der Gläubigen“ bekräftigt hatte. Die Lösung Grotius' ist radikal. Wenn der *lapis de monte* die Römische Republik darstellt und Rom christlich und *sedes Ecclesiae* wurde, so sind die christlichen Staaten (Monarchien und Republiken) von aller göttlichen Bedrohung befreit und könnten dauern bis ans Ende der Zeit!

Doch die absolute Sakralisierung des Staates konnte vom Großteil der Protestanten nicht akzeptiert werden. Andere Philosophen und Theologen verschiedener Konfessionen und politischer Zugehörigkeit wie der reformierte Theologe und Republikaner Johannes Cocceius und der anglikanische Philosoph und Royalist Henry More waren ebenfalls überzeugt, dass der Antichrist

³⁰ C. Indicopleustes, *Topographia christiana*; PG, 38, lib. II, pp. 109–115.

³¹ J. Coccei, *Observata ad Danielelem*, Lugduni Batavorum MDCLVI.

³² H. More, *A Modest Inquiry into the Mystery of Iniquity*, London MDCLXIV.

von gleichzeitig religiöser und politischer Natur sein würde. Im päpstlichen Rom nimmt er die Gestalt einer Kirche an, die zum Königreich wird („an Ecclesiastic Kingdom“), oder er zeigt sich in Gestalt eines Staates, der zur Kirche wird, wie der *Leviathan* Thomas Hobbes'. Diesen „antichristlichen“ Gestalten stellen Johannes Cocceius und Henry More noch einmal die radikale Differenz zwischen den Reichen (die im Standbild und den Tieren in Dan 2 dargestellt sind) und der ihrem Wesen nach spirituellen Herrschaft Christi entgegen, die sich nicht mit den Mächten dieser Welt vergleichen lässt.

6. Schluss

6.1. Der Kampf gegen Grotius' „Häresie“ ließ jedoch eine Schwachstelle des „syrischen Modells“ aufscheinen. In seinem unveröffentlichten Traktat über die Apokalypse (die wahrscheinlich auf das Jahr 1670 zurückgeht und 1994 von Maurizio Mamiani publiziert wurde) richtet sich Newton gegen „gewisse Politiker der letzten Zeit“ („some Politicians of late“ – m.E. handelt es sich dabei um Grotius), welche die Herrscher des Vierten Reichs in Dan 2 und 7 mit den Nachfolgern Alexanders des Großen identifizieren. Diese Identifikation stößt sich am hermeneutischen Kriterium der „due proportion“ zwischen den prophetischen Bildern und ihren geschichtlichen Bezügen. Tatsächlich – so stellt Newton fest – ist das Vierte Reich in den Texten Daniels durch seine herausragende und zerstörerische Kraft charakterisiert („that is described to be the most terrible, dreadful, strong and warlike“). Dies entspricht ganz und gar nicht der historischen Realität der Herrschaft des Antiochus Epiphanes, der weitaus schwächer war, als seine drei Vorgänger.³³ Ebenso argumentierte ein anderer Wissenschaftler, der schottische Mathematiker John Napier³⁴ in seiner Auseinandersetzung mit Tremellio; später auch Henry More in seiner Polemik gegen Grotius, die Newton sicherlich bekannt war.³⁵

³³ I. Newton, Trattato sull' Apocalisse, Testo originale a fronte. A cura di Maurizio Mamiani, Torino, 1994; 34–35.

³⁴ J. Napier, A plaine Discovery of the Whole Revelation of St. John, 1611.

³⁵ „That it cannot be the Kingdom of the Lagidae and the Seleucidae as Grotius would bear us in hand [...]. Now it is manifest that the kingdom of the Seleucidae and the Lagidae was neither greater, more excellent, nore a more victorious kingdom than any of the three proceeding“, in: H. More, A Modest Inquiry in the Mystery of Iniquity, London MDCLVI; II, Synopsis Prophetica, XIII, a.3; 311. Zu den Beziehungen zwischen Henry More und Isaac Newton siehe R. H. Popkin / J. E. Force, Essays on the Context, Nature and Influence of Isaac's Newton Theology, Dordrecht 1990; 128; R. H. Popkin, The Third Force in Seventeenth-Century Thought, Leiden 1992; 114–115.

Die Absicht all dieser Verfasser war die Wiederherstellung der Identifikation von Römischen Reich und dem Vierten Reich Daniels. Die sukzessive Bibelkritik, die endgültig das „römische Modell“ zurückwies, bestätigte das Newtonsche Kriterium der „due proportion“ innerhalb des neuen Rahmens des „griechischen Modells“, welches das Vierte Reich einer Gruppierung von Reichen – die Eroberungsmacht Alexanders des Großen (*regnum ferreum*) und seiner schwachen Nachfolger (die vermischten Füße des Standbilds) zuordnete. Napier, More und Newton vertraten jedoch andere, grundlegende Interessen: sie setzten das „römische Modell“ wieder ein, um noch einmal einen vollständigen und zukunftsweisenden weltgeschichtlichen Rahmen zu erstellen, der auf der Grundlage der *synopsis prophetica* (wie der zweite Teil des Traktats von More über den Antichristen überschrieben ist) der Bücher Daniel und der Offenbarung beruht.

6.2 Diese Bindung an die zukunftsweisende Vision der Weltgeschichte, die noch bei Newton zu finden ist, zeigt uns auch, dass die Deutung der danielischen Weissagungen auf der Grundlage eines einzigen, nicht zukunftsgerichteten *sensus historicus* (Calvin, Bodin und Tremellio) einen gewissen Bezugsmangel hinsichtlich der Zukunftserwartungen aufwies. Reinhart Koselleck unterstreicht diesen Mangel betreffend die „Zukunftsprognostik“ des absolutistischen Staates. Die Philosophie der Geschichte des 17. Jahrhunderts würde im Gegenteil „ein Zeit- und Zukunftsbewusstsein [ausbilden], das aus einer kühnen Kombination von Politik und Prophetie heraus lebt“.³⁶

Der größte Philosoph der Aufklärung, Immanuel Kant, war ein Bewunderer Newtons, wusste aber nichts von seinen Forschungen über die Apokalypse und seinem Hang zum Chiliasmus. Dennoch trat er für die volle Legitimation des „philosophischen Chiliasmus“ ein, der im Einsatz für den ewigen Frieden Ausdruck findet (seitens des Abbé de St. Pierre, Rousseau, Kant selbst, 1795). Mit Kant gesprochen: „Man sieht: die Philosophie könne auch ihren Chiliasmus haben.“³⁷

Aus dem Französischen übersetzt von Christina Herzog

Zusammenfassung: Der Beitrag setzt sich mit der kritischen Wende in der Danielinterpretation im 16. Jahrhundert und ihren Folgen in Theologie und Politik auseinander. Gemeint ist damit vor allem der Sturz des „römischen Systems“, welches das *regnum quartum ferreum* in Dan 2 und das vierte Tier in Dan 7 mit dem Römischen Reich und seinen schwachen Nachfolgereichen (die aus

³⁶ R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M. 1979; 33.

³⁷ I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: *Ders., Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I* (Werkausgabe Bd. 11), hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. 1981, § 8, 45.

Eisen und Ton gemischten Füße des Standbildes in Dan 2) identifizierte, durch die Danielexegese der reformierten Strömung des Protestantismus (Jean Calvin, Jean Bodin, Emanuele Tremellio u.a.).

Abstract: The way in which the Book of Daniel was interpreted took a critical turn in the 16th century, with effects on theology and politics. Among other things, this meant the fall of the „Roman system“, which identified the *regnum quartum ferreum* in Dan 2 and the fourth beast in Dan 7 with the Roman empire and its weak successor empires (= the feet of the statue in Dan 2, made of a mixture of iron and clay). This was brought about by the Protestant Reformed Exegesis of Daniel (Jean Calvin, Jean Bodin, Emanuele Tremellio, among others).

Der Traum von der Universalmonarchie

Zur Danielrezeption in den iberischen Kulturen nach 1492

von Mariano Delgado

Man hat bekanntlich die Italiener, die Franzosen und die Deutschen die drei „Hauptvölker“ des mittelalterlichen Abendlands genannt, welche die drei wichtigsten Aufgaben – das Papsttum, das Studium oder die Wissenschaft und das Kaisertum – unter sich teilten.¹ Im Sinne der Ost-West-Wanderungstheorie des Otto von Freising,² wonach die Religion, die Wissenschaft und die politische Führung von Osten nach Westen gewandert seien, bis sie zum Stillstand kamen und das Ende der Geschichte damit eingeleitet war,³ lag es nahe, dass gerade in diesen Kulturen die Danielrezeption besonders zum Tragen kam. Dieser Beitrag will dennoch zeigen, dass auch die iberischen Kulturen, die sich ja am Rande des Abendlandes befinden, eine intensive Danielrezeption kennen. Diese Rezeption und das damit zusammenhängende iberische Sendungsbewusstsein entsprechen der Logik abendländischer Geschichte, wenn man folgende Faktoren bedenkt: Zum einen sind die iberischen Kulturen im Hoch- und Spätmittelalter das Zentrum des Diasporajudentums; als in Folge von Zwangsmaßnahmen Ende des 14. und während des 15. Jahrhunderts ca. ein Drittel der spanischen und portugiesischen Juden zum Katholizismus konvertierte, projizierten viele ihr messia-

¹ Vgl. Werner Goetz, *Translatio Imperii*. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorie im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Tübingen 1958, 219f; vgl. auch Herbert Grundmann, *Sacerdotium – Regnum – Studium*. Zur Wertung der Wissenschaft im 13. Jahrhundert, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 34 (1952) 5–21.

² „Est notandum, quod omnis humana potentia seu scientia ab oriente cepit et in occidente terminatur, ut per hoc rerum volubilitas ac deffectus ostendatur.“ Otto Bischof von Freising, *Chronik oder die Geschichte der zwei Staaten*, übersetzt von Adolf Schmidt, hg. von W. Lammers, Darmstadt 1961, 15. Vgl. dazu Hans-Werner Goetz, *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*. Ein Beitrag zur historischen Vorstellungswelt und zur Geschichte des 12. Jahrhunderts (Beihefte zum *Archiv für Kulturgeschichte* 19), Köln/Wien 1984, 139–161.

³ Aus der *Chronik* des Babenbergers geht diese Sicht der Geschichte hervor: „Die Welt steht im Greisenalter, das Imperium Romanum ist schwach und hinfällig geworden. Der Stein der Vision Daniels, der die Bildsäule zermalmt, hat im Investiturstreit sein Zerstörungswerk begonnen. Er bedeutet die Kirche. Der äußere Prozess der Weltgeschichte, der Gang der menschlichen Vormacht vom Osten zum Westen, ist beendet. Die Zeichen der Zeit künden also, dass der Jüngste Tag naht.“ Goetz, *Translatio imperii* (wie Anm. 1), 117.

nisches Bewusstsein auf die Könige von Spanien und Portugal.⁴ Zum anderen hatten die iberischen Länder im Entdeckungszeitalter eine beispiellose imperiale Expansion globaler Dimensionen zustande gebracht. Da sie die „westlichsten“ Völker Kontinentaleuropas sind, das „finis terrae“ der Römer, lag es also nahe, dass die iberischen Länder das Zeitalter ihrer Expansion und Hegemonie mit danielischen Kategorien deuteten und darin das Ende der eingangs erwähnten Ost-West-Wanderung sahen. Um 1500 war also in beiden iberischen Monarchien die Zeit reif, für die Substitution des jüdischen Messianismus durch den iberischen und für den Führungsanspruch in der damaligen Christenheit. Mit der faktischen Auserwählung zur Führung der Christenheit schien Gott in der „elften Stunde der Welt“ (Mt 20,6)⁵ den iberischen Monarchien eine doppelte Aufgabe übertragen zu haben: die Verkündung des Evangeliums vom Reich in der ganzen Welt (Mt 24,14) und die Sammlung der Christenheit unter einem Hirten (Joh 10,16).

Ich werde mich zunächst Spanien und Portugal, dann der sephardischen Diaspora und Lateinamerika zuwenden. Im 16. und 17. Jahrhundert waren die besten katholischen Exegeten zumeist Spanier und Jesuiten. Für die Beschäftigung mit unserem Thema gilt dennoch folgendes Prinzip: Die interessantesten Autoren sind nicht die Fachexegeten, die zumeist sehr orthodox sind und in der Tradition des Danielkommentars des Hieronymus verbleiben, sondern die Verfasser politisch-theologischer Traktate und Schriften. Im Schatten der Kontroverse des 16. und 17. Jahrhunderts über die Universalmonarchie ist die politisch-theologische Literatur „die“ Wissenschaft schlechthin, wie die Stu-

⁴ Zu Spanien und Portugal vgl.: *Mariano Delgado*, Die Metamorphosen des Messianismus in den iberischen Kulturen. Eine religionsgeschichtliche Studie (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Schriftenreihe 34), Immensee 1994; zu Spanien vgl. hierzu *Américo Castro*, Mesianismo, espiritualismo y actitud personal, in: *Ders.*, Aspectos del vivir hispánico, Madrid 1970, 13–45, 21ff; *Ders.*, Spanien, Vision und Wirklichkeit, Köln/Berlin 1957; *José Antonio Maravall*, El concepto de monarquía en la edad media española, in: *Ders.*, Historia del pensamiento español. (Edad media, Serie I), Madrid 1967, 51ff; *Ders.*, El concepto de España en la edad media, Madrid ²1964; *Ramón Menéndez Pidal*, La idea imperial de Carlos V, Madrid ⁵1963; *Ricardo de Arco y Garay*, La idea del imperio en la política y la literatura española, Madrid 1944; *Eberhard Straub*, Das Bellum iustum des Hernán Cortés in México, Köln/Wien 1976, 1–29. Für Portugal vgl. *Raymond Cantel*, Le messianisme dans la pensée portugaise du XVI^e siècle à nos jours, in: *Arquivos do Centro Cultural Português* 2 (1970) 433–444, 434f; *Ders.*, De l'histoire à la chimère, le Sébastianisme portugais, in: *Annales du Centre Universitaire Méditerranéen* 15 (1962–63) 65–76, 74f.

⁵ Zur eschatologischen Bedeutung der Entdeckung der Neuen Welt vgl.: *Marcel Bataillon*, Evangélisme et millénarisme au Nouveau Monde, in: *Courants Religieux et Humanisme à la fin du XVe et début du XVIe siècle* (Colloque de Strassbourg 1957), Paris 1959, 25–36; *Pedro Borges*, El sentido transcendente del descubrimiento y conversión de Indias, in: *Missionalia Hispanica* 13 (1956) 141–176; *Mariano Delgado*, Die chiliastische Versuchung bei den franziskanischen Glaubensaposteln des 16. Jahrhunderts, in: *Bruno Schlegelberger / Ders.* (Hgg.), Ihre Armut macht uns reich. Zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika, Berlin 1992, 47–73.

dien von Werner Goetz⁶ und Franz Bosbach⁷ gezeigt haben. Das gilt auch und vor allem für die iberischen Kulturen.

1. Der Traum von der Universalmonarchie in Spanien

Im spanischen Sendungsbewusstsein sind zwei Einflusslinien zu unterscheiden: einerseits die spanische Tradition, andererseits die Reichstradition, die mit Karl V. Spanien erreicht. In der spanischen Tradition war seit der Bekehrung des Westgotenkönigs Rekared zum Katholizismus 589 das Bewusstsein einer besonderen göttlichen Auserwählung Spaniens und seiner Könige vorhanden. Davon zeugen etwa die Geschichtsschriften, die unter Alfons X. im 13. Jahrhundert verfasst wurden.⁸ Darin wurde Spanien als Neues Israel verstanden. Der Untergang des Westgotenreiches nach der arabischen Invasion wurde als göttliches Gericht ob der Untreue der letzten Westgotenkönige gedeutet und beklagt, seine Wiederherstellung im Zuge der Reconquista als Zeichen der bleibenden spanischen Auserwählung gesehen. Mit der Entdeckung der Neuen Welt wurde dieses Sendungsbewusstsein nun auch mit danielischen Kategorien untermauert. Zwei Zeugnisse mögen hier genügen.

Im Jahre 1499 schrieb z.B. Antonio de Lebrija (1442–1522), auch Nebrija genannt, Autor der ersten Grammatik einer modernen Sprache (1492), Humanist und Reichschronist Ferdinands:

Gemäß der Himmelsbewegung begannen alle Reiche und Monarchien im Osten und wanderten über Indien und die Assyrer, Griechenland und Italien nach Westen, wo sie zum Stillstand kamen.⁹

Nebrija zitierte das nicht von ungefähr, sondern um die Führungsrolle in der Christenheit für die katholischen Könige Spaniens zu reklamieren, dessen wunderbares Reich etwas Neues, noch nie Dagewesenes sei. 1509 betonte er ausdrücklich: Obwohl der Kaisertitel in deutschen Händen liege, sei die imperiale Macht *de facto* in den Händen der spanischen Könige, die nun, nachdem

⁶ Vgl. Goetz, *Translatio Imperii* (wie Anm. 1).

⁷ Franz Bosbach, *Monarchia universalis. Ein politischer Leitbegriff der frühen Neuzeit* (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 32), Göttingen 1988.

⁸ Vgl. *Primera Crónica general de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*, ed. Ramón Menéndez Pidal, 2 Bde., Madrid 1955; *Alfonso el Sabio, General Storia*, ed. Antonio García Solalinde, 3 Bde., Madrid 1950–1961.

⁹ Antonio de Nebrija, *Muestra de la historia de las antigüedades de España*, Burgos 1499, Prolog. Alle Kursivhervorhebungen und Übersetzungen fremdsprachiger Texte sind vom Verfasser, sofern nicht ausdrücklich eine andere Autorenschaft vermerkt wird.

sie bereits Herren weiter Teile Italiens und der Mittelmeerinseln geworden seien, sich anschickten, den Krieg nach Afrika zu tragen und, indem sie ihre Flotten gegen Westen gemäß der Himmelsbewegung segeln ließen, bereits die an Indien angrenzenden Inseln, also die sogenannte „Neue Welt“ erreicht hätten.¹⁰ Die Wanderungsbewegung von Osten nach Westen erreichte also in Spanien ihr Ende.

Ein weiterer Humanist, Fernán Pérez de Oliva (ca. 1294–1531), versuchte 1524 den Gemeinderäten von Córdoba das Investieren in den Überseehandel mit folgenden Worten schmackhaft zu machen:

[...] früher lagen wir am Ende der Welt, nun aber sind wir in deren Mitte. Niemals vorher in der Geschichte gab es eine so glückliche Umkehrung des Schicksals. Als Herakles die Welt ermessen wollte, bezeichnete er die Straße von Gibraltar als deren Ende [non plus ultra]; [...] heute aber zieren seine Säulen das Wappen unserer Fürsten [mit der Inschrift: plus ultra]. [Wir haben] Zahllose Völker und Länder [entdeckt], die von uns die Religion, die Sprache und die Gesetze übernehmen werden [...] So liegen also das Gewicht der Welt und die Verantwortung für die Bekehrung dieser Völker in den Händen Spaniens [...] So war es auch in den alten Zeiten: am Anfang der Welt lag die Herrschaft im Osten, später weiter unten in Asien. Danach lag sie in den Händen der Perser und Chaldäer; von dort kam sie nach Ägypten, nach Griechenland und nach Italien, zuletzt auch nach Frankreich. Nun aber, den geographischen Graden westwärts folgend, ist die Herrschaft nach Spanien gekommen; [...] und hier wird sie auch für immer bleiben, geschützt durch das Meer und von uns auch so gut verteidigt, dass sie nicht mehr wird fliehen können.¹¹

Diese Zeugnisse mögen hier genügen, um zu zeigen, dass spätestens mit der Entdeckung der Neuen Welt für die Spanier eine faktische *translatio imperii* stattgefunden hatte.

Mit Karl V. kamen nun andere Traditionen ins Spiel, so z.B. die Tradition des *Carolus redivivus*. Diese ursprünglich französische Tradition, die 1494 durch die Italienexpedition des französischen Königs Karl VIII. neu belebt wurde, wurde nach dem Sieg Ferdinands des Katholischen über die Franzosen in Norditalien auf Ferdinands Enkel, Karl, umgedeutet. Die Umdeutung war nicht schwer, da der Name gleich blieb. Eine besondere Rolle spielte dabei Karls späterer Großkanzler Mercurino Gattinara (1465–1530), der in der Person Karls V. die Einheit der Universalmonarchie und des Kaisertums verwirklicht sah.¹² Nach Gattinara hatte Karl V. nicht nur das Reich Karls des Großen zu restaurieren, das ja lediglich die weströmische Reichshälfte betraf, sondern auch die Türken aus der oströmischen Reichshälfte zu vertreiben und so die

¹⁰ Vgl. Antonio de Lebrija, Exhortatio ad lectorem, in: *Ders.*, *Rerum a Fernando et Elisabe Hispaniarum felicissimis regibus gestarum decades duae*, Granada 1545 (Druckjahr, 1509 war das Entstehungsjahr). Vgl. dazu Juan Gil, *Mitos y utopías del descubrimiento*, Bd. 1: Colón y su tiempo, Madrid 1989, 238.

¹¹ Fernán Pérez de Oliva, Razonamiento sobre la navegación del Guadalquivir, ed. C. George Peale (Colección Universidad 19), Córdoba 1987, 36f.

¹² Vgl. dazu Bosbach, *Monarchia universalis* (wie Anm. 7), 54f.

ganze Christenheit unter der Führung eines Hirten, eines messianischen Kaisers zu vereinen. Gleich nach der Wahl zum Kaiser 1519 sagte Gattinara Karl folgerichtig:

Sire, da Euch Gott diese ungeheure Gnade verliehen hat, Euch über alle Könige und Fürsten der Christenheit zu erhöhen zu einer Macht, die bisher nur Euer Vorgänger Karl der Große besessen hat, *so seid Ihr auf dem Wege zur Weltmonarchie, zur Sammlung der Christenheit unter einem Hirten*.¹³

In dieser Zeit wurden die Begriffe „Monarcha“ und „Monarchia“ eingesetzt, „um die Herrschaftsstellung Karls V. zu bezeichnen“.¹⁴ Wenige Jahre später, nämlich nach dem Sieg bei Pavia 1525 über den Erzrivalen Franz I. von Frankreich, schrieb Alfonso de Valdés, ein Freund des Erasmus, in prophetischen Tönen:

Es scheint, dass Gott dem Kaiser diesen Sieg auf wunderbare Weise ermöglicht hat, nicht nur damit er die Christenheit verteidigen und der Macht des Türken widerstehen könne, wenn dieser sie anzugreifen wagte, sondern vielmehr damit er, nachdem diese Bürgerkriege (denn so müssten wir sie nennen, da sie unter Christen geschehen) beruhigt worden sind, selbst zum Angriff gegen Türken und Mauren übergeht; weiter damit er – indem er unseren heiligen katholischen Glauben verherrlicht, wie es seine Vorfahren auch taten – das Reich von Konstantinopel sowie die heilige Stätte von Jerusalem zurückerobert, welche jene aufgrund unserer Sünden in Besitz halten. *Dies möge geschehen, damit, wie von vielen bereits prophezeit wurde, die ganze Welt unseren heiligen katholischen Glauben annehme und die Worte unseres Erlösers in Erfüllung gehen: 'Es soll nur eine Herde geben und einen Hirten' (Fiat unum ovile et unus pastor)*.¹⁵

1535, nach dem Sieg von Goleta und Tunis, Schlachten also, die Karl V. gegen die Türken bzw. ihre Vasallen geführt hatte, war in Spanien und Italien ein Sonett von Hernando de Acuña in aller Munde, das im Sieg Karls V. den Auftakt zu der von der ersehnten eschatologischen monarchia universalis oder fünften danielischen Weltmonarchie sieht (dritte Strophe), in der es nur eine Herde und einen Hirten (erste Strophe), einen Monarchen, ein Weltreich und ein Schwert (zweite Strophe) unter spanischer Führung geben werde; denn nach dem Seesieg fehlte nur noch der vernichtende Landsieg (vierte Strophe):

Ya se acerca, señor, o ya es llegada
la edad gloriosa en que promete el cielo
una grey y un pastor solo en el suelo,
por suerte a vuestros tiempos reservada;
ya tan alto principio, en tal jornada,

¹³ Textbeleg in: *Karl Brandi*, Kaiser Karl V. Werden und Schicksal einer Persönlichkeit und eines Weltreiches, München 1937, 37.

¹⁴ *Bosbach*, Monarchia universalis (wie Anm. 7), 47.

¹⁵ Textbeleg in: *Marcel Bataillon*, Erasmo y España. Estudio sobre la historia espiritual del siglo XVI, México 1986, 227. Zu den Erasmisten vgl. ebd., 226ff; auch *José Antonio Maravall*, La visión utópica del imperio de Carlos V en la España de su época, in: *Carlos V (1500–1558)*. Homenaje de la Universidad de Granada, Granada 1958, 41–77; *Arco y Garay*, Idea (wie Anm. 4).

os muestra el fin de vuestro santo celo
 y anuncia al mundo, para más consuelo,
 un Monarca, un Imperio y una Espada;
 ya el orbe de la tierra siente en parte
 y espera en todo vuestra monarquía,
 conquistada por vos en justa guerra,
 que, a quien ha dado Cristo su estandarte,
 dará el segundo más dichoso día
 en que, vencido el mar, venza la tierra.¹⁶

Ein ähnliches, literarisch aber nicht so gelungenes Gedicht, schrieb Fernando de Herrera nach dem Sieg von Lepanto (7.10.1571). Spanien mutiert hier zum auserwählten Volk, die Türken zum Pharao. Der Sieg wurde vom Gott der Heerscharen selbst für die Spanier errungen.¹⁷

Wir könnten noch unzählige Zeugnisse heranziehen, die das potenzierte spanische Sendungsbewusstsein unter Karl V. dokumentieren. Aber für die meisten spanischen Autoren entsprang es mehr dem „wunderbaren“ Charakter der spanischen Expansion nach Übersee als dem nach Spanien konjunkturell gekommenen Kaisertum. Nach der Entdeckung und Eroberung einer „Neuen Welt“ hielten die spanischen Hoftheologen die Heldentaten ihrer Nation nämlich für größer als die der Römer, ja für einzigartig in der Weltgeschichte, womit der eschatologische Führungsanspruch deutlich dokumentiert wurde. Um die Mitte des 16. Jahrhunderts drückte Francisco López de Gómara, Kaplan im Hause des Hernán Cortés, dieses Sendungsbewusstsein in einem an Karl V. adressierten Vorwort zu seinem Geschichtswerk folgendermaßen aus:

Sire, die größte Tat seit der Erschaffung der Welt, wenn man die Inkarnation und den Tod ihres Schöpfers [sic!] ausnimmt, ist die Entdeckung der westindischen Länder; und so werden sie Neue Welt genannt.¹⁸

Das spanische Sendungsbewusstsein blieb unter Philipp II., der ja nicht Kaiser war, ungebrochen. Nach der Personalunion der Kronen von Portugal und Spanien im Jahre 1580 wurde es üblich, das spanische Weltreich als das Reich zu bezeichnen, in dem die Sonne nicht unterging, auch wenn der Kaisertitel

¹⁶ *Hernando de Acuña*, *Varias poesías*, ed. *Luis F. Díaz Larios*, Madrid 1982, 328f. Im Sonett „A su majestad“ nennt er Karl V. „Carolus redivivus“ (ebd., 90), im Epigramm zum Tod Karls V. nennt er ihn „den berühmtesten und größten / den Monarchen und Kaiser / der Könige und Kaiser“ (ebd., 352).

¹⁷ Vgl. *Fernando de Herrera*, *Poesías*, ed. *Vicente García de Diego*, Madrid 1970, 1–16.

¹⁸ *Francisco López de Gómara*, *Hispania victrix*, ed. *Enrique de Vedia*. (Biblioteca de autores españoles 22), Madrid 1946, 156. In ähnlich epischen Tönen und mit einem direkten Bezug auf die Römer äußert sich zur selben Zeit der belesene Conquistador Kolumbiens, Gonzalo Jiménez de Quesada, in einer Streitschrift gegen das antispanische Werk des italienischen Historikers Paolo Giovio (1483–1552), vgl. *Gonzalo Jiménez de Quesada*, *El Antijovio*, ed. *Guillermo Hernández Peñalosa* / *Jorge Eliécer Ruiz* / *Manuel Ballesteros Gaibrois*, 2 Bde., Bogotá 1991, hier Bd. 1, 23–28.

nicht mehr in spanischen Händen lag. Das bedeutete einerseits, dass es sich um ein Reich handelte, in dem ständig bei Tageslicht der wahre Gott angebetet und für den katholischen König gebetet wurde. Damit konnte das spanische Weltreich nach Dan 12,11 (*iuge sacrificium*) das katastrophale Ende der Welt aufhalten, eine Aufgabe, die nach 2 Thess 2,6 üblicherweise dem Römischen Reich in den verschiedenen *translationes* zugesprochen wurde.¹⁹ Aber es bedeutete andererseits auch, dass es sich um ein unvergleichlich größeres Reich als das alte Römische Imperium handelte, in dem bei all seiner Größe doch die Sonne unterging.²⁰ Das spanische Weltreich erschien somit als das letzte Reich auf Erden (manche bezeichneten es nicht mehr als das vierte, sondern gar als das fünfte Reich, das Reich des Messias), welches das Evangelium vom Reich in der ganzen Welt verkünde und beschütze (Mt 24,14) und so die eschatologische Sammlung der Christenheit unter einem Hirten vorbereite (Joh 10,16).

Eiferer ermahnten die spanischen Könige dazu, die Bekehrung der Welt mit allen Mitteln voranzutreiben. So etwa Toribio de Benavente, auch Motolinía genannt, und einer der ersten zwölf Franziskaner der Mexiko-Mission, in einem Brief an Karl V. vom 1. Januar 1555. In seiner eschatologischen Ungeduld zögerte Motolinía nicht, die Zwangsmissionierung zu befürworten:

Aufgrund Eures Amtes gehört es sich daher, daß sich Eure Majestät beeilt, das heilige Evangelium in allen Ländern predigen zu lassen. *Diejenigen, die das heilige Evangelium Jesu Christi nicht freiwillig hören wollen, soll man dazu zwingen.*²¹

Der Brief ist durchzogen von der Angst, der „Unruhestifter“ Las Casas könnte sich mit seinem völlig gewaltlosen Missionskonzept und seiner These, dass alle bisherigen Landaneignungen in der Neuen Welt illegitim gewesen seien, da sie stets gegen den Willen der Indios, der legitimen Besitzer, stattge-

¹⁹ Aus diesem Grund machten etwa deutsche Reformatoren – von Luther über Melanchthon bis Flacius Illyricus – den Fortbestand des Reichs zu ihrem Anliegen. *Goez*, *Translatio imperii* (wie Anm. 1), 261 – vermerkt, wie Luther etwa die Fürsten aufrief, das Kaisertum zu stärken, „denn die bibel lehret uns klärlich, dass der jüngste tag bald kommen soll nach zerstörung dieses teutschen reichs“.

²⁰ Der Jurist Juan de Solórzano y Pereyra wird 1648 die große Macht und die Monarchie loben, welche die spanischen Könige mit der Entdeckung und Eroberung der Neuen Welt erlangt haben, und hinzufügen, dass selbst Autoren fremder Länder zugeben müssten, es habe, was seine Ausdehnung, seinen Reichtum und seine Macht betreffen, seit der Erschaffung der Welt kein vergleichbares Weltreich gegeben. *Juan de Solórzano y Pereyra*, *Política indiana*, 5 Bde. (Biblioteca de Autores Españoles, 252–256), Madrid 1972, hier Bd. 1, 82 (Buch 1, Kap. 8, Nr. 9 und 10). Zum Vergleich mit Rom unter den spanischen Autoren des frühen Entdeckungszeitalters vgl. *Jaime González*, *La idea de Roma en la historiografía indiana (1492–1550)* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), Madrid 1981.

²¹ *Toribio de Benavente (Motolinía)*, Brief an Kaiser Karl V., in: *Horst von der Bey* (Hg.), „Auch wir sind Menschen so wie ihr“. Franziskanische Dokumente des 16. Jahrhunderts zur Eroberung Mexikos, Paderborn 1995, 329–350, hier 337.

funden hätten, durchsetzen, womit das Bekehrungswerk ins Stocken geraten könnte. Der „danielische“ Bezug ist vielsagend genug:

Wie kommt Las Casas dazu zu behaupten, daß alle Tribute ungerecht erhoben wurden und noch immer erhoben werden, wo wir doch sehen, daß der Herr auf die Frage, ob man Cäsar Abgaben leisten solle oder nicht, mit ja antwortete. Und dieser behauptet, daß sie ungerecht erhoben seien! Wenn wir betrachten, wie die Herrschaft und das Reich der Römer entstanden, so finden wir, dass als erste die Babylonier zur Zeit Nebukadnezars des Großen durch Krieg die Herrschaft der Assyrier übernahmen, deren Königreich, wie der heilige Hieronymus berichtet, mehr als 1300 Jahre bestand. Und dieses Reich Nebukadnezars war der goldene Kopf der Statue, die er selbst sah, gemäß der Interpretation Daniels, im zweiten Kapitel. Und Nebukadnezar war der erste Monarch und der Kopf des Reiches. Danach vernichteten die Perser und Meder die Babylonier zur Zeit von Kyros und Dareius, und diese Herrschaft war die Brust und die Arme der gleichen Statue. Es waren zwei Arme, wie man wissen muß, Kyros und Dareius, Perser und Meder. Daraufhin vernichteten die Griechen die Perser zur Zeit Alexanders des Großen. Diese Herrschaft war der Bauch und die Schenkel aus Erz. Dieses Erz war so klangvoll, dass man es in der ganzen Welt, außer in diesem Land [d.h. in Mexiko bzw. in der Neuen Welt] hören konnte. [...] Anschließend unterwarfen die Römer die Griechen und dies waren die Beine und Füße aus Eisen, welches alles Erz verzehrt und vernichtet. Daraufhin zerbrach und zermalmte der Stein, der ohne Hände aus dem Berg herabgerissen wurde, die Statue und den Götzendienst, und dies war die Herrschaft Christi. [...] Und ich wage nicht zu beurteilen, ob diese Kriege mehr oder weniger rechtmäßig waren als jene, oder welches rechtmäßiger Tribut ist, dieser oder jener. Dies mögen die Räte Eurer Majestät entscheiden. Bemerkenswert ist darüber hinaus, daß der Prophet Daniel im gleichen Kapitel sagt, daß Gott die Zeiten und Zeitalter verändert, und daß er die Reiche von einer Herrschaft zur nächsten übergibt [Dan 2,21]. Und dies tat er wegen der Sünden, wie man es am Königreich der Kanaanäer sieht, das Gott unter großen Bestrafungen an die Söhne Israels übergab. Und das Reich Judäa übergab er, wegen der Sünde der Tötung Jesu Christi, an die Römer, genauso wie die hier genannten Reiche [an die Spanier]. *Was ich nun von Eurer Majestät erbitte, ist das fünfte Reich Jesu Christi zu vollenden, welches der Stein, der ohne Hände aus dem Berg herabgerissen wurde, symbolisiert. Dieses muß sich ausdehnen, um die ganze Erde zu umspannen. Und von diesem Reich ist Eure Majestät der Anführer und der Hauptmann. Möge Eure Majestät befahlen, daß alle mögliche Sorgfalt darauf verwandt werde, damit dieses Reich Wirklichkeit werde und sich ausbreite, und daß den Ungläubigen gepredigt werde.*²²

Hier haben wir in konzentrierter Form das spanische Sendungsbewusstsein ausgedrückt: Das spanische Weltreich hat die eschatologische Aufgabe zu erfüllen, durch die Bekehrung der neuentdeckten Völker das fünfte Reich, das Reich Christi, zu vollenden, dessen zeitliches Haupt der spanische Monarch ist. Und zur Erfüllung dieser Aufgabe bzw. zur Zermalmung aller anderen Reiche darf das zeitliche Werkzeug Gottes eben auch die Urgewalt des Steins in Nebukadnezars Traum (Dan 2,45) einsetzen, weil der fromme Zweck die Mittel heiligt.²³

²² Ebd., 337f.

²³ Dies ist übrigens der entscheidende Punkt, an dem sich die Konzepte von Las Casas und den anderen Befürwortern der katholischen Universalmonarchie unter spanischer Führung voneinander unterscheiden. Las Casas lehnte nämlich stets die „chiliastische Versuchung“ ab, dass der fromme Zweck die Mittel heilige. Vehement wandte er sich z.B. im Streit mit Juan Ginés de Sepúlveda (1550/1551) gegen die von diesem vorgenommene chiliastische Interpretation des

In diesem Klima entstand nun die europaweite politisch-theologische Kontroverse um den universalen Hegemonialanspruch der spanischen Monarchie. Die interessantesten Werke für unser Thema wurden zwischen 1580 und 1648 geschrieben, d.h. in der Zeit der Personalunion der Kronen von Spanien und Portugal, die von Freund und Feind als eine noch nie da gewesene Machtballung empfunden wurde, sowie im Schatten der Kontroverstheologie und des Dreißigjährigen Krieges. Im Folgenden werde ich mich darauf beschränken, typologisch auf die Danielrezeption einiger interessanter Autoren aufmerksam zu machen; es handelt sich einerseits um Exegeten wie Juan de Maldonado und andererseits um politisch-theologische Autoren wie Tommaso Campanella, Juan de Salazar und Diego Saavedra Fajardo.

1.1. Juan de Maldonado (1533/36–1583)

Der Jesuit Juan de Maldonado war einer der führenden und meistzitierten katholischen Exegeten seiner Zeit. In seinem aufschlussreichen Danielkommentar²⁴ setzt er sich immer wieder mit den klassischen Kommentaren christlicher Autoren wie Hieronymus (um 347–419/20) und Theodoretos (um 393–460) auseinander,²⁵ aber auch mit den Kommentaren hebräischer Autoren wie Isaak Abravanel (1437–1508), von Maldonado „Barbinel“ genannt, und (Aben) Ibn Esra (1092–1167) sowie nicht zuletzt mit den Kommentaren „der neuen Ketzer“, ganz besonders Calvins. Von Hieronymus und Theodoretos nimmt er selten Abstand, von den hebräischen Autoren distanziert er sich

Autoritätsbeweises aus der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin (II–II, q. 40, a.2, ad 3^{um}), dass etwa „jede Macht [...], die es mit dem Zweck zu tun hat, [...] auch über die Mittel zum Zweck zu bestimmen [hat]“, wobei alles erlaubt sei, was dem Zweck diene. Vgl. *Bartolomé de Las Casas*, Die Disputation von Valladolid, in: *Ders.*, Werkauswahl, Bd. 1: Missionstheologische Schriften, hg. v. *Mariano Delgado*, Paderborn u.a. 1994, 376, 379, 383, 399f, 402; vgl. auch *Mariano Delgado*, Abschied vom erobernden Gott. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa 43), Immensee 1996.

²⁴ Maldonados Kommentar zu den vier großen Propheten erschien an verschiedenen europäischen Druckorten in vielen Auflagen. Wir zitieren hier nach der Pariser Ausgabe von 1610, die uns freundlicherweise von der Universitätsbibliothek Tübingen (Signatur Ge 214.4) als Mikrofilm und Papierkopien zur Verfügung gestellt wurde: *Joannis Maldonati* [...] Commentarij in prophetas IIII. Ieremiam, Baruch, Ezechielem & Danielm. Accessit Expositio Psalmi CIX & Epistola de collatione Sedanensi cum Caluinianis eodem auctore. Parisiis: sumptibus Claudij Morelli, 1610. Zu Maldonado vgl. *Eugenio Asensio*, „Paraenesis ad litteras“. Juan Maldonado y el humanismo español en tiempos de Carlos V., Madrid 1980; *P. Schmitt*, La Réforme catholique. Le combat de Maldonado, Paris 1985.

²⁵ Die exegetische Relevanz des Kirchenvaters Hieronymus dürfte hinreichend bekannt sein. Über Theodoretos ist geschrieben worden, dass er sowohl nach Umfang als auch Originalität und Qualität seiner exegetischen Werke noch vor Theodoros von Mopsuestia als der größte Bibelgelehrte der antiochenischen Schule gelten darf. *Albert Viciano*, Art. Theodoretos, in: LThK, 3. Aufl., Bd. 9, 1401–1404, hier 1402.

generell mit wenigen Ausnahmen, die Thesen Calvins und anderer protestantischer Autoren werden aber immer wieder abgelehnt. Nicht ohne kontroverstheologische Polemik nennt er Calvins Thesen abstruse, kindliche und gar lächerliche „Irrtümer“. Das Danielbuch besteht für Maldonado aus drei Teilen: Kap. 1–6 berichten über die Taten Daniels und der drei Freunde; Kap. 7–12 handeln – nach dem exegetischen Prinzip der praefiguratio – vom Reich Christi und vom Antichristen; Kap. 13–14 erzählen schließlich die Geschichten Susannas und des Drachens. Uns interessiert hier vor allem Maldonados Interpretation von Dan 2, 7, 8, 11 und 12, die immer wieder auf eine „christologische und ekklesiologische“ Deutung der Visionen aus dem Danielbuch hinausläuft.

(1) Zu Dan 2,31–45. Bemerkenswert ist zunächst der Kommentar zu Dan 2,38: „*Tu es ergo caput aureum*“ (Du bist das goldene Haupt). Drei Fragen stellen sich Maldonado: Zum einen weshalb in Nebukadnezars Traum nur von vier Reichen die Rede ist und nicht etwa von allen Monarchien, die nach den Babyloniern kommen sollten. Maldonado sieht darin eine pädagogische Absicht Gottes: Anhand des Schicksals von vier großen Reichen vor der Ankunft des Reiches Christi, soll uns die Vergänglichkeit und die Herrschsucht aller irdischen Reiche vor Augen geführt werden. Zweitens warum Nebukadnezars Reich mit dem Haupt verglichen wird, und drittens sogar mit einem goldenen Haupt, zumal die babylonische Monarchie bekanntlich nicht die größte, mächtigste und beste war. Maldonado bezieht Dan 2,38 nur darauf, dass das Babylonische Reich das erste war, während die späteren dem Ende der Reiche dieser Welt und dem Beginn des ewigen Reiches Christi näher waren, daher also dem Alterungsprozess der Welt entsprechend als schwächer dargestellt werden.²⁶

Die vier Reiche sind für Maldonado mit den meisten Autoren die der Babylonier/Assyrer, Perser/Meder, Makedonier/Griechen und Römer. Eingehend legt Maldonado dar, warum das vierte Reich nur das Römische sein kann, nämlich weil das in Dan 2,42 Gesagte nur die gemischte Regierungsverfassung des römischen Reiches meinen könne: einerseits die republikanische Aristokratie, andererseits die durch Julius Caesar verkörperte Tyrannei.²⁷ Die

²⁶ Vgl. Maldonado, Commentarij in prophetas IIII (wie Anm. 23), 613–616 (Kommentar zu Dan 2,38–39).

²⁷ Vgl. ebd., 616–618 (Kommentar zu Dan 2,41). Zur Zeit Maldonados nannte ein anderer Jesuit, nämlich der in der Amerika-Mission tätige José de Acosta, den spanischen König „das Haupt und den zeitlichen Herrn des Erdkreises“, womit er das spanische Weltreich – und nicht das Kaiserreich – als Erbe des Römischen Reichs im Zeitlichen sah. Die Indios und die Spanier werden mit dem Ton und dem Eisen identifiziert, aus denen die Füße der danielischen Statue bestehen. Freilich tut dies Acosta auch, um den kolonialen Status zu rechtfertigen. Indios und Spanier sind zwar im Prinzip gleichberechtigte Reichsvölker; da aber Eisen und Ton bekanntlich so schlecht zueinander passen, sollten die Spanier mit ihrer Kraft die Indios zusammenhalten, d.h.

Identifizierung des vierten Reiches mit dem Römischen war in der Tradition der Danielkommentare umstritten. Die jüdische Exegese, so Maldonado, stimme mit der christlichen darin überein, dass mit dem Stein, der ohne Zutun von Menschenhand vom Berg losbrach und Eisen, Bronze und Ton, Silber und Gold zermalmte (Dan 2,45), nur Christus, d.h. der Messias und sein Reich gemeint sein können. Während für die Christen aber der Messias mit Jesus von Nazareth bereits gekommen sei und das vierte Reich depotenziert habe, warten die Juden immer noch auf ihn, wozu das Fortbestehen des vierten Reiches nötig sei. Daher identifizieren es jüdische Autoren wie Ibn Esra und Isaak Abravanel mit dem Reich der Türken – was die messianische Hoffnung der Juden unter türkischer Herrschaft besonders genährt habe. Besondere Schwierigkeit bereitet Maldonado die Meinung christlicher Autoren, das Römische Reich sei an die Germanen übertragen worden, was den Schluss nahe lege, dieses sei doch nicht depotenziert und bestehe weiter. Die Prophezeiung, so Maldonado, beziehe sich nicht auf das zeitliche Römische Reich, sondern auf das geistliche. Indem das Römische Reich durch Blutzeugnis, Geduld und Verkündung des Evangeliums für die christliche Religion gewonnen wurde, sei die geistliche Macht in die Hände des christlichen Römischen Pontifex als des Stellvertreters Christi übertragen worden.²⁸ Das fünfte Reich, das aus dem Stein-Christus wachse und nicht von dieser Welt, sondern ein geistliches und himmlisches sei, in dem die Religion und die Kenntnis Gottes herrschen würden, sei so in der Kirche versinnbildlicht.²⁹ Im Zeitlichen aber bestehe das vierte (Römische) Reich durch die *translatio imperii* weiter, bis mit der Wiederkunft Christi alle Herrschaft dieser Welt aufgehoben und das geistliche Reich des Messias vollendet werde.

(2) Zu Dan 7. Dieses Kapitel handelt für Maldonado von vier Tieren, die vier künftige Reiche bedeuten, sowie vom Gegensatz zwischen dem Reich Christi und dem des Antichristen. Was die Tiere betrifft, so bereitet nur die Identifizierung des vierten Schwierigkeiten, während die ersten drei wiederum mit Babyloniern, Persern/Medern und Makedoniern identifiziert werden. Bei der Auslegung von Dan 7,6–7 widerlegt Maldonado³⁰ erneut – u.a. mit den oben vorgestellten Argumenten – die Behauptung jüdischer Autoren, das dritte Tier stünde für das Reich von Makedoniern und Römern, während mit dem vierten das Türkische Reich gemeint sei, da der Messias noch nicht gekommen

diese dort, wo zu ihrem Wohl nötig, gemäß der aristotelischen Lehre der natürlichen Herrschaft der Vornehmeren und Stärkeren streng, aber nicht unmenschlich, behandeln. Vgl. *José de Acosta*, *De procuranda indorum salute*, 2 Bde. (Corpus hispanorum de pace 23/24), Madrid 1984–1987, hier Buch III, Kap. 17,7 (Bd. 1, 516).

²⁸ Vgl. Maldonado, *Commentarij in prophetas IIII* (wie Anm. 24), 618–620 (Kommentar zu Dan 2,44).

²⁹ Vgl. ebd., 619–621 (Kommentar zu Dan 2,44–45).

³⁰ Vgl. ebd., 668–673.

und das vierte Reich noch nicht depotenziert sei; mit allen kirchlichen Autoren („quod omnes Ecclesiastici auctores tradiderunt) sieht Maldonado im vierten Tier das Römische Reich versinnbildlicht. Das Römische Reich aber ist ein komplexes Gebilde, das die Zeit vor und die Zeit nach Christi Geburt umfasst, denn Christi Reich betraf zunächst nur den geistlichen Bereich. Bis zu acht Gründen führt Maldonado an, um Aussehen und Charakter des vierten Tieres nach Dan 7,7 – etwa dass es furchtbar, schrecklich und äußerst stark gewesen sei, eiserne Zähne gehabt und nachdem es alles fraß und zermalmte, das Übrigbleibende noch mit den Füßen zertrat – mit dem Römischen Reich zu identifizieren. Lediglich bei den zehn Reichen, die nach Dan 7,24 die zehn Hörner von Dan 7,7 bedeuten sollen, ist Maldonado unschlüssig. Sie sollen zwar in der Zeit des Römischen Reiches nach Christi Geburt gesucht werden, und nicht im Römischen Reich vor Christi Geburt, wie einige Autoren meinen. Aber Maldonado gibt zu, sie nicht finden zu können: „Wenn wir nach ihnen suchen, finden wir sie nicht“.³¹ Sie sind also ein noch künftiges Ereignis. Für wahrscheinlich hält Maldonado die Meinung jener kirchlichen Autoren, die mit Offb 17,12 darin zehn Reiche sehen, die unmittelbar vor der Ankunft des Antichristen bestehen werden. Gerade im Schatten der eschatologischen Spannung um 1600 werden viele Autoren – so u.a die im Folgenden behandelten Autoren Campanella, Salazar, Saavedra Fajardo, António Vieira und Menasseh Ben Israel – die zehn Reiche zu finden meinen, wenn auch immer in verschiedenen Varianten.

Der nüchterne Maldonado teilt jedoch nicht das eschatologische Fieber der frühen Neuzeit. Er sieht zwar im kleineren Horn, „das anmaßend redete“ (Dan 7,8), ein Symbol für den Antichristen, der sich am Ende der Zeit erheben soll; zugleich lehnt er alle Versuche zeitgenössischer Autoren ab, das kleinere Horn konkret namhaft zu machen: es ist nicht der Türke, wie einige Autoren meinen, und schon gar nicht der Römische Pontifex, wie lutheranische und calvinistische Ketzer meinen, sondern eine künftige Gestalt am Ende der Zeit nach der endgültigen Vernichtung des vierten Tieres bzw. Zerstörung des vierten Reiches.³²

Bei der Auslegung von Dan 7,18 lehnt Maldonado die chiliastische Deutung ab, wonach mit den Heiligen des Höchsten die Kinder Gottes gemeint seien, die nach der Vernichtung des vierten Tieres die Erde für sich allein erben sollen; ebenso verwirft er die Meinung, es handle sich dabei um die Menschen, die dem Herzen nach bereits im Himmel seien. Solche Interpretationen missfallen ihm im selben Masse, „wie sie ihrem Autor Calvin gefallen“.³³ Vielmehr seien damit die seligen Menschen gemeint, die bereits jetzt mit dem Höchsten

³¹ „Sed cum eos quaerimus, non inuenimus“, ebd., 672.

³² Vgl. ebd., 673f und 676f.

³³ Ebd., 680 (Kommentar zu Dan 7,18).

im Himmel säßen bzw. im vollen Besitz seines Reiches seien und beim Jüngsten Gericht mit Christus wiederkommen würden, um mit ihm zu richten.³⁴

Auch bei der Auslegung von Dan 7,25 lehnt Maldonado die Meinung des „Patriarchen der Ketzer“ (Calvin) gänzlich ab, der Ausdruck „für eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit“, sei eine metaphorische Rede und meine eine nicht näher zu bestimmende Zeit, in der nach der Vernichtung des vierten Tieres der Antichrist herrschen soll. Maldonado bekräftigt die „bei allen alten Autoren“ überlieferte Interpretation, wonach unter „Zeit“ hier „Jahr“ zu verstehen sei und die Herrschaft des Antichristen folglich nur dreieinhalb Jahre dauern werde.³⁵

Bei der Auslegung von Dan 7,27 geht es schließlich um die Frage, ob mit „unter dem ganzen Himmel“ nur eine geistliche oder auch eine zeitliche Herrschaft gemeint sei. Maldonado lehnt erneut die jüdische Auslegung ab, wonach das Reich des Messias kein geistliches, sondern nur ein zeitliches sein werde und dieses noch nicht gekommen sei. Maldonado präzisiert hier, dass das mit Christus bereits gekommene Reich, das Reich der Kirche, ein geistliches und ein zeitliches zugleich sei, im Zustand der pilgernden Kirche aber nur ein geistliches Reich sei. Vorsichtig öffnet er dem gemäßigten Chiliasmus eine Tür, indem er andeutet, mit der zeitlichen Herrschaft der Heiligen des Höchsten „unter dem ganzen Himmel“ sei vielleicht die Zeit nach der endgültigen Zerstörung des vierten Reiches und nach dem Sieg über den Antichristen gemeint, weil dann die Kirche auf der ganzen Welt herrschen und es nur eine Herde und einen Hirten geben werde (vgl. Joh 10,16). Noch aber sehen wir nicht, dass das Evangelium auf der ganzen Welt gepredigt werde (vgl. Mt 24,14).³⁶

(3) *Zu Dan 8.* Dieses Kapitel wird von Maldonado gänzlich auf die Zeit vor Christi Geburt bezogen. Der aus dem Osten kommende Widder mit zwei Hörnern sei das Reich der Perser und Meder mit Kyrus und Dareius; der aus dem Westen kommende siegreiche Ziegenbock mit einem großen Horn stehe für Alexander den Großen; die vier Hörner, die ihm nach dem Sieg über den Widder, an Stelle des einen Horns in alle vier Himmelsrichtungen wachsen, seien nun die Diadochenreiche. Dan 8,12 beziehe sich auf die Entweihung des Jerusalemer Tempels durch Antiochus usw.

(4) *Zu Dan 11.* In diesem Kapitel sind für Maldonado die Kämpfe zwischen Ptolemäus und Antiochus versinnbildlicht. Dan 11,21.31f und 34 beziehe sich auf Antiochus und seine Judenverfolgung. Da er vor der ersten Ankunft Christi herrschte, während der Antichrist vor der zweiten herrschen werde, könne er

³⁴ Vgl. ebd.; vgl. auch ebd., 682 (Kommentar zu Dan 7,27).

³⁵ Vgl. ebd., 681f (Kommentar zu Dan 7,25) und 744 (Kommentar zu Dan 12,11).

³⁶ Vgl. ebd., 682.

nicht der Antichrist sein; wohl aber könne in Antiochus eine Präfiguration des Antichristen gesehen werden, genauso wie in der Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft eine Präfiguration der Befreiung aus der Tyrannei des Teufels in der Kirche des Evangeliums gesehen werden könne.³⁷ Desgleichen gilt für Dan 11,36f: Während einige alte hebräische Autoren den Antichristen mit einer in der Zeit nach Kaiser Julian kommenden Gestalt identifizieren, Ibn Esra mit Konstantin dem Großen, und die neuen Ketzer – „nicht viel besser beraten“ – einerseits mit dem Reich der Mohamedaner bzw. der Türken, andererseits mit dem Römischen Pontifex, hegt Maldonado keinen Zweifel daran, dass diese Stelle in erster Linie auf Antiochus zu beziehen ist und nur im übertragenen Sinne auf den Antichristen, der am Ende der Zeit erscheinen soll und den wir aber noch nicht kennen.³⁸

(5) Zu Dan 12. Hier beschreibt Michael, „der Engel der Kirche“,³⁹ die zu erwartende Verfolgung der Christen unter dem Antichristen, die in der Verfolgung der Juden unter Antiochus wiederum präfiguriert ist. Immer wieder werden hier die Irrtümer des Ketzermeisters (Calvin) bezüglich der Prädestination und der Auferstehung zurückgewiesen.⁴⁰ Besonders ausführlich begründet Maldonado bei der Auslegung von Dan 12,11, unter den „zwölfhundertneunzig Tagen“ seien die dreieinhalb Jahre zu verstehen, die der Antichrist noch herrschen soll, und nicht all die anderen Interpretationen, die von den Juden und den neuen Ketzern gemacht würden.⁴¹

Wie man sieht, hat Maldonado das Danielbuch vor allem als christologische und ekklesiologische Präfiguration interpretiert und sich dabei vom eschatologischen Fieber seiner Zeit distanziert. Der Antichrist und die zehn letzten Reiche, die unmittelbar vor seiner Ankunft bestehen und aus dem vierten Reich hervorgehen sollen, sind für ihn noch nicht in Sicht. Von einem langen zeitlichen Reich auf Erden unter der Führung der Heiligen des Höchsten, kann nach seiner Meinung nicht die Rede sein, da das fünfte Reich vor allem ein geistliches sei, mit der ersten Ankunft Christi angefangen habe und in der römischen Kirche hier auf Erden versinnbildlicht sei.⁴² „*Cesset ergo mille annorum*

³⁷ Vgl. ebd., 723.

³⁸ Vgl. ebd., 730–732.

³⁹ „*Recte ex hoc loco veteres auctores collegerunt Michaelem etiam nunc Ecclesiae nostrae praesse, nec enim angelus hic de veteris synagoga, sed de populo Christiano loquitur, cum haec ad Antichristi tempora referentur. Vocatur autem populus Christianus, populus Danielis*“. Ebd., 737f.

⁴⁰ Vgl. ebd., 738, 741f.

⁴¹ Vgl. ebd., 743–745.

⁴² Der Kontroverstheologe Bellarmin wird das römische Prinzip deutlicher einklagen: „Und wir dürfen auch nicht zweifeln, liebste Zuhörer, daß die Kirche, welche schon mehr, denn hundert Ketzereyen überwunden hat, die Sekten Luthers und Kalvins nicht minder besiegen werde; denn wider die römische Kirche wird die ganze Macht der Hölle nichts vermögen [Mt 16,18]; a) sie ist

fabula“, hatte einst Hieronymus im Kommentar zu Dan 7,17 geschrieben.⁴³ Eine ähnliche Stoßrichtung weist der Danielkommentar Maldonados auf: Man möge sich auf die Predigt des Evangeliums vom Reich auf der ganzen Welt konzentrieren, wo noch viele Menschen (Indien, Japan, China!) darauf warteten, und man möge endlich aufhören, das Danielbuch in der Gegenwart politisch-theologisch zu applizieren und die zehn Reiche und den Antichristen in den Ereignissen um 1600 zu suchen. Doch gerade dies werden die nun folgenden Autoren tun.

1.2. Tommaso Campanella (1568–1639)

Der Dominikaner Tommaso Campanella,⁴⁴ der sich für den besten Staatstheoretiker seiner Zeit hielt, befasste sich mit dem Thema in verschiedenen Werken, vor allem aber in zwei verschiedenen Phasen seines Lebens: als er in Neapel dem spanischen König unterstand, zuerst in Freiheit und dann im Gefängnis, und als er ab 1634 in Paris den Schutz des französischen Königs genoss.

Sein Werk *Monarchia di Spagna*, „der vielleicht rätselhafteste Text Campanellas“,⁴⁵ enthält spanienfeindliche Stellen, die 1598 vor seiner Verhaftung wegen Anstiftung zur Rebellion geschrieben wurden, und spanienfreundliche Passagen, die vermutlich nach 1599 im Gefängnis – nicht zuletzt als Teil seiner Verteidigungsstrategie – entstanden. Was genau vor oder nach der Verhaftung geschrieben wurde, lässt sich allerdings nicht mit Sicherheit eruieren. Aber auch so ist das Werk für unser Thema von großer Bedeutung. Campanella

das Königreich, welches ewig unzerstörlich seyn soll: das keinem andern Volke gleich den vorigen wird überlassen werden, sondern die vorhergehenden aufhebend und verzehrend, ewig bestehen wird [Dan 2,44], b) wovon der Engel zu Maria gesprochen hat: ‚Sein Reich wird kein Ende haben‘ [Lk 1,33].“ Robert Bellarmin, *Gründliche Beweise für die Wahrheit der katholischen, und allein seligmachenden Religion*, Augsburg 1796, 48.

⁴³ PL 25, 534.

⁴⁴ Vgl. *Tommaso Campanella*, *Monarchie d’Espagne – Monarchie de France*, ed. *Germana Ernst* (zweisprachige Ausgabe mit italienischem Originaltext und französischer Übersetzung), Paris 1997. Zu Campanella vgl. *Germana Ernst*, Introduction, in: ebd., VII–XLVIII; *Ders.*, Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento, Milano 1991; *Antonio Truyol y Serra*, Hierokratie und Staatenwelt bei Tommaso Campanella, in: *Archiv des Völkerrechts* 1955, 1–20; *Ders.*, La Monarquía Hispánica de los Austrias y el Reino de Francia en Campanella y Juan de Salazar, in: *Homenaje an Profesor Mariano Hurtado Bautista*, Murcia 1992, 573–584; *Ders.*, Spanien in Europa. Historischer Hintergrund, gegenwärtige Probleme, Saarbrücken 1994; *Ders.*, La Monarquía Hispánica de la Casa de Austria como forma de Estado, in: *Völkerrecht als Rechtsordnung. Internationale Gerichtsbarkeit, Menschenrechte. Festschrift für Hermann Mosler*, Berlin/Heidelberg u.a. 1983, 981–996; *Rosario Villari*, La rivolta antispagnola a Napoli. Le origini (1585–1647), Roma u.a. 1976; *L. Díez del Corral*, La monarquía hispánica en el pensamiento político europeo, Madrid 1975.

⁴⁵ *Ernst*, Sulla „Monarchia di Spagna“, in: *Ders.*, Religione (wie 44), 35–61, hier 35.

widmete dem Standbild aus Dan 2 ein Sonett ⁴⁶ und beschäftigte sich mit dem Danielbuch immer wieder, so dass es nicht verwunderlich ist, wenn das Proömium des genannten Werkes ganz danielisch ist:

Bei der Ost-West-Wanderung kommt die Universalmonarchie von den Assyryern, Medern, Persern, Griechen und Römern – letztere wurden in die drei Köpfe des Reichsadlers geteilt – schließlich zu den Spaniern. Diesen hat der göttliche Ratschluss – nach einer langen Zeit der Knechtschaft und der Teilung [gemeint ist die arabische Zeit in Spanien] – die Monarchie auf eine wunderbarere Art und Weise als all ihren Vorgängern übertragen, wie es den Kreisbewegungen aller menschlichen Dinge entspricht.⁴⁷

Anschließend benennt Campanella drei Ursachen für die Entstehung von Reichen: Gott, die Klugheit und die Gunst der historischen Stunde, Ursachen, die ganz besonders bei der Entstehung des spanischen Weltreichs wirksam waren. Gott, weil die spanischen Könige nach einem achthundertjährigen Kampf gegen die Mauren den Titel „katholische Könige“, d.h. „universale

⁴⁶ Das Sonnet mit dem Titel „Sopra la statua di Daniele (Dan 2,31–45)“ (*Tommaso Campanella*, *Le poesie*, ed. *Fancesco Giancotti*, Torino 1998, 250), lautet:

Babel disfatta, che fu l'aurea testa,
venne l'argento petto, Persia; a cui
ventre e cosce die rame siete vui,
Macedoni; a cui Roma ultima resta.
Fûr due gambe di ferro note in questa;
Ma le dita han di terra i piedi sui,
significando i regni or sparti e bui,
di chi fu schiava, ed or donna funesta.
Ahi, terra arsiccia, donde sempre fuma
Vanagloria, superbia e crudeltate,
che infetta, acceca, annegrice e consuma!
Ma voi la Bibbia e Daniel negate
Per schifar questo: ch'è vostra costuma
Coprirvi di menzogna e falsitate.
Qui legit, intelligat.

⁴⁷ *Tommaso Campanella*, *Monarchie d'Espagne – Monarchie de France* (wie Anm. 44), 1. Ähnliches hat *Campanella* (*Le poesie*, wie Anm. 46, 599f) in einem Sonett der philospansischen Phase festgehalten:

Da levante a ponente caminando
la Monarchia del mondo a te fin venne
e per oltre passar pose le penne
onde vai tutta la sfera girando.
Con quattro scalzi donar morte e bando
a popoli infiniti ti convenne.
meraviglia di Dio, che ti sostenne
che vai ad un gregge tutti congregando.
Dio trova i mezzi a chi promette il fine,
onde ne' gran principii d'ogni Impero
diede armi nove e arti pellegrine.
Tu de la calamita hai l'uso altiero,
le stampe e l'archibuggi, opre divine,
onde hai per tutto il corso sì leggiere.

Könige“ vom Papst erhalten hätten. Die Verleihung des Titels „universaler König“ zeige, so Campanella, dass der Heilige Geist am ehesten aus dem Munde der Geistlichen spreche.⁴⁸ Klugheit, weil die Spanier ihr Weltreich mit Hilfe der Arkebuse und der Buchdruckpresse zusammenhielten, also der Waffen und der politischen Literatur, wozu viel Klugheit nötig sei. Die Gunst der historischen Stunde schließlich, weil man eine Neue Welt entdeckt, sich mit dem Haus Österreich verbündet und seit 1580 auch noch die Krone Portugals übernommen habe. Wenn die Spanier nun die Türken besiegten, die einzigen, die genauso wie sie eine Universalmonarchie errichten wollten und könnten, könnten sie über die ganze Welt herrschen.⁴⁹

An anderen Stellen betont Campanella allerdings, dass die Zeit der vier Monarchien nun ganz zu Ende sei und die Zeit der fünften eschatologischen Monarchie, der Monarchie der Heiligen und der Kirche gekommen sei, die dreieinhalb Jahre bestehen werde, also dass wir uns im letzten Zeitalter der Welt befänden:

Das Standbild hat sein Ende gefunden, die vier Tiere, die drei Wochen und die zwölf Federn des Adlers aus dem Buche Esra IV sind mit dem Römischen Reich zu Ende gegangen.⁵⁰

In diesem fünften Reich komme die Führung letztlich dem Papste als dem Stellvertreter Christi zu. Die Bestimmung des spanischen Königs bestehe darin, unter Führung des Papstes als eine Art mystischer Kyrus, als erster Arm des Messias, die Kirche zu beschützen und in der ganzen Welt zu verbreiten.⁵¹ Wenn er das tue, werde ihm bei Konflikten mit anderen katholischen Königen der Papst zur Seite stehen, wie damals schon 1493, als der Papst die neu entdeckte und neu zu entdeckende Welt zwischen Spanien und Portugal unter Ausschluss der anderen katholischen Könige teilte.⁵² Zur Erfüllung seiner Bestimmung sei es wichtig, dass der spanische König den Kaisertitel um jeden Preis an sich ziehe und die Bekehrung der Welt mit allen Mitteln vorantreibe.

Die Opposition des Papstes gegen den König von Spanien, ein Dauerthema im 16. und 17. Jahrhundert, rühre daher, dass der Papst fürchte, zum Hofkaplan des spanischen Königs degradiert zu werden. Nach Erfüllung seiner Bestimmung werde der spanische König das Reich den Heiligen und der Kirche übergeben. Dann werde es nur eine Herde und einen Hirten geben (Joh 10,16). Dass wir uns unmittelbar davor befänden, zeige sich darin, dass im spanischen Reich die Sonne nicht untergehe und ständig bei Tageslicht Gott angebetet und

⁴⁸ Vgl. *Campanella*, Monarchie d’Espagne – Monarchie de France (wie Anm. 44), 55.

⁴⁹ Vgl. ebd., 10–13, 321–337.

⁵⁰ Ebd., 27.

⁵¹ Vgl. ebd., 31–35, 51, 53.

⁵² Vgl. Konzessionsbulle „Inter caetera“ (4. Mai 1493) von Papst Alexander VI., in: *Mariano Delgado*, Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten, Düsseldorf 1991, 68–72.

für den katholischen König gebetet werde, was in den Herzen der Untertanen nicht ohne Folgen bleiben könne.⁵³ Der Erzengel Michael, nach Dan 10,21 und 12,1 der Beschützer der Guten bzw. des Volkes Gottes, sei der Beschützer der Kirche Christi und werde den spanischen König bei seiner Aufgabe unterstützen.⁵⁴ Die Zeichen dazu stünden zudem günstig, denn die Spanier seien Nachfahren Japhets und alle Weltreiche müssten aus diesem Geschlecht kommen. Für Spanien spreche schließlich auch die große Sternenkongstellatation des Schützen, die letztmals vor 800, also zur Zeit Karls des Großen, bzw. vor 1600 Jahren, zur Zeit des Augustus, vorgekommen sei. Frankreich könne nicht diese Führungsrolle beanspruchen, denn seine Stunde sei schon vor 800 Jahren gekommen und es habe nach Ps 66,7 seine Früchte bereits getragen.⁵⁵ Kurzum: Alles spreche für Spanien, sogar die Gunst der Sterne.

Hier und da lässt Campanella durchblicken, dass es dem spanischen König bisher an Klugheit gemangelt habe und er die Gunst der historischen Stunde nicht immer konsequent auszunutzen verstand. Als Beispiel für Mangel an Klugheit nennt Campanella die Tatsache, dass der spanische König nicht im Kreis kämpfe, wie dies etwa alle früheren Weltreiche getan hätten und heute die Türken täten, um sich ein benachbartes Territorium nach dem anderen einzuverleiben und so immer eine gesicherte Grenze zu haben; vielmehr ver-ausgabe er seine Kräfte in verschiedenen und voneinander räumlich sehr entfernten Schlachten;⁵⁶ auch habe der spanische König bisher keine kluge Rechtsprechung gehabt.

Im Hinblick auf die ungenutzten Chancen sagt Campanella, der spanische König habe zwar glanzvolle Teilsiege über Frankreich, die Protestanten und die Türken errungen, danach aber habe er nicht zum restlosen Endsieg konsequent ausgeholt. Obwohl seine Einnahmen über 20 Millionen Golddukaten jährlich ausmachten und somit die finanziellen Mittel dazu vorhanden gewesen wären, habe er bisher seine Feinde nicht zu vernichten verstanden.⁵⁷ Kurzum: Die Spanier hätten in Sachen Klugheit und Ausnutzung der Gunst der historischen Stunde manche Fehler begangen, aber Gott stehe ihnen nach wie vor bei, so dass es noch nicht zu spät für eine kluge Kurskorrektur sei.

Das Werk endet u.a. mit guten Ratschlägen für die Regierung der Neuen Welt und mit einer Ermahnung an die christlichen Königreiche, sich unter Führung des spanischen Königs gegen die Türken zu vereinen, der ebenfalls aus dem Geschlecht Japhets stamme⁵⁸ und der typische König der Assyrier sei:

⁵³ Vgl. *Campanella*, Monarchie d'Espagne – Monarchie de France (wie Anm. 44), 33f.

⁵⁴ Vgl. ebd., 17, 35.

⁵⁵ Vgl. ebd., 249.

⁵⁶ Vgl. ebd., 207ff.

⁵⁷ Vgl. 153ff.

⁵⁸ Vgl. ebd., 321.

Nachdem er bereits das Reich Israel, d.h. das oströmische Reich, erobert habe, werde er auch das Reich Juda, d.h. das weströmische Reich, erobern; es sei denn, dass die europäischen Christen Buße täten und sich unter die Führung Roms, unseres Jerusalems, stellten, wie Campanella im Werk *Monarchia Messiae* klarmacht.⁵⁹ Täten sie dies nicht, dann verlören sie das Reich und das Priestertum, die dann in die Neue Welt auswanderten;⁶⁰ besiegten sie indes die Türken mit der Kraft des spanischen Königs als mystischem Kyrus, dann würde die Kirche erneuert werden.⁶¹

Der Grundgedanke der ab 1634 entstandenen, unvollständig gebliebenen Schrift, die man in einer modernen Ausgabe nicht ohne Grund *Monarchia di Francia* genannt hat, ist ein wenig anders. Die Ouvertüre ist auch hier danie- lisch: Campanella nimmt Bezug auf Dan 2 und 7 und entwirft eine Interpreta- tion der Beine und Zehen des Standbildes: Die zwei Beine symbolisieren das Ost- und das Weströmische Reich, und die zehn Zehen die zehn Nachfolgerei- che des Römischen Reichs im letzten Zeitalter der Welt. Mit der neunten Zehe gehe das heidnische Zeitalter zu Ende und beginne das christliche, denn Christus, der Eckstein, sei vom ewigen Berg ohne menschliches Zutun gefal- len, er habe das Standbild zerstört und seitdem verbreite sich das Reich der Heiligen auf der ganzen Welt, bis es ein wirklich universales Reich geworden sei.⁶²

Campanella betont auch hier das hierokratische Prinzip, wonach der Papst das geistliche Haupt dieser Monarchie sei und die Könige der zeitliche Arm. Die Frage ist nun, welcher christliche König die ganze Welt zu einer Herde unter Führung eines Hirten vereinen soll.⁶³ Campanella schickt nun die These

⁵⁹ Vgl. Tommaso Campanella, *Monarchia Messiae*. Con due „Discorsi della libertà e della fe- lice suggestione allo Stato ecclesiastico“. Facsimile dell'edizione originale del 1633 con il testo critico dei „Discorsi“, ed. Luigi Pirpo, Turin 1973.

⁶⁰ Vgl. dazu Mario Góngora, El Nuevo Mundo en el pensamiento escatológico de Tomás Campanella, in: Anuario de Estudios Americanos 31 (1974) 385–408. Die Verbindung von *translatio imperii* und *translatio ecclesiae* in die Neue Welt, die hier von Campanella angespro- chen wird und uns unten bei Gonzalo Tenorio wieder begegnen wird, ist eine Konstante in der einschlägigen Literatur seit etwa 1570, als der unglückliche Francisco de la Cruz – er starb 1578 in Lima den Ketzertod auf dem Scheiterhaufen – mit solchen Theorien Aufsehen erregte. Vgl. dazu Delgado, Die Metamorphosen (wie Anm. 4), 65–73. Vereinzelt wurde aber bereits nach den ersten Berichten über die Mexiko-Mission der Franziskaner eine *translatio imperii* und *ecclesiae* in die Neue Welt angedeutet, da die katholische Kirche dort ein neues Pfingsten zu erleben schien, während sie in der Alten Welt weite Gebiete an den Protestantismus verlor. Der Franziskanergene- ral Nikolaus Herborn wird z.B. 1532 schreiben: „Videat iam Germania ne illa natio [Indica] et regnum et sceptrum recipiat; neve ipsa [Germania] percutiatur sententia qua iudaeorum caeca obstinatio percussa est: ‚auferetur a vobis regnum et dabitur genti facienti iustitiam eius‘ [Mt 21,43].“ Textbeleg in: Borges, El sentido transcendente (wie Anm. 5), 170.

⁶¹ Vgl. Campanella, Monarchie d’Espagne – Monarchie de France (wie Anm. 44), 333.

⁶² Ebd., 376.

⁶³ Vgl. ebd., 381.

seines früheren Werkes voraus: Allem Anschein nach sei dies die Aufgabe des spanischen Königs:⁶⁴ Die Universalmonarchie sei bereits von den Babyloniern auf die Meder/Perser, die Griechen und die Römer gekommen, später auf die Franzosen unter Karl dem Großen und nun an die Spanier unter Karl V. Es sei also nicht nötig, diese Universalmonarchie unter den Franzosen oder unter anderen Nationen zu suchen: Die *translatio imperii* sei bereits vollzogen und habe das letzte Reich der Erde und des hiesigen Zeitalters erreicht. Und nach dem spanischen Reich „erwartet man das Reich der Kirche“,⁶⁵ also weltweit die eine Herde unter einem Hirten.

Dann aber distanziert sich Campanella von seiner früheren These und behauptet kühn: „Das Wesen einer solchen Monarchie gehört eher zu Frankreich als zu Spanien“.⁶⁶ Die Spanier riskierten nämlich, ihre Monarchie zu verlieren, so dass nicht sie, sondern andere die Monarchie Christi errichten würden. Die Spanier seien dazu nur die Wegbereiter.

Nun folgt eine Apologie Frankreichs, dessen Könige auch aus dem Geschlecht Japhets und Pipins seien; und der Titel „katholischer König“, den der König von Spanien führe, sei nicht hochrangiger als der Titel „allerchristlichster König“, der dem König Frankreichs zustehe.⁶⁷ Spanien (in der Zeit der Personalunion war damit auch Portugal gemeint) sei zwar das westlichste Land der Christenheit, aber wenn die Spanier ihrer Bestimmung nicht gerecht würden, so werde Gott Menschen anderer Länder, etwa aus Frankreich, auswählen und in Spanien ansiedeln⁶⁸ usw.

Es folgen zwölf z.T. sehr kuriose Argumente, die den nahenden Untergang der spanischen Monarchie erwarten lassen. Dieser Untergang könne im Prinzip nur vom Papst und vom französischen König herbeigeführt werden, de facto aber nur von Letzterem, wofür Campanella weitere acht Argumente anführt.

Das Werk endet mit Ratschlägen zur *renovatio imperii* durch die Franzosen, obwohl im früheren Werk behauptet wurde, ihre Stunde sei schon mit Karl dem Großen gekommen und sie hätten ihre Früchte bereits getragen. Dazu sei es zuallererst nötig, den Hispanismus zu bekämpfen und die Propagandaschlacht gegen die Spanier mittels der Feder und der Gelehrtenargumente zu gewinnen. Dabei müsse man predigen, Gott wolle nicht, dass die Spanier in der Alten Welt blieben, wo sie nur Böses tun könnten; vielmehr wolle er, dass sie in die Neue Welt auswanderten,⁶⁹ wo er für sie nur Gutes vorgesehen habe.

⁶⁴ Vgl. ebd., 383ff.

⁶⁵ Ebd., 385.

⁶⁶ Ebd., 389.

⁶⁷ Vgl. ebd., 391.

⁶⁸ Vgl. ebd., 396.

⁶⁹ Vgl. dazu *Ernst*, *Monarchia di Cristo e nuovo mondo*, in: *Ders.*, *Religione* (wie Anm. 44), 62–72.

Campanella träumte in der französischen Phase also von einer doppelten Universalmonarchie, d.h. von einer „bipolaren Weltordnung“: den Franzosen die Alte Welt, den Spaniern die Neue. Campanella entwarf als Hoftheologe des französischen Königs eine Theorie vom „Ende der Geschichte“ ganz nach dem Geschmack des im Schatten des Dreißigjährigen Krieges aufstrebenden Frankreich! Die Angst, dass die Türken ganz Europa erobern könnten und die gesamte Christenheit in die Neue Welt auswandern müsste, machte einem französisch dominierten Europa ganz ohne Spanier Platz. So skurril das klingt, der Ausgang des westfälischen Friedens 1648, vor allem aber der Pyrenäen-Friede 1659 gab Campanella Recht: die Spanier mussten zwar nicht physisch in die Neue Welt auswandern und ihr Land den Franzosen überlassen, aber auf der politischen Ebene wurde die spanische Hegemonie in Europa durch die französische abgelöst. Spanien gewann seine Größe nur noch aus Übersee.

1.3. Juan de Salazar (ca. 1575– nach 1622)

Campanella blieb natürlich nicht unbeantwortet. Eine Flut von politisch-theologischer Literatur begründete die Notwendigkeit der zwei Universalmonarchien, der päpstlichen und der spanischen sowie den Vorrang der katholischen Könige Spaniens vor allen anderen Königen der Welt. Die aus danielischer Sicht interessanteste Antwort kam aus der Feder des Benediktinerabtes Juan de Salazar mit seinem Werk *Política española* (1619).⁷⁰ Auch hier ist die Ouvertüre ganz danielisch:

Da die Welt rund ist und die Sonne (Regel und Maßstab aller irdischen und menschlichen Handlungen) sie umkreist, so müssen dies auch alle anderen Dinge der Welt tun. Dies zeigt sich daran, dass die Universalmonarchie im Osten begann; aus der Hand der Assyrier, Meder/Perser, Griechen und Römer kam sie nun in die Hände der Spanier, denen sie der göttliche Ratschluss mit mehr Recht als allen anderen übertragen hat. Den Spaniern gehört sie nämlich aufgrund der genannten Kreisbewegung und weil sie das finis terrae bewohnen und das westliche Ende der Welt [die sogenannte Neue Welt] besitzen.⁷¹

⁷⁰ Juan de Salazar, *Política española*, ed. Miguel Herrero García, Madrid 1945. In seiner einführenden Studie (ebd., VII–LVIII) informiert Herrero García souverän über den Hintergrund von Salazars Werk. In der Kontroverse um den Vorrang der Universalmonarchien vertraten einige spanische Autoren wie Juan de la Puente (*Conveniencia de las dos Monarquías Católicas, la de la Iglesia Romana y la del Imperio Español, y Defensa de la precedencia de los Reyes Católicos de España a todos los Reyes del mundo*, Madrid 1612) und López de Madera (*Excelencias de la Monarquía y Reino de España*, Valladolid 1617) die Gleichrangigkeit zwischen der spanischen und der päpstlichen Monarchie, da auch die spanische Monarchie „eine, heilige, katholische und apostolische“ sei. Zu Campanella und Salazar vgl. Truyol y Serra, *La Monarquía Hispánica de los Austrias* (s. Anm. 44); Bosbach, *Monarchia universalis* (wie Anm. 7), 88, 92; Eberhard Straub, *Pax et Imperium. Spaniens Kampf um seine Friedensordnung in Europa zwischen 1617 und 1635*, Paderborn u.a. 1980.

⁷¹ Salazar, *Política española* (wie Anm. 70), 19.

Salazar entwirft dann in zwölf Grundsätzen, die er in ebenso vielen Kapiteln eingehend erläutert,⁷² eine Apologie der spanischen Universalmonarchie:

Erster Grundsatz. Die spanische Monarchie wird zu Recht Universalmonarchie genannt, denn keine andere Monarchie erstreckt sich über vier Kontinente und besitzt so viele Titel.

Zweiter Grundsatz. Die drei Ursachen, die gewöhnlich bei der Entstehung der menschlichen Reiche eine zentrale Rolle spielen, nämlich Gott, die Klugheit und die Gunst der Stunde, sind besonders in der spanischen Monarchie am Werk.

Dritter Grundsatz. Der erste Grund Spaniens für den Erwerb und die Erhaltung seiner Reiche ist die Verbreitung und der Schutz der katholischen Religion.

Vierter Grundsatz. Aus der vergleichenden Betrachtung der Geschichte geht hervor, dass das spanische Volk Gottes auserwähltes Volk in der Zeit der Gnade (d.h. in der Zeit des Neuen Testaments) ist, wie das hebräische Volk es in der Zeit des Gesetzes (d.h. in der Zeit des Alten Testaments) war.

Fünfter Grundsatz. Der zweite Grund für die Erhaltung der spanischen Reiche ist die gute Rechtspflege, denn das Recht wird ohne Ansehen der Person gesprochen.

Sechster Grundsatz. Bei der Ernennung der Richter für ihre Reiche gehen die Katholischen Könige sehr sorgfältig vor; mit noch größerer Sorgfalt wachen sie aber darüber, dass die ernannten Richter Recht sprechen und ihre Pflichten erfüllen.

Siebter Grundsatz. Die gewöhnliche Art und Weise, wie die Katholischen Könige ihre Reiche regieren, ist eine sehr kluge und bemerkenswerte.

Achter Grundsatz. Die Tugenden des Königsamtes glänzen jeden Tag in den spanischen Königen, den Lenkern der Universalmonarchie.

Neunter Grundsatz. Das erste Mittel, dessen sich Spanien für die Ausdehnung und Bewahrung seiner Reiche bedient, ist die Gelehrsamkeit, mit Wertschätzung der Geistlichkeit, bei der sie besonders glänzt.

Zehnter Grundsatz. Das zweite Mittel, dessen sich Spanien für die Ausdehnung und Bewahrung seiner Reiche bedient, und der Nerv derselben ist die besondere Qualität und Disziplin seiner Miliz.

Elfter Grundsatz. Die Sorge und Absicht Spaniens besteht nicht darin, Geld anzuhäufen, sind doch seine regelmäßigen Einkünfte schon groß genug, sondern vielmehr darin, mit diesem Geld den Willen freundlich zu stimmen und die Gemüter zu gewinnen; darin nämlich besteht der wichtigste Schatz des Fürsten. Gegenüber Campanellas Vorwurf, man habe es nach glanzlosen Siegen nicht verstanden, die Feinde restlos zu vernichten, obwohl man finanziell und militärisch dazu imstande gewesen wäre, betont Salazar, es läge nicht

⁷² Vgl. ebd., 23–197.

darán, dass man es nicht verstanden habe, sondern dass man es nicht tun wollte, weil man sich im Sieg großmütig erweisen wollte. Auf diese Art gewinnen die Katholischen Könige den Willen und die Gemüter aller Völker und haben unter ihnen nicht den Ruf eines Tyrannen, sondern den frommer, barmherziger und großmütiger Väter und Fürsten. Das sei der Weg, auf dem die spanische Monarchie bald wirklich universal sein werde.⁷³

Zwölfter Grundsatz. Der jetzige Zustand der Geschäfte der Welt, nämlich die Eintracht der spanischen Reiche und die Zwietracht der benachbarten und fremden Reiche, ist eine günstige Gelegenheit für die Bewahrung und Ausdehnung der spanischen Monarchie. Eine potentielle Gefahr sieht Salazar höchstens in der Einheit der Protestanten und in den Türken, die aber in der jetzigen Stunde die spanische Monarchie nicht ernsthaft gefährden können.

Während diese zwölf Grundsätze als eine Widerlegung Campanellas zu verstehen sind, stellt der darauffolgende Schlussteil⁷⁴ den Versuch dar, anhand des Danielbuches zu zeigen, dass die spanische Universalmonarchie viele Jahrhunderte dauern und die letzte auf Erden sein wird.

Eingangs stellt Salazar fest, dass nach der *opinio communis* nur der Katholische König und die Türken um die Führung der Universalmonarchie wetteiferten. Es folgt dann eine Auflistung der vermeintlichen Vorteile der Türken: Sie hätten die absolute Herrschaft über Land und Leute, Hab und Gut ihrer Untertanen; sie hätten keinen Papst über sich; sie hätten keine Granden, die sich gegen sie erheben könnten; sie hätten genug Leute, da die Untertanen mehrmals heiraten könnten; sie führten die Kriege persönlich und dauernd; sie seien auch Nachfahren Japhets; sie hätten sich auf den Thron Konstantinopels gesetzt; sie hätten ihre Reiche in der Nähe usw. Diese vermeintlichen Vorteile der Türken werden von Salazar Punkt für Punkt widerlegt. Anschließend zieht er das Danielbuch heran, um die Vorrangstellung der spanischen Monarchie zu begründen.

Seine Aufmerksamkeit gilt zunächst Dan 7, denn in der damaligen Zeit war die Zuordnung des vierten Tieres mit seinen zehn Hörnern und dem kleinen Horn umstritten. Das erste Tier symbolisiert die Monarchie der Assyrier, das zweite die der Perser und Meder, das dritte die der Griechen einschließlich der vier Diadochenreiche. Wie steht es aber mit dem vierten Tier? Manche Exegeten wollen darunter das türkische Reich verstehen, da wie Porphyrius sagte, das römische Reich Teil des griechischen gewesen sei. Andere meinen, das vierte Reich sei das römische und das türkische, das ja die Nachfolge des oströmischen Reiches angetreten habe. Aber die meisten Autoren, so Salazar, identifizierten das vierte Reich mit dem römischen, da die Eigenschaften des vierten Tieres sehr gut dazu passten. Die größte Schwierigkeit bestehe darin,

⁷³ Vgl. ebd., 185–188.

⁷⁴ Vgl. ebd., 199–231.

die zehn Hörner zuzuordnen. Man sei sich zwar darin einig, dass diese Hörner zehn Reiche symbolisierten, aber man gehe auseinander in der Meinung, welche Reiche das sein möchten und zu welcher Zeit die Trennung stattgefunden habe. Juan Maldonado, den Salazar „einen sehr fleißigen Autor und einen bewundernswerten Kommentator Daniels und anderer Bücher“ nennt,⁷⁵ behauptete, man wisse nicht, welche Reiche gemeint seien, und man müsse wohl noch warten, denn diesbezüglich sei die Prophetie noch nicht in Erfüllung gegangen. Vor diesem Hintergrund verwirft Maldonado, wie wir oben sahen, die Identifikation des kleinen Hornes mit den Türken. Da Salazar gerade diese Identifikation befürwortet, muss er sie plausibel zu machen versuchen.

Zunächst beschreibt er die Ausdehnung des Römischen Reiches in der Zeit seiner größten Expansion. Danach benennt er zehn christliche Reiche, die territorial gesehen die Nachfolge des alten Römischen Reiches darstellen. Dies sind die Reiche der Franken (Frankreich), Westgoten (Spanien), Angelsachsen (England), Vandalen (Afrika), Burgunder (Burgund), Ostgoten, Langobarden, Eruln (Italien), Hunnen (Ungarn), Bulgaren (Bulgarien), Sarazenen (Syrien, Ägypten, Mesopotamien und Arabien) und der oströmischen Kaiser (Griechenland, Kleinasien, Trakien, Thesalien). So habe er, Salazar, die zehn Reiche schließlich gefunden, die der große Exeget Maldonado nicht zu finden vermochte.⁷⁶

Es folgt nun der Beweis, dass das kleine Horn nur die Türken und das Haus der Osmanen bedeuten kann. Dies treffe zu, weil dieses Haus, wie Daniel geweissagt habe, unter den anderen zehn Hörnern entstanden sei, nämlich zu Füßen des oströmischen Reiches und des Reiches der Sarazenen, welche die zwei größten Hörner des vierten Tieres und die zwei größten Nachfolgereiche des römischen Reiches waren. Trotz seiner niedrigen Herkunft habe das osmanische Haus bereits die drei größten der zehn Nachfolgereiche erobert, wenn man Nordafrika, also das Reich der Vandalen dazu rechnet. Darin erfülle sich die Prophetie Daniels, wonach das kleine Horn die drei größten Hörner herausreißen und ihnen ihre Kraft und Stärke nehmen würde. Es erfülle sich auch Daniels Weissagung, dass dieses kleine Horn gegen den Höchsten lästern und die Heiligen des Höchsten verteilen würde, denn die Türken bekämpften das Christentum, machten sich über den „schwächeren“ Gott der Christen lustig, der den Christen offenbar nicht beistehen könne, verfolgten die Christen und hätten sich zum Ziel gesetzt, das Christentum auszurotten und ihre verruchte mohamedanische Sekte weltweit zu verbreiten.

Daniel 7,25 sagt, die Heiligen des Höchsten werden dem vierten Tier „für eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit ausgeliefert“ („*Et tradentur in manu eius usque ad tempus, et tempora et dimidium temporis*“). Maldonado,

⁷⁵ Ebd., 206.

⁷⁶ Vgl. ebd., 209f.

Tomás de Maluenda⁷⁷ und die meisten katholischen Fachexegeten verstehen darunter die Zeit des Antichristen, die noch nicht gekommen sei, und die dreieinhalb Jahre dauern soll. Das war um 1600 die *opinio communis* der Bibelwissenschaft. Der theologische Laie Salazar aber nimmt sich die Freiheit zum Widerspruch. Unter Berufung auf Autoren wie Générard⁷⁸ und Hector Pinto⁷⁹ vertritt Salazar nun eine andere Meinung, die er zwar nicht als unfehlbar, aber als zumindest interessante und wahrscheinliche hinstellt.⁸⁰ Da *aetas*, *tempus* und *saeculum* dasselbe bedeuteten, nämlich 100 Jahre, gehe für ihn aus dem Danielwort hervor, dass die Herrschaft des osmanischen Hauses 350 Jahre dauern werde, bevor sie von den Christen vernichtet werde, und die Universalmonarchie für immer dem Volk des Höchsten, d.h. der katholischen Kirche unter der geistlichen Führung des Papstes und der zeitlichen des katholischen Königs von Spanien übertragen werde. Da die Expansion des osmanischen Hauses um das Jahr 1300 begonnen habe, werde sein Untergang um die Mitte des 17. Jahrhunderts stattfinden. Spanische Astrologen hatten ihn 1603 für das Jahr 1661 prophezeit.

Abschließend⁸¹ benennt Salazar zwölf Gründe, warum der Sitz der Universalmonarchie der Heiligen des Höchsten in Spanien sein soll. Dabei werden u.a. die in den oberen zwölf Grundsätzen genannten Argumente wiederholt, dazu noch die Astrologie und die sibyllinischen Weissagungen bemüht. Am Ende wird zusammenfassend festgehalten: Da Spanien immer von anderen Völkern beherrscht worden sei, nämlich von den Phöniziern, den Karthagern, den Römern, Vandalen, Sueven und Goten (von den Arabern ist nicht die Rede), also „biblisch“ gesprochen, das „kleinste“ unter den Völkern sei, entspreche es der Logik der Heilsgeschichte, dass es nun anders werde und Spanien zum Sitz der Universalmonarchie erhoben werde, dem alle anderen Nationen der Welt zu gehorchen hätten. Die Bedingung dafür sei, dass Spanien rein von Häresie dem wahren Glauben treu bleibe, den katholischen Glauben in allen vier Teilen der Welt verkünde und dafür Sorge, dass man Gott rund um die Uhr bei Tageslicht das *iuge sacrificium* darbringe, von dem Daniel (12,11) spreche und das das heilige Messopfer bedeute.⁸²

⁷⁷ Zu Maldonado vgl. oben (wie Anm. 24), zu Maluenda vgl. *Thomas Maluenda, De Antichristo libri undecim*, Romae 1604.

⁷⁸ Es handelt sich um den Danielkommentar von Gilbert Générard (1537–1597), einem der besten christlichen Hebräisten seiner Zeit.

⁷⁹ Gemeint ist folgendes Werk: *F. Hectoris Pinti, Lysitani, Hieronymiani [...]* In Danielelem, Lamentationes Hieremiae, et Nahvm divinos vates, commentarii, Coloniae: in officina Birckmannica 1582, 736 S.

⁸⁰ Vgl. Salazar, *Política española* (wie Anm. 70), 222.

⁸¹ Vgl. ebd., 222–231.

⁸² Vgl. ebd., 230f.

1.4. Diego Saavedra Fajardo (1584–1648)

Salazars Werk stellte den Höhepunkt der Legitimierung des spanischen Hegemonialanspruchs auf dem Boden des Danielbuches dar. Aber auch nach ihm wandten sich spanische Autoren dem Thema zu, denn während des Dreißigjährigen Krieges wurde – vor allem zwischen Franzosen und Spaniern – eine Propagandaschlacht um die Universalmonarchie geführt. In diesem Kontext entwarf Diego Saavedra Fajardo, der Chef der spanischen Delegation bei den Verhandlungen, die 1648 zum „Westfälischen Frieden“ führten, eine Begründung des spanischen Sendungsbewusstseins, die das danielische Weltmonarchien-Schema vollständig hispanisierte.⁸³

Spanien, so Saavedra Fajardo,⁸⁴ sei eine so große Monarchie, dass die Sonne darin nicht untergehe; von dieser Monarchie habe der Prophet Daniel gesprochen, als er (vgl. Dan 7) vier Tiere aus dem Meer hervorgehen sah. Auch wenn die meisten, wozu auch die seriösen und heiligen Autoren gehörten, darunter die vier Monarchien der Assyrier, Perser, Griechen und Römer verstünden, habe Daniel damit vielmehr die vier Reiche gemeint, welche die Alanen, Vandalen, Sueven und Westgoten auf spanischem Boden errichteten. Die Züge der vier Tiere würden nämlich ganz gut zu diesen Reichen passen. Dabei werden die zehn Hörner des vierten Tieres mit den zehn ersten arianischen Westgotenkönigen Spaniens identifiziert; das kleine Horn ist dann Leovigild, der arianische Westgotenkönig, der nach der Bekehrung Rekareds zum katholischen Glauben das Reich für kurze Zeit wieder an sich riss; die Augen wie Menschengen und das Maul, das anmaßend redete, sind nun die arianischen Bischöfe, die Leovigild zu einem Konzil nach Toledo zusammenrief, um die Übereinstimmung der arianischen Sekte mit der katholischen Wahrheit zu beweisen. Das Volk der Heiligen des Höchsten, dem nach der Zermalmung des kleinen Hornes die Herrschaft für ewig übergeben wird, ist das katholische Spanien nach der Bekehrung Rekareds. Seitdem ist die spanische Monarchie dem katholischen Glauben nämlich treu geblieben, und das spanische Reich ist immer größer und mächtiger geworden, bis es alle vier Erdteile erfasst hat. Das spanische Reich ist also – zusammen mit der Katholischen Kirche – das fünfte eschatologische Reich, von dem gesagt wurde, dass es in Ewigkeit nicht untergehen und keinem anderen Volk überlassen werden soll. Letzteres sei aber eher ungewiss und könne aus Daniels Prophetie nicht mit Sicherheit entnommen

⁸³ Zu Saavedra Fajardo vgl. Eberhard Straub, Don Diego Saavedra y Fajardo und die Rechtfertigung des spanischen Reiches, in: Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte 34 (1971) 512–546.

⁸⁴ Für den Vergleich wurde folgendes Werk ausgesucht: *Diego Saavedra Fajardo*, Corona gótica, castellana y austríaca, in: *Ders., Obras completas*, ed. Angel González Palencia, Madrid 1946, 695–1068, hier vor allem 1063–1068.

werden. Die Erfahrung und das Naturgesetz zeigten uns nämlich, „dass Reiche entstehen, leben und sterben“. Unfehlbar sei einzig die Wahrheit, dass die Dauer der Reiche als Lohn der Tugend zu verstehen seien und dass Gott wegen Gewalttat und Übermut, die Herrschaft von einem Volk auf das andere übertrage – wie Saavedra unter Anspielung auf Sir 10,8 abschließend festhält.⁸⁵

Mitten in der theologisch-politischen Propagandaschlacht⁸⁶ suchte Saavedra also – dem spanischen Machtverlust im Schatten des Dreißigjährigen Krieges zum Trotz – Zuflucht in eine totale Hispanisierung der Visionen Daniels, die in Einklang mit den mittelalterlichen Geschichtsschreibungen aus der Zeit Alfons' X. aus Spanien nach Rekareds Bekehrung 589 das Israel des Neuen Testaments macht.

2. Der Traum von der Universalmonarchie in Portugal

Die Lusitanisierung der Visionen Daniels geschah weitgehend zeitgleich und parallel zur Hispanisierung und entsprang denselben Wurzeln (Portugal als bedeutender Sitz des Diasporajudentums, Beeinflussung des portugiesischen Messianismus durch Massenbekehrungen aus dem Judentum sowie durch die wunderbare trikontinentale Expansion des kleinen Landes am Rande Westeuropas im Entdeckungszeitalter). Einen ersten literarischen Ausdruck fand das messianische Nationalgefühl Portugals in den zwischen 1530 und 1546 erschienenen *Trovas* des Schusters Gonçalo Anes, besser bekannt unter dem Namen „Bandarra“. In einfachen Versen und kryptischer Sprache bester sibyllinischer Tradition deutete er die messianischen Prophezeiungen der Bibel auf Portugal und dessen Monarchie hin um.

Luís de Camões, Portugals Nationaldichter par excellence, lieferte 1572, auf dem Höhepunkt der portugiesischen Expansion, in seinem Epos *Os Lusíadas* ein weiteres literarisches Zeugnis des vorherrschenden messianischen Gefühls, diesmal sogar mit einem direkten quintomonarchistischen Bezug, denn er ließ die Taten der danielischen Monarchien angesichts der beispiellosen Heldentaten Lusos' verblasen, womit eine Deutung der portugiesischen als der fünften Weltmonarchie nahegelegt wurde.

Ihr ewigen Bewohner dieser Zinne
Des Pols, umglänzt von lichter Sterne Chor
Wenn nicht der hohe Mut aus eurem Sinne
Von Lusos' tapfrem Stamme sich verlor:
So wurdet ihr wohl auch mit Klarheit inne,
Wie ihn des Schicksals ernster Schluss erkor,

⁸⁵ Vgl. ebd., 1068.

⁸⁶ Vgl. dazu *Straub*, Pax et Imperium (wie Anm. 70).

*Dass einst Assyrier, Perser, Römer, Griechen
Vor ihm in tiefes Dunkel sich verkriechen.*⁸⁷

2.1. Der Sebastianismus⁸⁸

Aber seine entscheidende Prägung erhielt der portugiesische Messianismus durch zwei schmerzliche Ereignisse, die kurz darauf eintrafen. 1578 zog der junge König Dom Sébastião (1554, König von 1568–1578) – er war vierundzwanzig Jahre alt, lebte keusch und fromm wie ein mittelalterlicher *Miles Christi* – mit ca. 18 000 Rittern bester portugiesischer Herkunft, worunter sich 4000 deutsche Söldner befanden, aus, um Marokko zu erobern: Angespornet durch den spanischen Sieg über die türkische Flotte bei Lepanto (1571) und nicht unbeeinflusst von Camões' Epos, träumte dieser letzte anachronistische Kreuzfahrer des Abendlands, ein portugiesischer Barbarossa, davon, die Muslime von Westen nach Osten Stück für Stück aus den „Ursprungsgebieten“ des Christentums zu verdrängen, um dann in Nordafrika ein christliches Königreich zu errichten, das sich mit dem sagenhaften Reich des Priesters Johannes verbinden könnte. Am Abend des 3. August desselben Jahres war der Traum in der Schlacht von Kasr-el-Kebir im Norden Marokkos allerdings ausgeträumt: Die Hälfte der Kreuzfahrer fiel, die übrigen wurden fast vollzählig gefangengenommen. Nur ein paar Dutzend konnten sich nach Tanger retten, und das, was sie zu berichten hatten, war für die Portugiesen noch schlimmer als die Niederlage selbst: Dom Sébastião sei mitten im Schlachtgetümmel spurlos verschwunden.

Da er ohne Nachkommen war, musste man das Ende der messianisch gedeuteten portugiesischen Monarchie schon befürchten, als diese sich eben anschickte, die fünfte eschatologische Weltmonarchie zu werden. Nach einer zweijährigen Regentschaft des betagten Kardinals Dom Henrique, eines Onkels und einzigen Verwandten des glücklosen Königs, bestätigten sich zunächst die schlimmsten Befürchtungen: Portugal fiel 1580 an den spanischen König Philipp II., der nun in der sogenannten „Personalunion“ die zwei

⁸⁷ *Luís de Camões*, Die Lusiade. Übersetzt von J. J. C. Donner. Mit einer Einleitung von O. v. Leixner Stuttgart 1883, S. 14 (I,24). Portugiesischer Text der letzten vier Verse: “Deveis de ter sabido claramente / Como é dos Fados grandes certo intento / Que por elas se esqueçam os humanos / De Assirios, Persas, Gregos e Romanos”. Wie man sieht, hat der portugiesische Text die richtige Reihenfolge der Weltreiche genannt, während der deutsche Übersetzer – Traduttore, traditore! – wohl aus Gründen des Reims die Römer vor den Griechen nennt.

⁸⁸ Zum Sebastianismus vgl. *Cantel*, Le messianisme (wie Anm. 4); *Ders.*, De l'histoire à la chimère, le Sébastianisme portugais (wie Anm. 4); *J. Lúcio de Azevedo*, A evolução do sebastianismo, Lissabon 1984; *A. M. Bettencourt Machado Pires*, D. Sebastião e o Encoberto. Estudo e antologia, Lissabon 1987; *J. van den Besselaar*, O sebastianismo. História sumaria, Lissabon 1987.

mächtigsten Weltreiche seiner Zeit vereinte. Dieses Ereignis, von den Spaniern als abermalige Bestätigung ihres maßlosen Sendungsbewusstseins gedeutet, wurde von den portugiesischen Nationalisten hingegen nach einem kurzen Schock nicht als das Ende ihrer eschatologischen Monarchie, sondern als der Beginn der „babylonischen Gefangenschaft“ ihres messianischen Volkes empfunden. Dass der portugiesische Messianismus bei der Restauration der Monarchie 1640 in der Person von João IV., Herzog von Bragança, aus dieser Gefangenschaft schließlich nicht geschwächt, sondern mit neuem Impetus hervorging, hing wohl mit folgenden Faktoren zusammen:

(1) Das Verschwinden Dom Sébastiãos war aus dem Stoff gemacht, aus dem Legenden entstehen. Bald nach dem Anschluss Portugals tauchten folglich – 1584, 1585, 1594, 1598 – Betrüger auf, die sich mit wechselhaftem Erfolg für den verschwundenen König ausgaben. Ihre sukzessive Entlarvung nährte nur des Volkes Hoffnung auf die Rückkehr des „echten“ Dom Sébastião.

(2) 1602–1603 veröffentlichte Dom João de Castro, Sohn des Vizekönigs der portugiesischen Überseeprovinzen, eine kommentierte Ausgabe der *Trovas* von Bandarra. Er deutete das Werk auf den „Sebastianismus“ hin und kündigte die Rückkehr des ersehnten Königs für das Jahr 1640 an. (Neuausgaben der *Trovas* erschienen in den Krisenzeiten Portugals immer wieder, so 1809–1810, 1816 und 1911).

(3) Der national gesinnte Klerus wurde zudem in Hofpredigten und Beichten zum Sprachrohr des Sebastianismus unter den Gebildeten und Adeligen. Die Spanier, verblendet von der eigenen Größe, konnten wohl nicht fassen, dass in ihrem Schatten ein Messianismus weiter gedeihen konnte, der sich schließlich als resistent gegen den Assimilierungssog des spanischen erweisen sollte. Durch Geringschätzung versäumten sie nämlich, den portugiesischen Klerus für das Projekt einer Universalmonarchie unter spanischer Führung zu gewinnen, ein Irrtum, den sie bitter bezahlen sollten; denn im Klerus, allen voran in den Reihen der Jesuiten, waren die Hüter und Erwecker portugiesischen Nationalbewusstseins. Der prominenteste Vertreter dieser Bewegung war der Jesuit António Vieira (1608–1697), eine überaus schillernde Persönlichkeit: indiofreundlicher Brasilienmissionar, nationalgesinnter Hofprediger, Theologe und Sprachkünstler, der die portugiesische Sprache nicht minder beeinflusste als Luther die deutsche. Diesem Vieira wollen wir uns nun näher zuwenden, da uns in ihm der Quintomonarchismus mit einer Wucht begegnet wie sonst kaum in der gesamten abendländischen Geschichte.

2.2. António Vieira

Vieira war ursprünglich, so etwa 1634 in seinem *Sermão de São Sébastião* (Predigt zum Fest des Hl. Sebastian) in Bahia (Brasilien), ein notorischer

Sebastianist, der mit dem baldigen Auftauchen des verschwundenen Königs wirklich zu rechnen schien. Nach der Restauration der Monarchie 1640 – erst im Dezember des von Bandarra vorausgesagten Jahres, das in Portugal mit einer ungeheuerlichen eschatologischen Spannung gelebt wurde! – in João IV. hielt er aber nunmehr den Sebastianismus für eine providentielle List des Himmels, deren eigentlicher Zweck nicht die Rückkehr des legendären Königs gewesen sei, sondern das Wachhalten des national-messianischen Feuers Portugals mit der Hoffnung auf eine Restauration der Monarchie. Die Restauration wurde allerdings weder vom Papst noch vom spanischen König, den tragenden Säulen der katholischen Universalmonarchie, anerkannt, eine Situation, die sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts anlässlich der kreolischen Unabhängigkeitserklärungen in Spanisch-Amerika wiederholen sollte. Es folgte nun ein achtundzwanzigjähriger Restaurationskrieg (!), nach dessen Ausgang 1668 die wiedereingeführte portugiesische Monarchie anerkannt werden musste und Spanien seinen europäischen Hegemoniestatus verlor.

Mitten in diesem Restaurationskrieg entfachte nun Vieira eine schier übermenschliche politisch-theologische Aktivität, um die Restauration als Ausdruck göttlichen Willens zu rechtfertigen, ja um nachzuweisen, dass in Wirklichkeit Portugal und nicht etwa Spanien dazu ausersehen sei, das fünfte Reich zu leiten, von dem Daniel spricht. Neben vielen Predigten widmete er diesem Ziel eine eingehende Studie mit dem Titel *História do Futuro – Esperança de Portugal – Quinto Império do mundo* (Künftige Geschichte – Hoffnung Portugals – Fünftes Weltreich). Er wird diese Studie nicht vollenden, aber aus den gefundenen Teilen sowie dem überlieferten Gesamtplan⁸⁹ des Werkes können wir einen ziemlich vollständigen Einblick in den messianischen „Quintomonnarchismus“ Vieiras gewinnen.

Mit Berufung auf das Danielbuch wollte Vieira ohne jeden Zweifel beweisen, dass ein neues, fünftes Reich Christi hier auf Erden verheißen und Portugal dabei die Führungsrolle vorbehalten sei. Man erinnere sich, dass die vorherrschenden Linien in der Exegese das vierte Reich mit dem Römischen und

⁸⁹ Der Gesamtplan des Werkes findet sich auf portugiesisch in: *António Vieira, Obras escolhidas*, hg. v. *António Sérgio / Hernâni Cidade*, Bd. 9: *História do Futuro* (II), Lissabon 1953, Bd. 9, 161–170; auch in: *António Vieira, História do Futuro*. (Livro Antepreimeiro), hg. v. *J. van den Besselaar*, Bd. 1: *Bibliografia, introdução e texto* (Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft, Dritte Reihe: Vieira-Texte und Vieira-Studien, 3,1 Band), Münster 1976, 26–29; eine deutsche Übersetzung ist erschienen in: *Delgado, Die Metamorphosen* (wie Anm. 4), 59–63. Das unvollständige Werk ist zwischen 1649 und 1664 entstanden, manche Teile könnten bereits 1647 konzipiert worden sein. Vgl. *Cantel, L'Histoire du futuro du Père António Vieira. Réflexions sur la genèse de l'oeuvre et les différents moments de sa composition*, in: *Bulletin des Études Portugaises (Nouvelle Série)* 24 (1963) 23–49. Das erste Buch von Vieiras „*História do futuro*“ ist neuerdings in einer italienischen Übersetzung erschienen, die auf die jüngste Literatur hinweist, vgl. *António Vieira, Per la Storia del futuro*, ed. *Davide Bigalli*. Postfazione di *Paolo Rossi*, Aosta 2002.

seinen Rechtsnachfolgern identifizierten und das fünfte Reich für ein eschatologisches, überirdisches hielten, während die spanischen Hoftheologen zu Vieiras Zeit von der eschatologischen Bedeutung ihres eigenen Weltreichs überzeugt waren. So barg die These Vieiras von Anfang an politisch-theologischen Sprengstoff.⁹⁰ Vieira hielt nun die zehn Monarchien seiner Zeit – Portugal, Spanien, Frankreich, England, Schweden, Dänemark, Russland, Polen, das Heilige Römisch-germanische Reich mit Deutschland und Italien, und selbst die Türken wurden dazu gezählt, weil sie ja Ursprungsgebiete des alten Römischen Reiches besetzt hielten – für die zehn Königreiche, in denen das alte Römische Reich entsprechend den zehn Zehen der danielischen Statue zersplittert wurde: Sie alle sind aus Ton.⁹¹

Anschließend versucht er mit einem Echo aristotelischer Theorien zu beweisen, dass die „Hispanier“ – also Spanier und Portugiesen zusammen – die mächtigsten Nachfolger der Römer seien, die Portugiesen aber in Tapferkeit, Willenskraft und Anstrengungsvermögen die Spanier überragen würden.⁹² Folglich sei es logisch, wenn das fünfte Reich, das Reich Christi und der Christen, in seiner irdischen Gestalt durch die Portugiesen als dem mächtigsten Volk der Christenheit angeführt werde. Dieses Reich Christi werde von dieser Welt sein, in der es Tausend Jahre bestehen, bevor es in die himmlische Vollendung übergehen werde. Dieses Reich, auf das die ganze Schöpfung hindeute und dessen Stunde mit der Restauration der portugiesischen Monarchie – wenn nicht João IV. selbst, so werde gewiss einer seiner Nachfolger dieses fünfte Reich verwirklichen können – nahegekommen sei, werde ein geistliches und ein zeitliches zugleich sein, mit dem Papst als geistlichem sowie dem portugiesischen Monarchen als zeitlichem Haupt, den beiden Stellvertretern Christi, wobei dem geistlichen der Vorrang zugestanden wird, weil die religiöse Erneuerung der Christenheit und die Evangelisierung der ganzen Welt das Hauptziel dieses Reiches seien.⁹³

Das fünfte Reich Vieiras ist auch Ausdruck der im spanischen Quintomonarchismus vorkommenden Utopie des *Unum ovile et unus pastor*. In Einklang

⁹⁰ Wenn ein Jesuit des 20. Jahrhunderts – vgl. D. Mauricio, Rezension von „História do Futuro“, in: Brotéria 58 (1954) 507f – seinen Mitbruder Vieira eher einen „klinischen“ denn einen „theologischen“ Fall nennt, so übersieht er, dass im 17. Jahrhundert und nicht nur in der iberischen Welt Geschichtsphilosophie noch weitgehend „Geschichtstheologie“ auf dem Boden biblischer Überlieferung war.

⁹¹ Vgl. Vieira, Obras (wie Anm. 89), 14.

⁹² Vgl. ebd., 35–38, 38. Diese aristotelische Begründung nationalen Sendungsbewusstseins spielte auch in der Hispanisierung eine zentrale Rolle. Besonders der Hofchronist Juan Ginés de Sepúlveda, der die „Politik“ des Aristoteles ins Lateinische neu übersetzt hatte, wird sich auf die aristotelische Theorie des natürlichen Führungs- und Herrschaftsanspruchs des stärkeren und vornehmeren Volkes berufen. Vgl. Juan Ginés de Sepúlveda, Demócrates segundo. O de las justas causas de la guerra contra los indios, ed. Angel Losada, Madrid 1984, 19ff, 33–37.

⁹³ Vgl. Vieira, Historia (wie Anm. 89) 39–159.

mit der millenaristischen christlichen Tradition postuliert Vieira, dass zu dieser Einheit auch und vor allem die Bekehrung der Juden – einschließlich der zehn zerstreuten Stämme Israels – gehöre, ein Gedanke, der auch von den zur selben Zeit auftauchenden englischen Quintomonarchisten⁹⁴ vertreten wurde und Ausdruck des „Philosemitismus im Barock“ ist. Völker, die sich während des 17. Jahrhunderts berufen fühlten, die fünfte Monarchie zu führen, wie die Portugiesen, die Spanier, die Engländer, die Franzosen, die Schweden und die Niederländer entwarfen Pläne zur (Wieder-)Ansiedlung der Juden und hielten nach den zehn zerstreuten Stämmen Ausschau.⁹⁵

Vieiras fünftes Reich hob die Jurisdiktion der anderen christlichen Königreiche nicht auf, sondern überlagerte sie als eine portugiesisch-päpstliche Oberinstanz zur friedlichen konsensualen Lösung der in der Christenheit entstehenden Konflikte. Diese an Las Casas erinnernde Sicht einer „subsidiären Universalmonarchie“ hat manchen Forscher wie Cantel dazu verleitet, in Vieira einen modernen Visionär zu sehen, der in den religiösen Denkkategorien seiner Zeit im Grunde das Zeitalter der heutigen übernationalen Institutionen, an die jeder Staat zum Allgemeinwohl der gesamten Menschheit ein Stück seiner Souveränität abtritt, vorweggenommen habe.⁹⁶ Vieiras Quintomonarchismus sei zudem bloß ein „gemäßigter Chiliasmus“, der noch im Rahmen der Orthodoxie Platz habe.⁹⁷

Bei diesen Urteilen kommt es freilich darauf an, welchen Vieira wir meinen: den ganzen, oder nur den der letzten spiritualistischen Phase am päpstlichen

⁹⁴ Zur Bewegung der fünften Monarchie („Fifth-Monarchy-Men“), die während der Englischen Revolution unter Radikalbaptisten ihre Anhänger fand, vgl. die Beiträge von *Klaus Koch* und *Henning Graf Reventlow* unten in diesem Band (dort auch Lit.). Abgesehen vom Philojudaismus gibt es zwischen den englischen Quintomonarchisten und Vieira kaum Koinzidenzen. Dieser war vor allem unter Berufung auf Dan 2 ein Verfechter der katholischen Universalmonarchie; jene knüpften eher an radikale Wiedertäufer des 16. Jahrhunderts wie Melchior Hoffman an. Zu Hoffman vgl. *K. Deppermann*, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979. Ihre Vertreter lehnten die legitime monarchische Obrigkeit ab und meinten, sie seien „die Heiligen des Höchsten“ (Dan 7,18), von Gott unmittelbar ausersehen, die Herrschaft anzutreten. Es gab unter ihnen realpolitisch, spiritualistisch und schließlich auch fanatisch Eingestellte. Die Wirkungsgeschichte des Danielbuchs in den USA ist nicht zuletzt von Dan 7 und den protestantischen Erweckungsbewegungen geprägt; vgl. dazu den Beitrag von *John* und *Adela Collins* unten in diesem Band.

⁹⁵ Vgl. *Hans Joachim Schoeps*, Philosemitismus im Barock, Tübingen 1952. Auch der Graf von Olivares, der mächtige Minister Philipps IV. (1621–1665), will Juden aus Nordafrika und der Levante in der Nähe von Madrid wieder ansiedeln. Der Plan scheitert aber an dem Widerstand der Inquisition.

⁹⁶ Vgl. *Cantel*, Vieira e a filosofia política do Quinto Imperio, in: *Tempo Presente* 2, Nr. 17–18 (1960) 22–27, 27; *Ders.*, Prophétisme et messianisme dans l’oeuvre d’António Vieira, Paris 1960.

⁹⁷ *Cantel*, Prophétisme (wie Anm. 96), 242ff.

Hof nach dem Inquisitionsprozess?⁹⁸ Betrachtet man nämlich den ganzen Vieira unter Einschluss der ersten Hofpredigten während des Restaurationskriegs, so springt eher die Nähe zu den spanischen Hoftheologen als zu Las Casas in die Augen, da das fünfte Reich zwar ein „Friedensreich“ sein soll, aber der Weg dazu alles andere als friedlich ist, sondern eher an die Urgewalt des Steins in Nebukadnezars Traum (Dan 2,45) erinnert, der sich bekanntlich ohne Zutun von Menschenhand vom Berg löste, um alle anderen Reiche zu zermalmen. Deutlich wird dies in dem *Sermão dos Bons Anos* (Neujahrspredigt) aus dem Jahre 1642 ausgedrückt, als Vieira im zweiten Restaurationskriegsjahr João IV. und seinen Anhängern nach einem Teilsieg über Spanien mit folgenden Worten Mut machen wollte:

Habt großen Mut, ihr tapfren Soldaten, großes Vertrauen, ihr tapfren Portugiesen, denn so wie ihr glücklicherweise diese Feinde [die Spanier] besiegt habt, so werdet ihr alle anderen auch besiegen; denn da es sich um von Gott geschenkte Siege handelt, so ist dieses wenige Blut, das ihr im Glauben an seinen mächtigen Arm vergossen habt, ein sicheres Vorzeichen für das viele Blut, das ihr als Sieger vergießen werdet: ich meine nicht das Blut von Katholiken, denn ich hoffe bei Gott, dass der Eifer unserer Wettstreiter [der Spanier] stark nachlassen wird und dass eure Tapferkeit und ihre Enttäuschung sie dazu bringen werden, die Wahrheit unserer gerechten Sache einzusehen; aber ich meine doch das Blut von Ketzern in Europa, von Mauren in Afrika, das Blut der Heiden in Asien und Amerika, indem ihr sie alle besiegt und alle Teile der Welt in einem einzigen Reich vereinen werdet, damit alle in einer einzigen Krone zu Füßen des Nachfolgers des hl. Petrus gelegt werden.⁹⁹

Nur in einem Punkt ist Vieira wie jeder messianische Herold wirklich „modern“, nämlich im hartnäckigen Wachhalten der uralten Sehnsucht, dass

⁹⁸ Ob seines Versuchs, eine portugiesische Auserwählung zur Weltherrschaft aus der Bibel herauszulesen, seines allzu irdischen Quintomonarchismus und seiner philojüdischen Haltung wurde Vieira vom Heiligen Offizium zwischen 1663 und 1667 der Prozess gemacht. Nach der Verurteilung seiner Ansichten als zumindest „heterodox“ wandelte sich Vieira – er hatte inzwischen kaum mehr Einfluss am portugiesischen Hof – zu einem Vertreter der spirituellen Vorherrschaft des Papstes und des ausschließlich geistlichen Charakters des erwarteten Reichs, Themen, denen er sein Spätwerk „Clavis prophetarum“ – vgl. *Vieira*, Obras (wie Anm. 89) Bd. 9, 173–227 – widmete. Neuerdings ist ein Teil dieses monumentalen Werkes kritisch ediert worden, vgl. *Vieira*, Clavis prophetarum. Chave dos Profetas, Livro III, ed. Arnaldo Espirito Santo, Lissabon 2000. Zum Inquisitionsprozess vgl. *Vieira*, Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício, ed. *Hernâni Cidade*, 2 Bde., Bahia (Brasilien) 1957; *A. Baião*, Episódios dramáticos da Inquisição portuguesa, 3 Bde., Lissabon 1973, hier Bd. 1, 205–279. Zum Quintomonarchismus Vieiras beim Inquisitionsprozess vgl. *Paulo Alexandre Esteves Borges*, A plenificação da história em padre António Vieira. Estudo sobre a ideia de Quinto Império na defesa perante o Tribunal do Santo Ofício, Lissabon 1995.

⁹⁹ Der portugiesische Originaltext findet sich in: António Vieiras Rochuspredigt aus dem Restaurationskriegsjahr 1642. Einführung, kritischer Text und Kommentar von R. Hoffmann. (Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft, dritte Reihe: Vieira-Texte und Vieira-Studien, Bd. 6), Münster 1981, 128.

diese Welt letztlich nicht nur ein Tal der Tränen bleiben und das Gelobte Land – wenn auch national gefärbt – schon hier erreicht werden möge.¹⁰⁰

3. Der Traum von der Universalmonarchie im sephardischen Judentum des 17. Jahrhunderts

Das besonders mit der Auslegung der danielischen Weltmonarchie-Visionen genährte messianisch-eschatologische Fieber des 17. Jahrhunderts¹⁰¹ konnte nicht an den Juden vorbei gehen. Auch sie wenden sich dem Danielbuch zu und erwarten die baldige Ankunft des Messias mit der fünften und letzten Universalmonarchie.¹⁰² Dies gilt vor allem für die sephardische Kommunität

¹⁰⁰ Zur weiteren Wirkungsgeschichte des Sebastianismus und des Quintomonarchismus in der portugiesischen Geistesgeschichte vgl. das diesen Themen gewidmete Heft der Zeitschrift *Tempo Presente*, 2. Jg., Nr. 17–18, 1960. Außer Bandarra, João de Castro und António Vieira werden dort folgende portugiesische Geistesgrößen untersucht: Francisco Manuel de Melo, António Pereira de Figueiredo, Oliveira Martins, Sampaio Bruno, Guilherme de Faria, Duarte de Viveiros, Augusto Ferreira Gomes und Fernando Pessoa.

¹⁰¹ Der philosemitische Quintomonarchismus ist die Form des Messianischen im 17. Jahrhundert. Oben wurde bereits auf Spanien und Portugal sowie auf die englischen Quintomonarchisten hingewiesen. Auch im deutschen Sprachraum wird die quintomonarchistische Hoffnung genährt, so etwa durch Jakob Böhme und seine Erben. Vgl. *Henri Méchoulan / Gérard Nahon*, Menasseh Ben Israël. Un regard nouveau sur sa vie et son œuvre, in: *Menasseh Ben Israël*, Espérance d'Israël, ed. *Henri Méchoulan / Gérard Nahon*, Paris 1979, 35–69, 57f. Besonders interessant (ich danke Michael Sievernich / Frankfurt a.M. für den Hinweis) ist der Quintomonarchismus des hermetischen Quilisten und Barockdichters *Quirinus Kuhlmann*, der Böhme und Johan Rothen „zugleich“ bewunderte. In seinem Werk „Neubegeisterter Böhme begreifend Hundert fünfzig Weissagungen mit der Fünften Monarchi oder dem JESU REICHE des Holländischen Propheten JOHAN ROTHENS übereinstimmend [...]“, Leiden 1674, schreibt er: „Höhret an den Propheten Daniel / wi er selber den Stein ausleget 2. Cap. 44 §. Zur Zeit solcher Königreich / spricht er / wird Gott vom Himmel ein Königreich aufrichten / das nimmermehr zerstöhret wird / und sein Königreich wird auf kein ander Volk kommen. Es wird alle diese Königreiche zumalmen und verstöhren / aber es wird ewiglich bleiben. Wi du denn gesehen hast einen Stein ohne Hände vom Berge herabgerissen / der das Eisen / Ertz / Thon / Silber und Gold zumalmet. Himit weist ja Daniel Sonnenklar / daß am Ende der vierden Monarchi / welche ist recht der Schenkel der Monarchien / di Fünfte Monarchi oder das Christusreich aufgerichtet wird / das / wiwol es tausend Jahr auf Erden währet / nimmermehr zerstöhret wird / weil dessen Einwohner aus den Erdparadisleben sonder einiges sterben zum Himmelsparadisleben wandern [...]“. Hier zitiert nach *Walter Dietze*, *Quirinus Kuhlmann. Ketzer und Poet. Versuch einer monographischen Darstellung von Leben und Werk* (Neue Beiträge zur Literaturgeschichte 17), Berlin 1963, 136. Sein utopisches quintomonarchistisches Programm, das einer republikanisch-esoterischen, elitären Republik gleicht, entfaltet er in der kleinen Schrift „De Monarchia Jesuelitica“ (1682). Vgl. *Dietze*, ebd., 209–216. *Dietze* (ebd., 213) vermutet nicht ohne Grund, dass der Titel im esoterischen Sinne als „Jesu Elitica“ zu begreifen ist, „als eine Art Gegengründung zum Jesuitenorden, der, weil er katholisch war, selbstredend als Werkzeug des Antichrists galt“.

¹⁰² Zum jüdischen Messianismus in der frühen Neuzeit vgl. *Schoeps*, Philosemitismus im Barock (wie Anm. 95); *Richard Popkin*, *Jewish-Christian Relations in the Sixteenth an*

von Amsterdam, wo viele Juden aus Spanien und Portugal, darunter nicht wenige „Marranen“ oder Scheinchristen, Zuflucht gefunden hatten. Amsterdam wird für sie zum „Jerusalem des Nordens“.

1650 malte Rembrandt *Die Vision Daniels*, ein Bild, das als Symbol dieses für Christen und Juden im Zeichen des „Quintomonarchismus“ messianisch schwangeren Jahrhunderts gelten könnte. Zur selben Zeit wird sich in Amsterdam ein mit Rembrandt befreundeter und von ihm auch porträtierter Rabbiner portugiesischer Herkunft, Menasseh Ben Israel (1604–1657), mit dem Danielbuch intensiv beschäftigen. Zusammen mit seinem Schüler Baruch Spinoza, dem er im 17. Jahrhundert an Ruhm nicht nachstand, ist Menasseh Ben Israel die wichtigste Persönlichkeit der Amsterdamer Kommunität. Der österreichische Schriftsteller Robert Menasse, einer seiner Nachfahren, hat ihm neuerdings im historischen Roman *Die Vertreibung aus der Hölle*¹⁰³ ein literarisches Denkmal gesetzt. Menasseh Ben Israel verfasste – zumeist in apologetischer Absicht – viele Werke, um „die“ jüdische Sicht klarzustellen, so u.a. über die vermeintlichen Widersprüche der Schrift,¹⁰⁴ über die Schöpfung¹⁰⁵ und über die Auferstehung.¹⁰⁶ Gedruckt wurden sie in der von ihm selbst gegründeten und von seinem Sohn Samuel betriebenen Druckerei in Amsterdam. Er schrieb zumeist in hebräischer und spanischer Sprache, wohl um die Primäradressaten, die sephardischen Juden zu erreichen. Werke, die weitere Kreise erreichen sollten, erschienen zudem – oft zeitgleich zur Erstausgabe und in der eigenen Druckerei – in lateinischer, englischer oder niederländischer Übersetzung. Aus danielischer Sicht verdienen zwei seiner Werke, in denen er die messianische Hoffnung Israels klarstellt, besondere Aufmerksamkeit: *Miqweh Israel, esto es Esperança de Israel* (Amsterdam 5410 = 1650) und *Ābān jeqārā – Piedra gloriosa o de la Estatua de Nebuchadnesar* (Amsterdam 5415 = 1655).

Seventeenth Centuries. The Conception of the Messiah, in: *Jewish History* 6 (1–2/1992) 163–177; *Daniel Hoffmann*, Schöpfung, Prophetie und Messianismus. Philosophische und mystische Reflexionen nach der Vertreibung der spanischen Juden, in: *Hans Hermann Henrix* (Hg.), 1492–1992. 500 Jahre Vertreibung der Juden Spaniens (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 16), Aachen 1992, 87–106; *J.-H. Greenstone*, The Messiah idea in Jewish History, Philadelphia 1948; *Gershon Scholem*, Sabbatai Zwi. Der mystische Messias. Ins Deutsche übertragen von *Angelika Schweikhart*, Frankfurt/M. 1992; *Ders.*, Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme, ed. *Bernard Dupuy*, Paris 1974.

¹⁰³ Frankfurt/M. 2001. Über Menasseh Ben Israel vgl. außerdem: *Méchoulān / Nahon*, Menasseh Ben Israël (wie Anm. 101), dort auch ausführliche Sekundärliteratur: 185–198.

¹⁰⁴ Vgl. *Menasseh Ben Israel*, Conciliador o de la conveniencia de los Lugares de la S. Escripura que repugnant entre si parecen, Erster Teil: Frankfurt/M. 1632, Zweiter-Vierter Teil: Amsterdam 1641, 1650, 1651.

¹⁰⁵ *Menasseh Ben Israel*, De Creatione Problemata XXX, Amsterdam 1635.

¹⁰⁶ Vgl. *Ders.*, De Resurrectione Mortuorum Libri III, Amsterdam 1636.

Das erste Werk, das bald in mehreren Auflagen und zahlreichen Übersetzungen erschien,¹⁰⁷ ist eine Auseinandersetzung mit der im 17. Jahrhundert lebhaft diskutierten Frage, ob die Indianer Nachfahren der zehn zerstreuten Stämme Israels seien, bzw. ob die zehn zerstreuten Stämme sich irgendwo in Amerika versteckt hielten. Das Thema war wichtig, denn die Wiederherstellung der zwölf Stämme Israels ist – für Christen und Juden – eines der Zeichen für die Ankunft (bzw. Wiederkunft) des Messias. Eröffnet wird das Werk durch den Bericht des portugiesischen Marranen Antonio de Montezinos, er habe im Urwald des östlichen Abhangs der Anden – im Gebiet des heutigen Kolumbiens – Indianer getroffen, die das „Shema [...] Israel!“ kennen würden und sich versteckt hielten, um eines Tages die Spanier zu schlagen und sich mit den anderen Israeliten zu verbünden. Menasseh Ben Israel setzte sich mit diesem Bericht sowie mit den verschiedenen Meinungen, die im 16. und 17. Jahrhundert über die Herkunft der Indianer und die zehn zerstreuten Stämme verbreitet wurden, auseinander und kam zum folgenden Ergebnis:

Weder stammen die Indianer Mexikos und Perus von den zerstreuten Stämmen Israels ab noch halten sich alle zehn Stämme in der Neuen Welt versteckt. Einige dieser Stämme sind aber, aus dem Tatarenreich kommend, über die Beringstraße nach Amerika gelangt. Von den Tataren verfolgt, von denen wahrscheinlich die meisten Indianer abstammen, haben sie sich im Urwald versteckt und leben noch dort in unbekannten Gebieten. Die zehn Stämme können nicht in einem einzigen Erdteil sein, denn die Prophetie sagt, dass bei der Ankunft des Messias die Juden aus allen Teilen der Welt nach Jerusalem strömen werden. Diese Prophetie wird sich erfüllen und niemals mehr werden die Juden aus ihrem Land vertrieben werden. Montezinos Bericht „enthält also nichts, was der Vernunft widerspricht“.¹⁰⁸

Menasseh Ben Israel weigert sich, einen genauen Termin für die Ankunft des Messias zu nennen, denn alle, die es getan haben – es werden deren viele zwischen Rabbi Saadyah Gaon (+ 942) und Isaak Abravanel (+ 1509), der die Ankunft des Messias für das Jahr 1503 angekündigt hatte, genannt¹⁰⁹ – hätten sich getäuscht. Dennoch nennt er mit Bezug auf Daniel einige Zeichen, welche die Ankunft des Messias als unmittelbar bevorstehend erscheinen lassen: zum einen haben die Juden dem Terror der spanischen Inquisition, die mit dem vierten „schrecklichen“ Tier von Dan 7,7.19 identifiziert wird,¹¹⁰ standgehalten, ohne ihren Glauben zu verraten; zum anderen verstünde man nach der Errichtung des osmanischen Reiches besser, was die zwei Beine der Statue Nebukadnezars bedeuten, die durch die Ankunft der fünften Monarchie zerstört

¹⁰⁷ Vgl. dazu *Menasseh Ben Israël*, *Espérance d'Israël* (wie Anm. 101).

¹⁰⁸ Vgl. ebd., 173–181, 180.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., 158f (auch dort Anm. 168).

¹¹⁰ Vgl. ebd., 161.

werden soll; und schließlich scheine sich zu erfüllen, was Dan 12,7b ankündigt, denn man hätte bereits in Amerika (im niederländischen Teil Brasiliens seit 1630) Synagogen gegründet.¹¹¹

Menasseh Ben Israel wurde gerade wegen dieses Werks besonders bekannt, da es zur Grundlage seiner Mission in England wurde, um von Lord Cromwell die Erlaubnis zur Wiederansiedlung der Juden – England hatte sie als erste europäische Monarchie 1290 vertrieben – zu erbitten (u.a. erbat Menasseh Ben Israel die Beschützung der Juden, die Erlaubnis zum Bau von Synagogen und Friedhöfen sowie zum Handel und Wandel).¹¹²

Im Zusammenhang mit dem Danielbuch ist aber das zweite, bisher kaum übersetzte und außerhalb des Judentums wenig bekannte Werk viel interessanter. Denn es handelt sich darin um eine Auslegung von Dan 2 und 7 aus jüdischer Sicht angesichts des christlich gefärbten Quintomonarchismus des 17. Jahrhunderts. Die Aktualität des christlichen Quintomonarchismus war ihm – abgesehen von den Ereignissen um die Englische Revolution – nicht zuletzt aus den Gesprächen mit António Vieira während dessen Aufenthalt in den Niederlanden als Gesandter des portugiesischen Königs besonders bekannt.¹¹³

(1) *Zu Dan 2.* Die vier Monarchien werden mit den Babyloniern, Persern, Medern, Griechen und Römern identifiziert, die allesamt die Juden unterdrückt haben. Die Beine bedeuten, dass die vierte Monarchie mit der Zeit – Menasseh Ben Israel datiert es¹¹⁴ mit der türkischen Eroberung Konstantinopels 1453 – in zwei Reiche auseinandergehen wird, die Zehen bedeuten eine weitere Teilung in zehn Reiche. Die fünfte, durch den Stein symbolisierte Monarchie, ist die des Messias, also des Volkes Israel. In der fünften Monarchie werden die Juden „gemäß dieser unfehlbaren Interpretation Daniels, Herrscher der Welt mit zeitlicher, irdischer und ewiger Herrschaft sein.“¹¹⁵ Anschließend folgt seitenlang eine allegorische Interpretation der Patriarchen- und Prophetengeschichten (Abraham, Jakob, Joseph, Moses, David und Goliath, Salomon, Jesaja, Jeremia, Ezechiel, Amos, Sacharja, Hiob), um zu zeigen, dass sie alle von Gott als Urheber aller Herrschaft und von der Monarchienabfolge

¹¹¹ Vgl. ebd., 172.

¹¹² Vgl. dazu und zum Ausgang der Mission *Méchoulân / Nahon*, Menasseh Ben Israël (wie Anm. 101), 64–69; vgl. auch *Dies.*, *Esperança de Israel*, in: ebd., 71–99. Die Neuansiedlung der Juden versuchte Menasseh Ben Israel nicht zuletzt mit dem Hinweis schmackhaft zu machen, dass Spanien wegen der Judenvertreibung aus seinem Weltreich keinen finanziellen Vorteil gewinnen konnte, während die Niederlande und Hamburg dank der Juden prosperierten.

¹¹³ 1647/48 lebte Vieira neun Monate in den Niederlanden. Vgl. dazu *Antonio José Saraiva*, António Vieira, Menasseh Ben Israël et le Cinquième Empire, in: *Studia Rosenthaliana* VI (1/1972) 25–57.

¹¹⁴ Vgl. *Menasseh Ben Ysrael*, *Ābān jeqārā* – Piedra gloriosa o de la Estatua de Nebuchadnesar, Amsterdam 5415 (= 1655), 23.

¹¹⁵ Ebd., 27.

handeln, wenn auch Daniel derjenige war, der dies am deutlichsten beschrieb.¹¹⁶

(2) *Zu Dan 7.* Aus dem Meer, „das die Welt ist“,¹¹⁷ stiegen vier große Tiere herauf, die wiederum mit den oben genannten vier Monarchien identifiziert werden. Das vierte Tier wird für ein Wildschwein gehalten. Die vier Buchstaben des heiligen Namens „Adonay“ stehen auch für die vier Tiere: Löwe, Bär, Tiger und Wildschwein.¹¹⁸ Besonders ausführlich beschäftigt sich Menasseh Ben Israel mit dem vierten Tier bzw. der vierten Monarchie. Dieses wird „furchtbar und schrecklich“ genannt, nicht zuletzt weil während dieser Monarchie die Juden aus England, Frankreich, Spanien und Portugal vertrieben werden sollten.¹¹⁹ Die zehn Hörner stellen die größte Schwierigkeit in dieser Vision dar. Es handelt sich zwar um zehn Reiche, die aus dem Römischen Reich hervorgehen sollen, aber viele hätten sich bei der Aufzählung getäuscht. Mit erstaunlichem Selbstbewusstsein widerspricht Menasseh Ben Israel dem großen Isaak Abravanel,¹²⁰ obwohl er andererseits sehr stolz darauf war, dass seine Frau Rachel eine geborene Abravanel war. Abravanel nämlich identifizierte die zehn Hörner mit den zehn römischen Kaisern, die es zwischen Julius Caesar und dem Tempelzerstörer Vespasian gab, während Menasseh Ben Israel darunter zehn Reiche versteht, die aus dem Römischen Reich hervorgegangen sind: fünf davon im germanischen (d.i. westlichen) Reich: Spanien, England, Frankreich, Deutschland und Italien; weitere fünf im östlichen Reich: Mauretanien, Ägypten, Griechenland, Judäa und Babylonien. Außerdem identifiziert Abravanel das kleine Horn mit dem Papsttum, während dies für Menasseh Ben Israel nicht stimmen kann. Denn die Päpste hätten nicht drei frühere Reiche oder Hörner unterjocht noch Krieg gegen die Juden geführt, noch lebten viele davon unter ihrer Herrschaft. Das kleine Horn kann für Menasseh Ben Israel nur Mohamed sein, da er und seine Nachfahren in wenigen Jahren die Reiche der ersten drei Hörner an sich rissen, nämlich Asien, Ägypten und Afrika. Auf Mohamed und nicht auf die Päpste passten die Eigenschaften des kleinen Hornes (Dan 7,8). Mohamed – und nicht das Papsttum – bekämpfe und unterdrücke wirklich die Heiligen des Höchsten und habe die Mehrheit von ihnen unter seiner Herrschaft.

Bei der Auslegung von Dan 7,11–12 vertritt Menasseh Ben Israel einen Heilsuniversalismus, der wahrscheinlich nicht unbeeinflusst ist von ähnlichen Thesen Arminius’ und der Remonstranten.¹²¹ Moses und all die anderen

¹¹⁶ Vgl. ebd., 32–185.

¹¹⁷ Ebd., 190.

¹¹⁸ Vgl. ebd., 212.

¹¹⁹ Vgl. 215.

¹²⁰ Vgl. ebd., 220–226.

¹²¹ Vgl. *Méchoulan / Nahon*, Menasseh Ben Israël (wie Anm. 101), 46f.

Propheten sprechen zwar vom Zorn Gottes, und dieser wird sich vor allem gegen Rom entladen. Aber wir sollten nicht vergessen, dass Gott mit allen Kreaturen sehr barmherzig ist:

Gerecht und rechtschaffen sein, niemanden beleidigen, sich kein fremdes Gut aneignen, anderen nicht die Ehre nehmen, die Nächstenliebe praktizieren, mit Nüchternheit und Mäßigung leben – kann, wer so lebt, wirklich ohne Lohn bleiben? [...] wer gemäß dem Naturgesetz lebt, ist fromm und wird seinen Lohn erhalten [...] Die Frommen aus allen Völkern der Welt werden am künftigen Zeitalter teilhaben. All diejenigen, die in ihren Ländern Juden hatten, werden an ihrem Wohl teilhaben [...]. Der Messias wird alle empfangen, die Israel nicht tyrannisierten oder unterdrückten.¹²²

Menasseh Ben Israel will zwar nicht behaupten, dass im messianischen Zeitalter die Gerechten aus den Völkern dieselben Privilegien wie die Juden haben werden, sondern nur dass sie nicht ohne Lohn bleiben und am Wohl der Juden teilhaben werden.¹²³ Unter die Herrscher, die wohlwollend zu den Juden waren, hebt Menasseh Ben Israel die Kaiser des Hauses Österreich hervor, den König Polens, den „sehr weisen venezianischen Senat“, den Großherzog der Toskana, die „sehr hohen und mächtigen Generalstände“ und der „sehr gütige Magistrat“ Amsterdams, aber auch „die Päpste selbst“.¹²⁴

Bei der Auslegung von Dan 7,13–14 vermerkt Menasseh Ben Israel schließlich, die jüdische Überlieferung, dass der Messias vor den Toren Roms warte, bedeute, dass er auf den Untergang der vierten Monarchie wartet, um bereit zu sein, wenn die Stunde komme. Die fünfte Monarchie wird ein so festes, beständiges und dauerhaftes Reich sein, „dass es zu keinem anderen Volk wandern wird und nicht vergänglich sein wird wie die Vorhergehenden.“¹²⁵ Es wird zudem ein irdisches und zeitliches Reich sein „unter dem Himmel“¹²⁶ – freilich voll von der echten Beschauung, vom Glück der Seelen und von der Kenntnis Gottes. In diesem Sinne – und nur in diesem Sinne – wird es auch ein geistliches Reich sein, „denn wir sind nicht so fleischlich, wie einige denken“.¹²⁷

Das Buch endet mit der Bemerkung, Gott habe Daniel die Dauer der vierten Monarchie offenbart, aber in einer so rätselhaften Sprache, dass nur er sie verstanden und in seinem Herzen aufbewahrt habe. Und dennoch: Auch wenn Menasseh Ben Israel, anders etwa als Isaak Abravanel und viele andere vor ihm, sich weigerte, die Ankunft des Messias genau zu berechnen, trugen seine

¹²² Ebd., 242f, 245.

¹²³ Vgl. 246.

¹²⁴ Vgl. ebd., 247f.

¹²⁵ Ebd., 254.

¹²⁶ Vgl. ebd., 255.257.

¹²⁷ Ebd., 58.

messianischen Werke dazu bei, dass die Amsterdamer Juden 1666 sehr leichtfertig den in Izmir lebenden Sabbatai Zwi für den Messias hielten.¹²⁸

4. Lateinamerikanischer Ausblick

4.1. Gonzalo Tenorio (1602–1680?)

Zur selben Zeit, als Vieira die Wanderung der Führung der Universalmonarchie von Spanien nach Portugal prophezeite, sah der peruanische Franziskaner Gonzalo Tenorio in Lateinamerika das letzte Refugium der Universalmonarchie. Tenorio ist zunächst von der Auserwählung Spaniens zum Israel des Neuen Testaments und vom diesseitigen Charakter des messianischen Reichs Christi, das dem Ende der Welt vorangehen soll, überzeugt, gehört aber zu denen, die meinen, dieses Reich werde sich zwar aus der spanischen Universalmonarchie herausentwickeln, aber noch nicht in ihrem Jetzt-Zustand, da die Evangelisierung der ganzen Welt (Mt 24,14) eine Bedingung für den Anbruch dieses Endreichs sei und viele Völker auf diese Evangelisierung noch warteten. Ihrer Bestimmung gemäß habe die spanische Monarchie also jedwede Sorge für das Evangelisierungswerk zu tragen, damit das eschatologische Einheitsideal des *Unum Christi ovile* (Joh 10,16) so bald wie möglich Wirklichkeit werde.

Nach dem Dreißigjährigen Krieg und dem Machtverlust Spaniens beklagte sich Tenorio bitter darüber, dass die ständigen Kriege unter Christen dieses Einheitsideal vereitelt hätten. Die Schwäche Spaniens führte er allerdings nicht vorwiegend auf die Stärke seiner Gegner zurück, sondern vielmehr auf seine eigenen Sünden sowie den nachlassenden Eifer – die Nötigung der Indios zum Wohle ihrer Evangelisierung nimmt er in Kauf – im Bekehrungswerk. Damit riskierten die Spanier den Verlust der göttlichen Auserwählung. Wolle Spanien weiterhin das Israel des Neuen Testaments bleiben, so müsse es sozusagen eine Flucht nach vorne antreten und vom Papst die feierliche Verkündigung des Immaculata-Dogmas erwirken: Dies werde dann den Tod des Antichristen sowie die Eröffnung des letzten eschatologischen Reiches zur Folge haben.¹²⁹

Eine besondere Rolle innerhalb der spanischen Auserwählung kommt dann der aus Indios und Kreolen bestehenden Christenheit der Neuen Welt zu, der Perle des spanischen Reiches: Diese Christenheit gehe auf die Apostelzeit

¹²⁸ Vgl. Méchoulan / Nahon, *Esperança de Israel* (wie Anm. 112), 82; vgl. dazu auch Scholem, Sabbatai Zwi (s. Anm. 102).

¹²⁹ Vgl. Antonio Eguiluz, Fr. Gonzalo Tenorio, O.F.M. y sus teorías escatológico-providencialistas sobre las Indias, in: *Misionalia Hispanica* 16 (1959) 257–322, hier 265–289.

zurück,¹³⁰ die Indios seien sogar jüdischer Herkunft und würden mit dem zu erwartenden Abschluss ihrer Bekehrung die übrige Kirche in den Schoß der wahren jüdischen Theokratie zurückführen, das sei dann der Auftakt des messianischen Reiches Christi. Auch wenn Tenorio ein Wiedererstehen spanischer Größe in Europa zu erhoffen scheint, liegt seine wahre Hoffnung jedoch nach Offb 12,6 in der Migration oder *translatio* des Papstes und der spanischen Monarchie nach Westindien, besonders nach Peru, von wo aus sie dann die letzte eschatologische Bekehrung einleiten werden.¹³¹ Er träumt also zugleich von einer *translatio imperii* und einer *translatio ecclesiae*.¹³² In diesem Zusammenhang spricht Tenorio sogar von der verdeckten Existenz eines Prinzen des Hauses Habsburg in der Neuen Welt, der eines Tages nach dem eventuellen Untergang Spaniens seine wahre Identität offenbaren und die legitime Nachfolge des Universalmonarchen antreten werde. So abstrus uns dies erscheinen mag, eine solche Sehnsucht beschäftigte wirklich die kreolische Phantasie. Um 1600 wurde der in Mexiko lebende und im Ruf der Heiligkeit stehende Einsiedler Gregorio López – er schrieb auch einen interessanten Kommentar zur Offenbarung des Johannes – mehrmals für Don Carlos gehalten, den unglücklichen Sohn von Philipp II., mit dem er große Ähnlichkeit gehabt haben soll.¹³³

Die besondere Rolle Westindiens innerhalb der spanischen Auserwählung begründete Tenorio nicht zuletzt auch mit einem Hinweis auf den Stein in Dan 2,45: Die Füße der Statue seien eben die indianischen Reiche der Neuen Welt, und gerade dort sei der Stein – die Expansion des Reichs Christi – zum Stillstand gekommen, so dass eines Tages aus dem dort liegenden Stein ein kolossaler Berg – das eschatologische Reich Christi – hervorgehen und die ganze Erde erfüllen werde.¹³⁴

Ähnliche Migrationstheorien wurden im 18. Jahrhundert in Mexiko aufgestellt, da die Verehrung Unserer Lieben Frau von Guadalupe zu einem mexikanischen Messianismus führen werde, wonach Mexiko das Israel des Neuen Testaments sei; das Ereignis von Guadalupe zeige nämlich, dass Gott „an keinem andern Volk“ so gehandelt habe (Ps 147,20: „Non fecit taliter omni nationi“), wie der Jesuit Francisco de Florencia (+ 1695) – und nicht Benedikt XIV., wie vielfach behauptet wird – als erster festhielt. Der Hügel von Tepeyac

¹³⁰ Ebd., 290ff. Wie viele Kreolen seiner Zeit postuliert Tenorio eine Urevangelisierung der Indios durch den Apostel Thomas. Vgl. dazu Delgado, Gott (wie Anm. 52), 278–291.

¹³¹ Vgl. Eguiluz, Gonzalo Tenorio (wie Anm. 129), 312ff.

¹³² Zur Verbindung der *translatio imperii* mit der *translatio ecclesiae* im Zusammenhang mit der Neuen Welt vgl. oben Anm. 60.

¹³³ Vgl. Alvaro Huerga, Historia de los alumbrados (1570–1630), Bd. 3: Los alumbrados de Hispanoamérica (1570–1605), Madrid 1986, 512ff.

¹³⁴ Vgl. Eguiluz, Gonzalo Tenorio (wie Anm. 129), 303, 311.

in Mexiko-Stadt, auf dem 1531 die Erscheinungen Unserer Lieben Frau von Guadalupe stattfanden, ist nun der neue Berg Zion, zu dem die Völker pilgern werden. Aber das marianisch geprägte mexikanische Sendungsbewusstsein berief sich eher auf Offb 12 als auf das Danielbuch.¹³⁵

4.2. Manuel Lacunza y Diaz (1731–1801)

Als Beispiel für die Danielrezeption in der Zeit zwischen der Französischen Revolution und den lateinamerikanischen Unabhängigkeitskämpfen, die auch eine messianisch schwangere Zeit war, wollen wir nun einen Blick auf das Werk des chilenischen Kreolen und Jesuiten Manuel Lacunza y Diaz *La venida del Mesías en gloria y majestad* (Das Kommen des Messias in Herrlichkeit und Majestät) werfen.¹³⁶ Nach etwa zwei Jahrzehnten asketischer Einsamkeit und frommer Lebensführung, die er der Schriftinterpretation widmete, vollendete er dieses Werk in drei Bänden 1790 in Imola, einem Städtchen des Kirchenstaats, wo er, wie die meisten Jesuiten, nach der auf Druck der aufgeklärten Kreise an den iberischen Höfen erfolgten Aufhebung des Ordens Zuflucht gefunden hatte. Das umfangreiche Werk konnte aber von Lacunza selbst mangels kirchlicher Druckgenehmigung nicht publiziert werden. Nach seinem Tode bemächtigten sich vorwiegend antikatholische, kreolische und liberale Kreise des Werkes und sorgten für dessen Verbreitung. Die ersten Ausgaben in spanischer Sprache erschienen in Spanien um 1812 zur Zeit der Cortes (Generalstände) von Cádiz, der ersten kreolischen Unabhängigkeitskämpfe und der napoleonischen Gefangenschaft des Papstes, die eine Lockerung der kirchlichen Zensur zur Folge hatte. Weitere Ausgaben folgten 1816 und 1826 (London, vom kreolischen General Manuel Belgrano finanziert!), 1821–1822 und 1825 (Mexiko, auch von Kreolen finanziert), 1825 (Paris). Englische und französische Übersetzungen erschienen 1827 und 1833 (London) bzw. 1827 (Paris).¹³⁷

¹³⁵ Vgl. dazu *Francisco Javier Carranza*, La transmigración de la Iglesia a Guadalupe. Sermon que el 12 de Diciembre de 1748 años [...] México 1749; *Jacques Lafaye*, Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México, México 1977; *Richard Nebel*, Santa Maria Tonantzin Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa 40), Immensee 1992; *David Brading*, Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe. Image and tradition across five centuries, Cambridge 2001.

¹³⁶ Hier zitiert nach: *Manuel Lacunza*, La venida del Mesías en gloria y majestad, ed. *Mario Góngora*, Santiago (Chile) 1969; *Ders.*, Tercera Parte de la venida del Mesías en gloria y majestad, ed. *Adolfo Nordenflucht*, Madrid 1978.

¹³⁷ Zu Lacunza vgl.: *Alfred-Félix Vaucher*, Une célébrité oubliée. Le P. Manuel de Lacunza y Díaz (1731–1801), Collonges-sous-Salève 1968; *Mario Góngora*, La obra de Lacunza en la lucha contra el „espíritu del siglo“ en Europa 1770–1830, in: *Historia* (Santiago de Chile) 15

Lacunza machte die Theologen seiner Zeit darauf aufmerksam, dass viele Verheißungen der Bibel bisher nicht erfüllt worden seien, also stehe diese Erfüllung, die mit Sicherheit kommen werde, noch aus. Lacunza entwarf konkret eine umfassende Interpretation des wörtlichen Sinns¹³⁸ biblischer Verheißungen, um seine zentrale These zu untermauern, „dass das Tausendjährige Reich eine zukünftige, zwischen der Wiederkunft Christi und der allgemeinen Auferstehung liegende Größe von langer, vielleicht hunderttausendjähriger Dauer sei, dass alle Weissagungen der Propheten sich auf dieses Tausendjährige Reich beziehen, dass vor allem auch die Juden an diesem Tausendjährigen Reich teilnehmen werden und dass schließlich auch das endgültige, nach dem Tausendjährigen Reich kommende ewige Reich Gottes nicht in einem fernen Himmel, sondern innerhalb des Weltalls seine Stätte haben werde“.¹³⁹

(1980) 7–65; Ders., Prefacio, in: *Lacunza*, La venida (wie Anm. 136), 11–18; Adolfo Nordenflicht, Introducción, in: *Lacunza*, Tercera Parte (wie Anm. 136), 49–65; F. O. Parra Carrasco, El reino que ha de venir. Historia y esperanza en la obra de Manuel Lacunza, Santiago de Chile 1993. Gian Maria Mastai, der spätere Papst Pius IX., schrieb am 1. Mai 1824 von Santiago de Chile, wo er sich als Sekretär des ersten päpstlichen Gesandten für Lateinamerika, Giovanni Muzi, aufhielt, an Giuseppe M. Graziosi in Rom: „soweit ich gesehen habe, gibt es hier eine starke Anhängerschaft von P. Lacunza, dem Millenaristen. In London sind verschiedene Auflagen erschienen, und hier hat man sie für 18 escudos pro Exemplar verkauft; ich habe niemanden gesehen, der unter seinen Büchern kein Exemplar davon hätte. Bei Ihrer Antwort, teilen Sie mir bitte mit, ob man sich in Rom ein Urteil darüber gebildet hat; ich glaube, dass man bei meiner Ausreise dabei war, dieses Werk zu untersuchen.“ *Pedro de Leturia*, Relaciones de la Santa Sede e Hispanoamérica 1493–1835, Bd. 3: Apéndices, documentos, índices, ed. Miguel Batllori, (Analecta Gregoriana 103), Rom/Caracas 1960, 360. Auch die Befreiungstheologen haben inzwischen Lacunza als eine erst-rangige Quelle lateinamerikanischer Theologie entdeckt, vgl. dazu besonders Maximiliano Salinas, Die theologischen Erfahrungen in der Geschichte des lateinamerikanischen Christentums, in: Theologiegeschichte der Dritten Welt: Lateinamerika, hg. v. Theo Sundermeier / Norbert Klaes, mit einer Einführung v. Johannes Meier, München/Gütersloh 1993, 21–199, 136–143; vgl. auch Ders., Dos modelos de lectura teológica de la historia latinoamericana, in: Pablo Richard (Hg.), Raíces de la teología latinoamericana. Nuevos materiales para la historia de la teología, San José (Costa Rica) 1987, 379–387.

¹³⁸ Die theologische Interpretationsmethode von Lacunza wird von drei Regeln geleitet, die er als die „einzigen und unfehlbaren unseres Glaubens“ bezeichnet: „erstens die göttliche Schrift, verstanden in ihrem eigenen und wörtlichen Sinne; zweitens die Überlieferung, nicht die menschliche, sondern die göttliche, also ich meine jene Überlieferung, die nicht aus [menschlichen] Ansichten, sondern aus göttlichem Glauben besteht, eine wahre, uralte, universale und uniforme (das sind nämlich die wesentlichen Merkmale der göttlichen Überlieferung); drittens die deutliche und ausdrückliche Definition der Kirche, versammelt im Heiligen Geist.“ *Lacunza*, La venida del Mesías (wie Anm. 136), 22. Nach diesen Regeln möchte er auch seine Thesen vom Lehramt überprüfen lassen.

¹³⁹ E. Staehelin, Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi. Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen, 7 Bde., Basel 1952–1965, hier Bd. 6, 213f. Es ist übrigens schade, dass außer Lacunza praktisch kein weiterer Vertreter des iberisch-katholischen Kulturkreises – nicht einmal António Vieira! – Eingang in dieses ansonsten gut dokumentierte Werk gefunden hat. Das obige Zitat kann als eine äußerst summarische Zusammenfassung des Anliegens von Lacunza betrachtet werden.

Aus Dan 7,27 („unter dem ganzen Himmel“) entnimmt Lacunza, dass nach der Wiederkunft Christi, die Sanften ein messianisches Reich von unbestimmter Dauer auf Erden erben werden. Das war seit Irenäus¹⁴⁰ der Kern des sogenannten „gemäßigten Chiliasmus“.

In diesem Zusammenhang entwirft er eine Exegese der danielischen Vier-Monarchien-Lehre, die, wenn auch von ihm nicht direkt intendiert, der kreolischen Beerbung der spanischen Universalmonarchie am Vorabend der Unabhängigkeitskriege entgegenkommt. Nicht unbeeinflusst von Vieira, dessen Lusitanisierung er jedoch nicht teilen wird, identifiziert Lacunza das erste Reich oder Haupt der danielischen Statue mit Babyloniern und Persern zugleich, das zweite Reich oder die Brust mit den Griechen, das dritte Reich oder Bauch und Schenkel mit den Römern und schließlich das vierte Reich oder Beine und Füße mit allen Nachfolgestaaten des Römischen Reiches: Portugal, Spanien, Frankreich, Deutschland, Polen, Ungarn, Italien, Griechenland, Kleinasien, Syrien, Mesopotamien, Palästina, die drei Arabien, Persien, Ägypten und ganz Nordafrika. Diese Staaten seien untereinander zerstritten, wie es bei Daniel heißt und wie Vieira betont hat. Nun, wenn Spanien und die anderen Staaten der damaligen Welt bloß für dieses vierte Reich gehalten wurden: war nicht damit auch schon der spanische Anspruch demontiert, ein Weltreich eschatologischer Bedeutung errichtet zu haben?

Der Stein, der die Statue zermalmen und das ewige Reich Christi eröffnen wird, ist zudem für Lacunza zwar die Kirche Christi, aber nicht die bestehende, nach dem ersten Kommen Christi entstandene, sondern eine künftige, deren Kommen um 1800 unmittelbar bevorzustehen scheint: „Es fehlt nunmehr allein die allerletzte Epoche oder die allergrößte Revolution“.¹⁴¹

Lacunza schien – was in der Forschung gerne übersehen wird – auch davon auszugehen, dass diese „allergrößte Revolution“ nach dem Gesetz des Steins in Nebukadnezars Traum gewalttätig vor sich gehen wird, wenn er etwa anschließend die traditionelle Deutung von Dan 2 nach der kirchlichen Domestizierung des Chiliasmus durch Augustinus und Hieronymus kritisch befragte:

Warum versucht man, [das Volk] zu täuschen, indem man den Aufprall des Steins auf die Füße der Statue sowie das [darauf folgende] Ende und Erlöschen aller Reiche und Herrschaft mit dem verwechselt, was anlässlich des ersten ruhigen und friedlichen Kommens des Gottessohns geschah?¹⁴²

¹⁴⁰ Vgl. *Mariano Delgado*, Vom Nutzen und Nachteil der Apokalyptik. Typologien des Fin de siècle in der Christentumsgeschichte, in: *Dimiter Daphinoff / Edgar Marsch* (Hgg.), *Fin de siècle – Zeitenwende. Beiträge zu einem interdisziplinären Gespräch* (SEGES, Neue Folge 19), Freiburg Schweiz 1998, 37–60.

¹⁴¹ *Lacunza*, La venida del Mesías (wie Anm. 136), 36–62, 60.

¹⁴² Ebd., 60.

Im Klartext soll es also heißen: Der Aufprall des Steins, das katastrophale Ende aller menschlichen Reiche und Herrschaft, steht noch aus!

Das katholische Lehramt setzte das Werk Lacunzas am 6. September 1824 auf den Index, kam aber erst 1941–1944 zu einer vorsichtigen Verurteilung des darin enthaltenen „gemäßigten Chiliasmus“ mit den Worten: „*Systema Millenarismi mitigati tuto doceri non posse*“ („Das System des gemäßigten Chiliasmus kann nicht sicher gelehrt werden“)¹⁴³ – was wohl auch bedeutet, dass es ebenso wenig mit Sicherheit geleugnet werden kann.

4.3. José Vasconcelos (1881–1959)

Ich möchte abschließend eine indirekte, säkulare Danielrezeption aus dem 20. Jahrhundert kurz vorstellen, nämlich die des vielseitigen Mexikaners José Vasconcelos, der Philosoph, Essayist und Staatsmann war.

In seinem Credo *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*¹⁴⁴ (1925, „Die kosmische Rasse. Sendung der iberoamerikanischen Rasse“) wirft Vasconcelos der politischen Klasse (d.h. den Kreolen) der verschiedenen Nationen Lateinamerikas vor, bisher nur darauf bedacht gewesen zu sein, sich durch spezielle Abkommen mit den USA besondere Vorteile zu verschaffen, „ohne die gemeinsamen Interessen der Rasse zu berücksichtigen“. Die Begründer des kreolischen Nationalismus nach der Unabhängigkeit nennt er samt und sonders „nützliche Verbündete der Angelsachsen, unserer Gegner im Kampf um die Vorherrschaft auf dem amerikanischen Kontinent“.¹⁴⁵ Die Rasse, deren Vertreter einst von einer Universalmonarchie geträumt hatten und sich für die Erben der ruhmreichen Römer hielten, ist für Vasconcelos der Versuchung erlegen, Kleinstaaten und Fürstentümer zu gründen, die noch dazu von Seelen regiert wurden, „die in jedem Gebirgszug eine [unüberwindbare] Mauer und nicht einen [zu erobernden] Gipfel sahen“.¹⁴⁶ Die antispansische Unabhängigkeitspolemik und die gleichzeitige Anpassung an die angloamerikanische Denk- und Lebensweise, die von den Angelsachsen geschickt voran-

¹⁴³ Heinrich Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hg. v. Peter Hünermann. Freiburg ³⁷1991, Nr. 3839.

¹⁴⁴ Vgl. José Vasconcelos, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, in: *Ders.*, *Obras completas*, 4 Bde., México 1958, hier Bd. 2, 903–942. Auszüge aus diesem Werk sind in einer leider nicht sehr guten deutschen Übersetzung erschienen in: *Angel Rama* (Hg.), *Der lange Kampf Lateinamerikas. Texte und Dokumente von José Martí bis Salvador Allende*, Frankfurt/M. 1982, 140–157. Die deutsche Übersetzung wird, soweit vorhanden, übernommen und stillschweigend geändert.

¹⁴⁵ *Vasconcelos*, *Obras completas* (wie Anm. 144), Bd. 2, 911.

¹⁴⁶ Ebd., 915f.

getrieben worden sei, habe von Anfang an das Urteilsvermögen der Lateinamerikaner beeinträchtigt:

So sind wir selbst dazu gekommen, an die Minderwertigkeit des Mestizen zu glauben, an die Assimilationsunfähigkeit des Indio, an die Verdammung des Schwarzen und an die irreversible Dekadenz des Asiaten. Dem Aufstand der Waffen folgte nicht der Aufstand des Gewissens. *Wir rebellierten gegen die politische Macht Spaniens und merkten nicht, dass wir zusammen mit Spanien selbst der ökonomischen und moralischen Herrschaft jener Rasse verfallen sind, die seit dem Untergang spanischer Größe die Herrin der Welt gewesen ist.* Wir entledigten uns eines Jochs, um unter einem anderen zu gehen.¹⁴⁷

An die Adresse der Kreolen wie der Indigenisten schreibt er, dass man sich nun endlich und selbstbewusst auf die indianischen und iberischen Wurzeln besinnen solle, wenn man verhindern wolle, „dass sich ganz Amerika widerstandslos der angelsächsischen Kultur unterwirft“. Und er fährt fort:

Deshalb ist es unsinnig, unser patriotisches Selbstverständnis aus dem Unabhängigkeitsruf des Padre Hidalgo, der Konspiration von Quito oder den Heldentaten von Simón Bolívar zu beziehen, denn ohne Bezug zu Cuauhtemoc und Atahualpa fehlt einem solchen Patriotismus die historische Dimension, die Verankerung in der Geschichte. Gleichzeitig gilt es, sich den hispanischen Einfluss auf unser Nationalgefühl bewusst zu machen und Lehren aus den Niederlagen der unbesiegbaren Armada und von Trafalgar, die auch die unseren sind, zu ziehen. *Wenn unser Patriotismus nicht vom Wissen um den alten Konflikt zwischen Romanen und Angelsachsen getragen wird, kann er nicht über das Stadium eines – global gesehen – unbedeutenden Regionalismus hinauswachsen, ja, er wird schließlich zu einem engstirnigen Lokalpatriotismus verkommen, vergleichbar der hilflosen Unbeweglichkeit einer Muschel, die sich an ihrem Fels festsaugt.*¹⁴⁸

Der Verlust seiner historischen Sendung (Mission) ist für Vasconcelos seit der Unabhängigkeit die strukturelle Sünde Lateinamerikas in geschichtsphilosophischer Hinsicht. Die Angloamerikaner hätten nämlich ein klares Bewusstsein von ihrer historischen Sendung behalten, „während wir uns im Labyrinth unserer rhetorischen Chimären verlieren“. Ja, es scheine, dass Gott selbst die Schritte der Angloamerikaner lenke, „während wir uns entweder im Streit um den wahren Glauben umbringen oder aber den Atheismus zur Schau stellen“.¹⁴⁹ Aber die Angloamerikaner hätten einen verhängnisvollen Fehler

¹⁴⁷ Ebd., 935f.

¹⁴⁸ Ebd., 911f. Mehrmals gibt Vasconcelos zu verstehen, dass er die moderne und künftige Geschichte quasi als einen „apokalyptischen Kampf“ zwischen „Latinidad“ (Romanentum) und „Sajonismo“ (Angelsachsenum) versteht. Vgl. besonders ebd., Bd. 4, 1510ff; auch Bd. 3, 669–681. Der Peruaner Víctor Andrés Belaúnde, ein Zeitgenosse Vasconcelos', wird schreiben, der Gegensatz in der Tendenz dieser beiden Rassen sei „nur zutiefst spirituell“ zu erklären, der angelsächsische Protestantismus verkörpere den egozentrischen nationalistischen Willen zur Macht, während der iberische Katholizismus universale Nächstenliebe ausstrahle. Vgl. *Víctor Andrés Belaúnde, Obras completas*, 5 Bde., Lima 1987, hier Bd. 3, 78; eine ausführliche deutsche Übersetzung dieses Textes – es handelt sich um eine Antwort auf die Thesen José Carlos Mariáteguis – findet sich in: *Delgado*, Gott (wie Anm. 52), 334–338.

¹⁴⁹ *Vasconcelos, Obras completas* (wie Anm. 144), Bd. 2, 918.

begangen, was wiederum Vasconcelos' Hoffnung begründet, dass die Gegenwart zwar ihnen gehören möge, aber die Zukunft unweigerlich von Lateinamerika bestimmt sein werde: sie hätten nämlich die Sünde begangen, die Urrassen Amerikas auszurotten, während die Iberer sie durch Mestizisierung assimiliert hätten. Daraus entnimmt Vasconcelos die historische Prognose, nur in Lateinamerika werde im Verlauf eines Verschmelzungs- und Wiederverschmelzungsprozesses aller bisherigen vier Rassen eines Tages die neue, eben „fünfte, kosmische Rasse“ entstehen, eine universale Synthese der Menschheit, die dann durch Aufhebung der Gegensätze dieser Rassen ein auf Liebe basierendes Friedenszeitalter, etwa eine Art „Zivilisation der Liebe“ planetarischer Dimensionen, begründen werde:

Seine [Lateinamerikas] Prädestination gehorcht der Sendung, *die Wiege einer fünften Rasse zu sein*, zu der alle Völker verschmelzen werden, um jene vier zu beerben, die bisher isoliert den Lauf der Geschichte bestimmt haben. Auf amerikanischem Boden wird die Zerstreuung [der Rassen] zu Ende gehen, dort wird die Einheit vollendet werden durch den Triumph der fruchtbaren Liebe und die Überwindung aller Geschlechter. [...] *Die romanischen Völker, weil sie der göttlichen Sendung Amerikas treuer waren, sind dazu ausersehen, diese Einheit zu vollenden.* Die Treue zu dieser geheimen Sendung ist die Garantie unseres Triumphes.¹⁵⁰

Mutet diese fünfte, kosmische Rasse nicht wie eine säkulare Beerbung der fünften, messianischen Universalmonarchie an? Der Tag dieses Triumphs ist für Vasconcelos greifbar nahe, denn er ist, wie die franziskanischen Glaubensapostel Mexikos im 16. Jahrhundert, von der eschatologischen Naherwartung stark geprägt. Glaubten jene in der „elften Stunde der Welt“ (Mt 20,6) zu leben, der nur das baldige Ende der Welt folgen könne, so schreibt Vasconcelos in joachimitischem Sinn:

Die Menschheit befindet sich in ihrem Herbst; Geburt und Jugend wurden geprägt durch den jungen Gott, Jesus Christus. Nach ihm wird der Kontakt mit dem Heiligen Geist hergestellt, der das Problem der Metamorphosen [Vasconcelos denkt an einen joachimitischen historischen Prozess, in dessen Verlauf die Menschheit im Zuge sukzessiver Metamorphosen immer ‚geistiger‘ wird] löst. Diese Stunde ist nicht mehr die der Lokalmeister, der Erleuchteten, die für eine [partikulare] Ethnie, für ein Volk predigen. Die Endoffenbarung ist allen gegeben worden, und das universale Pfingsten, das unaufhörlich die Lehre bestätigt und erneuert, ist ihr Organ. [...] Die durch die technische Zivilisation vereinte Welt der Zukunft bietet die materielle Bedingung der Möglichkeit zur Erfüllung der apokalyptischen Prophezeiung: der Sammlung aller zerstreuten Zweige des genealogischen Throns, der Bekehrung aller Völker am Ende der Zeiten!¹⁵¹

Die Aufhebung der bisherigen Rassen in einer fünften, kosmischen wäre dann zugleich ein Zeichen des nahen Endes der Welt. Das Entstehen dieser messianischen fünften Rasse in Lateinamerika macht Vasconcelos zudem vom Besitz Amazoniens abhängig, denn in dieser Gegend immenser Ressourcen

¹⁵⁰ Ebd., 919.

¹⁵¹ Ebd., Bd. 3, 1085.

werde sich das Schicksal der künftigen Welt entscheiden. Daher sollten die Lateinamerikaner alles daran setzen, dass Amazonien nicht in die Hände der Angelsachsen falle, die es nur zur Förderung der partikularen Herrschaftsinteressen der vierten, weißen Rasse nutzen würden. Dort soll die fünfte Rasse eines Tages Universopolis, die Welthauptstadt, errichten, um von dort aus ein neues Pfingsten zu entfachen und die ganze Welt im Geiste der christlichen Nächstenliebe zu befruchten.¹⁵² Mit unverkennbar messianischen, der Tradition des Quintomonarchismus entlehnten Motiven¹⁵³ wird die Aufgabe dieser künftigen fünften Rasse abschließend gemalt:

Unsere Werte sind erst eine Möglichkeit, so dass wir noch nichts sind. Aber auch die hebräische Rasse war für die arroganten Ägypter nichts als eine niederträchtige Sklavenkaste, und dennoch kam aus ihr Jesus Christus, der Autor der größten Bewegung der Geschichte; derjenige, der die Liebe aller Menschen ankündigte. *Diese Liebe wird eines der fundamentalen Dogmen der fünften Rasse, die in Amerika entstehen soll.* Das Christentum befreit und zeugt Leben, weil es eine universale, nicht nationale Offenbarung enthält; daher mussten es die Juden selbst ablehnen, die sich nicht dazu entschließen konnten, mit den Heiden zu kommunizieren. Aber Amerika ist die Heimat des Heidentums, also das wahre christliche Gelobte Land. *Wenn unsere Rasse sich jedoch dieses geheiligten Bodens unwürdig erweisen, wenn ihr gar die Liebe fehlen sollte, so wird sie sich durch Völker ersetzt sehen, die fähiger sind, die schicksalhafte Sendung dieses Landes zu verwirklichen: die Sendung, der Heimatboden einer aus allen Geschlechtern und Nationen bestehenden Menschheit zu sein.*¹⁵⁴

Ansonsten klingt Vasconcelos' Vision nicht zuletzt wie eine auf den Kopf gestellte hegelsche Teleologie, die er als Philosoph bestens kannte. Hegel hatte nämlich von Amerika als dem „Land der Zukunft“ gesprochen, „in welchem sich in vor uns liegenden Zeiten, etwa im Streite von Nord- und Südamerika, die weltgeschichtliche Wichtigkeit offenbaren soll“.¹⁵⁵ Nur ging Hegel teleolo-

¹⁵² Vgl. ebd., Bd. 2, 925f.

¹⁵³ So wie die Quintomonarchisten die klassischen vier Monarchien durch eine eschatologische fünfte Universalmonarchie zu beerben hoffen, postuliert Vasconcelos nicht nur eine letzte fünfte Rasse als Ergebnis der Vermischung der vier Rassen (der weißen, der roten, der schwarzen und der gelben), sondern spricht sogar von vier Zivilisationen – der spanischen, der altmexikanischen, der griechischen und der hindustanischen –, die zur Entstehung des erhofften fünften Zeitalters in Lateinamerika am meisten beigetragen hätten. Vgl. ebd., 941f.

¹⁵⁴ Ebd., 936. Die Hoffnung auf eine christliche „Zivilisation der Liebe“ als Sendung dieser fünften Rasse wird von Vasconcelos mehrmals bekräftigt: „Das Christentum verkündigte die Liebe als Basis der menschlichen Beziehungen; und jetzt fängt man an zu merken, dass allein die Liebe imstande ist, eine erhabene Menschheit herbeizuführen.“ Ebd., 937. Das Christentum mit seinem „Liebesprinzip“ hat im Werk Vasconcelos' einen kardinalen Stellenwert. Vgl. dazu ebd., Bd. 1, 1734ff, besonders aber Bd. 4, 65–92. Der Mestizisierungsprozess ist bei Vasconcelos nicht mit der naturgegebenen Vorherrschaft der weißen Rasse verbunden. Er meint zwar, dass unter den Charakteren der fünften Rasse vielleicht die kulturellen Merkmale des Weißen vorherrschen werden, „aber nur wenn dies die Frucht einer freien Geschmackswahl und nicht das Ergebnis von Gewalt oder wirtschaftlicher Unterdrückung ist“. Ebd., Bd. 2, 926f.

¹⁵⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Theorie Werkausgabe Bd. 12), Frankfurt/M. 1970, 114.

gisch davon aus, dass dieser Kampf selbstverständlich zu Gunsten Nordamerikas und seiner weißen Rasse ausgehen würde, die zu seiner Zeit nach menschlichem Ermessen bereits anfangen, den politisch-ökonomischen Sieg davonzutragen.

Trotz der kirchlichen Domestizierung des Chiliasmus durch Hieronymus und Augustinus um 400, die bei Juan de Maldonado um 1600 spürbar ist, zeugt die vielfältige Danielrezeption in den iberischen Kulturen alles in allem nicht nur von Hegemonialansprüchen, sondern auch von der Sehnsucht nach einem messianischen Reich „unter dem Himmel“. Vielleicht liegt darin der wahre Sinn der Visionen aus dem Buch Daniels: Die Flamme der Sehnsucht nach einem Reich Gottes auf Erden wach zu halten, nach einem universalen Reich der Wahrheit und der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens. Wir übertreiben wohl nicht, wenn wir in dieser Sehnsucht den (danielischen) Motor der Universalgeschichte erblicken.

Zusammenfassung: „Der Traum von der Universalmonarchie“ ist die Form des Messianischen in den iberischen Kulturen, besonders im Entdeckungszeitalter, als Spanien und Portugal die ersten globalen Weltreiche der Weltgeschichte schufen. Die Befürworter der Universalmonarchie beriefen sich immer wieder auf das Buch Daniel. Der Beitrag setzt sich mit den wichtigsten Entwürfen einer Universalmonarchie und einer Rezeption des Danielbuches in den iberischen Kulturen auseinander: mit Juan de Maldonado, Tommaso Campanella, Juan de Salazar, Diego Saavedra Fajardo, mit dem Sebastianismus, António Vieira, Gonzalo Tenorio und Manuel Lacunza. Untersucht wird auch schließlich die Danielrezeption im sephardischen Judentum des 17. Jahrhunderts (Menasseh Ben Israel) sowie die säkulare Beerbung danielischer Motive in der lateinamerikanischen Utopie José Vasconcelos' im 20. Jahrhundert.

Abstract: „The dream of a universal monarchy“ is the form in which the messianic message expressed itself in the Iberian cultures, especially as Spain and Portugal during the Age of Discovery set up the first global empires in world history. The apologists of universal monarchy cite time and again the Book of Daniel in their support. This article analyzes the most important designs of a universal monarchy and of an interpretation of the Book of Daniel in the Iberian cultures: by Juan de Maldonado, Tommaso Campanella, Juan de Salazar, Diego Saavedra Fajardo, by various advocates of Sebastianism, António Vieira, Gonzalo Tenorio and Manuel Lacunza. It also reviews the Daniel-reception among the Sephardic Jews in the 17th century (Menasseh Ben Israel) and the carry-over of Danielic themes into the secular Latin American utopia of José Vasconcelos in the 20th century.

Zitierte Literatur

- José de Acosta*, *De procuranda indorum salute*, 2 Bde. (Corpus hispanorum de pace 23/24), Madrid 1984–1987.
Hernando de Acuña, *Varias poesías*, ed. *Luis F. Díaz Larios*, Madrid 1982.
Alfonso el Sabio, *General Storia*, ed. *Antonio García Solalinde*, 3 Bde., Madrid 1950–1961.
Ricardo de Arco y Garay, *La idea del imperio en la política y la literatura española*, Madrid 1944.
Eugenio Asensio, „Paraenesis ad litteras“. Juan Maldonado y el humanismo español en tiempos de Carlos V., Madrid 1980.

- A. Baião, Episodios dramáticos da Inquisição portuguesa, 3 Bde., Lissabon 1973, hier Bd. 1, 205–279.
- Marcel Bataillon, Erasmo y España. Estudio sobre la historia espiritual del siglo XVI, México 1986.
- Ders., Evangélisme et millénarisme au Nouveau Monde, in: Courants Religieux et Humanisme à la fin du XVe et début du XVIe siècle (Colloque de Strassbourg 1957), Paris 1959, 25–36.
- Victor Andrés Belaúnde, Obras completas, 5 Bde., Lima 1987.
- Robert Bellarmín, Gründliche Beweise für die Wahrheit der katholischen, und allein seligmachenden Religion, Augsburg 1796.
- Toribio de Benavente (Motolinía), Brief an Kaiser Karl V., in: Horst von der Bey (Hg.), „Auch wir sind Menschen so wie ihr“. Franziskanische Dokumente des 16. Jahrhunderts zur Eroberung Mexikos, Paderborn 1995, 329–350.
- A. M. Bettencourt Machado Pires, D. Sebastião e o Encoberto. Estudo e antologia, Lissabon 1987.
- Pedro Borges, El sentido transcendente del descubrimiento y conversión de Indias, in: Missionalia Hispanica 13 (1956) 141–176.
- Franz Bosbach, Monarchia universalis. Ein politischer Leitbegriff der frühen Neuzeit (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 32), Göttingen 1988.
- David Brading, Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe. Image and tradition across five centuries, Cambridge 2001.
- Karl Brandt, Kaiser Karl V. Werden und Schicksal einer Persönlichkeit und eines Weltreiches, München 1937.
- Luis de Camões, Die Lusiade, übersetzt von J. J. C. Donner, mit einer Einleitung von O. v. Leixner Stuttgart 1883.
- Tommaso Campanella, Monarchia Messiae. Con due „Discorsi della libertà e della felice suggezione allo Stato ecclesiastico“. Facsimile dell'edizione originale del 1633 con il testo critico dei „Discorsi“, ed. Luigi Pirpo, Turin 1973.
- Ders., Le poesie, ed. Fancesco Giancotti, Torino 1998.
- Ders., Monarchie d'Espagne – Monarchie de France, ed. Germana Ernst (zweisprachige Ausgabe mit italienischem Originaltext und französischer Übersetzung), Paris 1997.
- Raymond Cantel, Prophétisme et messianisme dans l'oeuvre d'António Vieira, Paris 1960.
- Ders., Vieira e a filosofia política do Quinto Imperio, in: Tempo Presente 2, Nr. 17–18 (1960) 22–27.
- Ders., De l'histoire à la chimère, le Sébastianisme portugais, in: Annales du Centre Universitaire Méditerranéen 15 (1962–63) 65–76.
- Ders., L'História do futuro do Père António Vieira. Réflexions sur la genèse de l'oeuvre et les différents moments de sa composition, in: Bulletin des Études Portugaises (Nouvelle Série) 24 (1963) 23–49.
- Ders., Le messianisme dans la pensée portugaise du XVI^e siècle à nos jours, in: Arquivos do Centro Cultural Português 2 (1970) 433–444, 434f.
- Francisco Javier Carranza, La transmigración de la Iglesia a Guadalupe. Sermón que el 12 de Diciembre de 1748 años [...] México 1749.
- Américo Castro, Mesianismo, espiritualismo y actitud personal, in: Ders., Aspectos del vivir hispánico, Madrid 1970, 13–45.
- Ders., Spanien, Vision und Wirklichkeit, Köln/Berlin 1957.
- Mariano Delgado, Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten, Düsseldorf 1991, 68–72.
- Ders., Die chiliastische Versuchung bei den franziskanischen Glaubensaposteln des 16. Jahrhunderts, in: Bruno Schlegelberger / Ders. (Hgg.), Ihre Armut macht uns reich. Zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika, Berlin 1992, 47–73.
- Ders., Die Metamorphosen des Messianismus in den iberischen Kulturen. Eine religionsgeschichtliche Studie (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Schriftenreihe 34), Immensee 1994.
- Ders., Abschied vom erobernden Gott. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums

- in Lateinamerika (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa 43), Immensee 1996.
- Ders.*, Vom Nutzen und Nachteil der Apokalyptik. Typologien des Fin de siècle in der Christentums-geschichte, in: *Dimitar Daphinoff / Edgar Marsch* (Hgg.), *Fin de siècle – Zeitenwende. Beiträge zu einem interdisziplinären Gespräch* (SEGES, Neue Folge 19), Freiburg Schweiz 1998, 37–60.
- Heinrich Denzinger*, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehr-entscheidungen, hg. v. *Peter Hünermann*. Freiburg ³⁷1991.
- K. Deppermann*, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979.
- Walter Dietze*, Quirinus Kuhlmann. Ketzler und Poet. Versuch einer monographischen Darstellung von Leben und Werk (Neue Beiträge zur Literaturgeschichte 17), Berlin 1963.
- L. Díez del Corral*, La monarquía hispánica en el pensamiento político europeo, Madrid 1975.
- Antonio Eguíluz*, Fr. Gonzalo Tenorio, O.F.M. y sus teorías escatológico-providencialistas sobre las Indias, in: *Missionalia Hispanica* 16 (1959) 257–322.
- Germana Ernst*, Introduction, in: *Tommaso Campanella*, *Monarchie d'Espagne – Monarchie de France*, ed. *Germana Ernst* (zweisprachige Ausgabe mit italienischem Originaltext und französischer Übersetzung), Paris 1997, VII–XLVIII.
- Ders.*, Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento, Milano 1991.
- Paulo Alexandre Esteves Borges*, A plenificação da historia em padre António Vieira. Estudo sobre a ideia de Quinto Imperio na defesa perante o Tribunal do Santo Ofício, Lissabon 1995.
- Otto Bischof von Freising*, Chronik oder die Geschichte der zwei Staaten, übersetzt von *Adolf Schmidt*, hg. von *W. Lammers*, Darmstadt 1961.
- Juan Gil*, Mitos y utopías del descubrimiento, Bd. 1: Colón y su tiempo, Madrid 1989.
- Hans-Werner Goetz*, Das Geschichtsbild Ottos von Freising. Ein Beitrag zur historischen Vorstellungswelt und zur Geschichte des 12. Jahrhunderts (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 19), Köln/Wien 1984.
- Werner Goetz*, Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorie im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Tübingen 1958.
- Mario Góngora*, El Nuevo Mundo en el pensamiento escatológico de Tomás Campanella, in: *Anuario de Estudios Americanos* 31 (1974) 385–408.
- Ders.*, Prefacio, in: *Lacunza*, *La venida del Mesías en gloria y majestad*, ed. *Mario Góngora*, Santiago (Chile) 1969, 11–18.
- Ders.*, La obra de Lacunza en la lucha contra el „espíritu del siglo“ en Europa 1770–1830, in: *Historia (Santiago de Chile)* 15 (1980) 7–65.
- Jaime González*, La idea de Roma en la historiografía indiana (1492–1550) (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), Madrid 1981.
- J.-H. Greenstone*, The Messiah idea in jewish History, Philadelphia 1948.
- Herbert Grundmann*, Sacerdotium – Regnum – Studium. Zur Wertung der Wissenschaft im 13. Jahrhundert, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 34 (1952) 5–21.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Theorie Werkausgabe Bd. 12), Frankfurt/M. 1970.
- Fernando de Herrera*, Poesías, ed. *Vicente García de Diego*, Madrid 1970.
- Daniel Hoffmann*, Schöpfung, Prophetie und Messianismus. Philosophische und mystische Reflexionen nach der Vertreibung der spanischen Juden, in: *Hans Hermann Henrix* (Hg.), 1492–1992. 500 Jahre Vertreibung der Juden Spaniens (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 16), Aachen 1992, 87–106.
- Alvaro Huerga*, Historia de los alumbrados (1570–1630), Bd. 3: Los alumbrados de Hispanoamérica (1570–1605), Madrid 1986.
- Menasseh Ben Israel (Israel und Ysrael)*, Conciliador o de la conveniencia de los Lugares de la S. Escripura que repugnantes entre si parecen, Erster Teil: Frankfurt/M. 1632, Zweiter-Vierter Teil: Amsterdam 1641, 1650, 1651.
- Ders.*, De Creatione Problematata XXX, Amsterdam 1635.

- Ders.*, De Resurrectione Mortuorum Libri III, Amsterdam 1636.
- Ders.*, Ābān jeqārā – Piedra gloriosa o de la Estatua de Nebuchadnesar, Amsterdam 5415 (= 1655).
- Ders.*, Espérance d'Israël, ed. *Henri Méchoulan / Gérard Nahon*, Paris 1979.
- Gonzalo Jiménez de Quesada*, El Antijovio, ed. *Guillermo Hernández Peñalosa / Jorge Eliécer Ruiz / Manuel Ballesteros Gaibrois*, 2 Bde., Bogotá 1991.
- Manuel Lacunza*, La venida del Mesías en gloria y majestad, ed. *Mario Góngora*, Santiago (Chile) 1969.
- Ders.*, Tercera Parte de la venida del Mesías en gloria y majestad, ed. *Adolfo Nordenflicht*, Madrid 1978.
- Jacques Lafaye*, Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México, México 1977.
- Bartolomé de Las Casas*, Die Disputation von Valladolid, in: *Ders.*, Werkauswahl, Bd. 1: Missionstheologische Schriften, hg. v. *Mariano Delgado*, Paderborn u.a. 1994.
- Antonio de Lebrija*, Exhortatio ad lectorem, in: *Ders.*, Rerum a Fernando et Elisabe Hispaniarum felicissimis regibus gestarum decades duae, Granada 1545.
- Pedro de Leturia*, Relaciones de la Santa Sede e Hispanoamérica 1493–1835, Bd. 3: Apéndices, documentos, índices, ed. *Miguel Batllori*, (Analecta Gregoriana 103), Rom/Caracas 1960.
- Francisco López de Gómara*, Hispania victrix, ed. *Enrique de Vedia* (Biblioteca de autores españoles 22), Madrid 1946.
- López de Madera*, Excelencias de la Monarquía y Reino de España, Valladolid 1617.
- J. Lúcio de Azevedo*, A evolução do sebastianismo, Lissabon 1984.
- Joannis Maldonati* [...] Commentarij in prophetas IIII. Ieremiam, Baruch, Ezechielem & Danielm. Accessit Expositio Psalmi CIX & Epistola de collatione Sedanensi cum Calvinianis eodem auctore. Parisiis: sumptibus Claudij Morelli, 1610.
- Thomas Maluenda*, De Antichristo libri undecim, Romae 1604.
- José Antonio Maravall*, La visión utópica del imperio de Carlos V en la España de su época, in: Carlos V (1500–1558). Homenaje de la Universidad de Granada, Granada 1958, 41–77.
- Ders.*, El concepto de España en la edad media, Madrid ²1964.
- Ders.*, El concepto de monarquía en la edad media española, in: *Ders.*, Historia del pensamiento español (Edad media, Serie I), Madrid 1967.
- D. Mauricio*, Rezension von „História do Futuro“, in: Brotéria 58 (1954) 507f.
- Henri Méchoulan / Gérard Nahon*, Menasseh Ben Israël. Un regard nouveau sur sa vie et son œuvre, in: *Menasseh Ben Israël*, Espérance d'Israël, ed. *Henri Méchoulan / Gérard Nahon*, Paris 1979, 35–69.
- Ramón Menéndez Pidal*, La idea imperial de Carlos V, Madrid ⁵1963.
- Richard Nebel*, Santa Maria Tonantzín Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa 40), Immensee 1992.
- Antonio de Nebrija*, Muestra de la historia de las antigüedades de España, Burgos 1499.
- Adolfo Nordenflicht*, Introducción, in: *Lacunza*, Tercera Parte de la venida del Mesías en gloria y majestad, ed. *Adolfo Nordenflicht*, Madrid 1978, 49–65.
- F. O. Parra Carrasco*, El reino que ha de venir. Historia y esperanza en la obra de Manuel Lacunza, Santiago de Chile 1993.
- Fernán Pérez de Oliva*, Razonamiento sobre la navegación del Guadalquivir, ed. *C. George Peale* (Colección Universidad 19), Córdoba 1987.
- F. Hectoris Pinti*, Lvsitani, Hieronymiani [...] In Daniele, Lamentationes Hieremiae, et Nahvm divinos vates, commentarii, Coloniae: in officina Birckmannica 1582.
- Richard Popkin*, Jewish-Christian Relations in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. The Conception of the Messiah, in: Jewish History 6 (1–2/1992) 163–177.
- Primera Crónica general de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289, ed. *Ramón Menéndez Pidal*, 2 Bde., Madrid 1955.
- Juan de la Puente*, Conveniencia de las dos Monarquías Católicas, la de la Iglesia Romana y la del

- Imperio Español, y Defensa de la precedencia de los Reyes Católicos de España a todos los Reyes del mundo, Madrid 1612.
- Angel Rama* (Hg.), *Der lange Kampf Lateinamerikas. Texte und Dokumente von José Martí bis Salvador Allende*, Frankfurt/M. 1982, 140–157.
- Diego Saavedra Fajardo*, *Corona gótica, castellana y austriaca*, in: *Ders.*, *Obras completas*, ed. *Angel González Palencia*, Madrid 1946, 695–1068.
- Juan de Salazar*, *Política española*, ed. *Miguel Herrero García*, Madrid 1945.
- Maximiliano Salinas*, *Die theologischen Erfahrungen in der Geschichte des lateinamerikanischen Christentums*, in: *Theologiegeschichte der Dritten Welt: Lateinamerika*, hg. v. *Theo Sundermeier / Norbert Klaes*, mit einer Einführung v. *Johannes Meier*, München/Gütersloh 1993, 21–199.
- Ders.*, *Dos modelos de lectura teológica de la historia latinoamericana*, in: *Pablo Richard* (Hg.), *Raíces de la teología latinoamericana. Nuevos materiales para la historia de la teología*, San José (Costa Rica) 1987, 379–387.
- Antonio José Saraiva*, *António Vieira, Menasseh Ben Israël et le Cinquième Empire*, in: *Studia Rosenthaliana VI* (1/1972) 25–57.
- P. Schmitt*, *La Réforme catholique. Le combat de Maldonado*, Paris 1985.
- Hans Joachim Schoeps*, *Philosemitismus im Barock*, Tübingen 1952.
- Gershom Scholem*, *Sabbatai Zwi. Der mystische Messias*. Ins Deutsche übertragen von *Angelika Schweikhart*, Frankfurt/M. 1992.
- Ders.*, *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, ed. *Bernard Dupuy*, Paris 1974.
- Juan Ginés de Sepúlveda*, *Demócrates segundo. O de las justas causas de la guerra contra los indios*, ed. *Angel Losada*, Madrid 1984, 19ff, 33–37.
- Juan de Solórzano y Pereyra*, *Política indiana*, 5 Bde. (Biblioteca de Autores Españoles, 252–256), Madrid 1972.
- E. Staehelin*, *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi. Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen*, 7 Bde., Basel 1952–1965.
- Eberhard Straub*, *Don Diego Saavedra y Fajardo und die Rechtfertigung des spanischen Reiches*, in: *Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte* 34 (1971) 512–546.
- Ders.*, *Das Bellum iustum des Hernán Cortés in México*, Köln/Wien 1976, 1–29.
- Ders.*, *Pax et Imperium. Spaniens Kampf um seine Friedensordnung in Europa zwischen 1617 und 1635*, Paderborn u.a. 1980.
- Antonio Truyol y Serra*, *Hierokratie und Staatenwelt bei Tommaso Campanella*, in: *Archiv des Völkerrechts* 1955, 1–20.
- Ders.*, *La Monarquía Hispánica de los Austrias y el Reino de Francia en Campanella y Juan de Salazar*, in: *Homenaje an Profesor Mariano Hurtado Bautista*, Murcia 1992, 573–584.
- Ders.*, *Spanien in Europa. Historischer Hintergrund, gegenwärtige Probleme*, Saarbrücken 1994.
- Ders.*, *La Monarquía Hispánica de la Casa de Austria como forma de Estado*, in: *Völkerrecht als Rechtsordnung. Internationale Gerichtsbarkeit, Menschenrechte. Festschrift für Hermann Mosler*, Berlin/Heidelberg u.a. 1983, 981–996.
- J. van den Besselaar*, *O sebastianismo. História sumaria*, Lissabon 1987.
- José Vasconcelos*, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, in: *Ders.*, *Obras completas*, 4 Bde., México 1958, Bd. 2, 903–942.
- Alfred-Félix Vaucher*, *Une célébrité oubliée. Le P. Manuel de Lacunza y Díaz (1731–1801)*, Collonges-sous-Salève² 1968.
- Albert Viciano*, *Art. Theodoreto*, in: *LThK*, 3. Aufl., Bd. 9, 1401–1404.
- António Vieira*, *Obras escolhidas*, hg. v. *António Sérgio / Hernâni Cidade*, Bd. 9: *História do Futuro (II)*, Lissabon 1953, Bd. 9, 161–170.
- Ders.*, *Defesa perante o Tribunal do Santo Officio*, ed. *Hernâni Cidade*, 2 Bde., Bahia (Brasilien) 1957.
- Ders.*, *História do Futuro. (Livro Antepreimeiro)*, hg. v. *J. van den Besselaar*, Bd. 1: *Bibliografia, introdução e texto* (Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft, Dritte Reihe: Vieira-Texte und Vieira-Studien, 3,1 Band), Münster 1976, 26–29.
- Ders.*, *Clavis prophetarum. Chave dos Profetas, Livro III*, ed. *Arnaldo Espirito Santo*, Lissabon

2000.

Ders., Per la Storia del futuro, ed. *Davide Bigalli*. Postfazione di *Paolo Rossi*, Aosta 2002.

Ders., António Vieiras Rochuspredigt aus dem Restaurationskriegsjahr 1642. Einführung, kritischer Text und Kommentar von *R. Hoffmann*. (Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft, Dritte Reihe: Vieira-Texte und Vieira-Studien, Bd. 6), Münster 1981.

Rosario Villari, La rivolta antispagnola a Napoli. Le origini (1585–1647), Roma u.a. 1976.

The Saints of the Most High und die Rätsel der Chronologie

Danielrezeption in England im 17. und 18. Jahrhundert

von Henning Graf Reventlow

Im Jahre 1563 veröffentlichte der anglikanische Geistliche John Foxe (1516–1587), einer der Exulanten unter der katholischen Maria Tudor (regierte 1553–1558), erstmals seine *Acts and Monuments*, volkstümlich bekannt unter dem Titel *Book of Martyrs*. Königin Elisabeth I. (regierte 1558–1603) sorgte dafür, dass das Buch in allen englischen Kirchen angeschafft und vielfach verlesen wurde, denn Foxe hatte die englische Reformationsgeschichte seit Wyclif, besonders aber nach der fünfjährigen blutigen Gegenreformation unter Maria, als eine Martyrologie der durch Rom verfolgten Christen geschildert. Mit der (von den Engländern bereits übernommenen¹) Bezeichnung des Papstes als Antichrist² war eine Ideologie geschaffen, die zur Selbstidentifikation der englischen Kirche für eine lange Periode ausreichte. Das Scheitern der spanischen Armada durch einen Sturm im Jahre 1588 wurde von den patriotischen und protestantischen Engländern als Gottesurteil verstanden, wie Elisabeths berühmte Medaille verkündet: „*Deus afflavit, et dissipatae sunt*“. Foxe charakterisierte die Kirchengeschichte in ihrem Gesamtverlauf, besonders aber seit dem Beginn der Reformation als den Kampf zwischen zwei Kirchen: Der Papstkirche, die, stets auf Pomp und Machtentfaltung aus, auch als „Kapelle des Teufels“³ bezeichnet werden könne, und der wahren Kirche, die man bis zur Zeit der Apostel zurückverfolgen könne, und die sich durch alle Verfolgungen hindurch stets behauptet habe. Auch war das Werk, in Neuauflagen noch vermehrt, von apokalyptischen Erwartungen gesättigt.⁴ Das

¹ Bekanntlich geht sie auf Luther zurück; vgl. H. Preuß, Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik, Leipzig 1906. Auch G. Seebaß, Art. Antichrist IV. Reformations- und Neuzeit, in: TRE 3, 1978, 28–43.

² Vgl. Christopher Hill, Antichrist in Seventeenth-Century England, London 1971.

³ John Foxe, Actes and Monuments of these latter and perilous dayes, touching matters of the Church, 8 Bde. (1837–41; 1846–49²), Nachdruck: New York 1965, Bd. 1, XIX.

⁴ Schon im ausführlichen Titel verweist die Zahl 1000 als Beginn der Leidenszeit auf das Jahr, in dem nach Apk 20,7 der Antichrist losgelassen werden sollte. In einem Vorwort zur 2. Aufl. 1570 blickte Foxe auf die bevorstehende Vollendung von 70 Jahren seit dem durch Vorzeichen gekennzeichneten Jahr 1501 zurück und meinte, damit näherten sich die 70 Jahre babylonischer Gefangenschaft der Kirche nach Dan 9, 2 ihrem Ende. In der Ausgabe letzter Hand, 1583, fügte Foxe außer zahlreichen Hinweisen auf die Apk im Text noch ein Vorwort mit vier Fragen an

spiegelt eine schon im elisabethanischen England lebendige Stimmung, die sich durch den ungeheuren Einfluss seines Werkes erheblich verstärkte. Dennoch formulierte Foxe sehr zurückhaltend:

Now what the Lord will do with this wicked world, or what rest he will give to his church after these long sorrows, he is our Father in heaven, his will be done in earth as seemeth best to his divine Majesty.⁵

Den Glauben an ein Millenium, das tausendjährige Reich Jesu Christi auf Erden nach Apk 20, 4, teilte Foxe nicht. Aber die apokalyptische Naherwartung des Endes bewegte ihn wie viele Zeitgenossen.⁶ Als Foxe starb, war er mit einem Kommentar über die Apk beschäftigt.⁷

Nun geht es auf unserer Tagung um die Wirkungsgeschichte speziell des Danielbuches. Dazu muß gleich zu Beginn eine doppelte Vorbemerkung gemacht werden:

(1) Wir handeln von einer Periode vorkritischer Schriftauslegung. Zu deren grundlegenden Denkvoraussetzungen gehört, dass die Bibel grundsätzlich als eine Einheit verstanden wurde. Abgesehen von speziellen Kommentaren zu einzelnen biblischen Büchern, darunter dem Danielbuch, wurde die Bibel flächenmäßig gedeutet, und dass eine Stelle am besten nach dem Prinzip der *analogia fidei* durch den Vergleich mit anderen Bibelstellen erklärt werden könne, gehörte zu den Standard- Auslegungsregeln. In noch speziellerer Weise gilt das von dem Verhältnis zwischen dem Danielbuch und der Johannesapokalypse. Wenn von apokalyptischen Themen gehandelt wurde, und erst recht, wenn von dem Millenium die Rede war, war das Hauptzeugnis zunächst die Johannesapokalypse, und deren Zeugnis wurde dann in einem zweiten Schritt nach dem Analogie-Prinzip mit dem des Danielbuches in Bezug gesetzt. Darüber hinaus bot die Flächenschau der Bibel eine für uns Heutige ungeahnte Belegfülle für Topoi wie das Millenium, zu denen das Danielbuch nur einige unter vielen beisteuern konnte.

(2) Es ist wichtig zu unterscheiden zwischen einer allgemeinen, durchaus ebenfalls von Geistlichen und Theologen, aber auch von theologisch engagierten Laien, besonders aus dem Kreis der Puritaner und radikalen Sekten, geführten Diskussion und einem abgehoben akademischen Disput, dessen Wortführer „dons“ von den beiden Universitäten Oxford und Cambridge waren, d. h. die typischen Vertreter des Standes von gewöhnlich formell dem Klerus

die „Professed Friends and Followers of the Pope’s Proceedings“ über Prophetie und vier Überlegungen an christliche Protestanten hinzu, a. a. O., Bd. 1, XXVII–XXXV sowie einen Abschnitt über „The Mystical Numbers in the Apocalypse Opened“, a. a. O., Bd. 1, 290.

⁵ A. a. O., Bd. 1, XXIV.

⁶ Vgl. u. a. J. A. Dawson, The Apocalyptic Thinking of the Marian Exiles, in: M. Wilks (Ed.), Prophecy and Eschatology, Oxford 1994, 75–91.

⁷ John Foxe, Eicasm seu meditationes in sacram Apocalypsin, o. O. 1587.

angehörigen Intellektuellen, die in ihren Colleges materiell abgesichert waren und außer in Umbruchszeiten eine sorgenfreie Muße genossen, die sie auch zu zweckfreien Spekulationen benutzen konnten. Für unsere Thematik wichtig ist, dass diese Wissenschaftler viel universaler gebildet waren als heutige Spezialisten: Die Kombination von klassischer Philologie, Theologie und Naturwissenschaften, insbesondere Astronomie und Mathematik, war durchaus üblich, und sie befähigte sie, aufgrund der Bibel Berechnungen anzustellen, die das Alter der Welt als ganzer ermitteln, aber auch auf der Basis prophetischer und apokalyptischer Texte in die Zukunft hinein bis zu einem berechenbaren Ende der Welt hin kalkulieren wollten. Es war noch vor der Zeit, als die Erkenntnisse moderner Geologie die Dauer der vergangenen Weltzeitalter in einen ganz anderen Rahmen stellten. Noch war das biblische Zahlenwerk von der Genesis bis zur Apokalypse der unbestrittene Ausgangspunkt für alle Kalkulationen. Dass dieses zahlreiche Widersprüche zwischen den verstreuten Einzelangaben enthielt, ließ angesichts des allgemeinen apologetischen Zwangs zur innerbiblischen Harmonisierung eine lebhafte Diskussion unter den unterschiedlichen Lösungssystemen entstehen.

Die zweite, populäre Art von Literatur hat einen anderen Entstehungshintergrund.⁸ Sie beruft sich ebenfalls auf die Bibel und stellt auch mathematische Kalkulationen an. Aber sie ist nicht an der Vergangenheit als solcher interessiert und sucht auch nicht nach einem chronologischen System als Selbstzweck, sondern, wenn sie rückwärts schaut, dann geschieht es, um Boden unter den Füßen zu gewinnen, auf dem ein Gebäude zu errichten ist, von dem aus ein Blick in die Zukunft getan werden kann. Außerdem ist ihr erkenntnisleitendes Interesse ein anderes: Sie bricht aus den Aporien des staatlichen und kirchlichen Systems heraus auf, aber nicht einmal vorwiegend, wie es die im Grundansatz marxistisch geprägte Deutung Christopher Hills nahelegte,⁹ aus sozialen Gründen, denn die eigentlichen Antriebe waren religiöser Art. Seit den Lollarden des 14. Jahrhunderts gab es eine religiöse Unterströmung in England, ursprünglich durchaus von Vertretern oberer Stände getragen, nach Verfolgungen in einfache Volksschichten abgesunken, dort aber überlebend und wandlungsfähig. Später wurde sie vom Puritanertum aufgesogen, dessen radikale Strömungen in Opposition zu der später „anglikanisch“ genannten Staatskirche traten. Wieder waren es allgemein kirchenpolitische Ursachen in Verbindung mit staatspolitischen Gründen, die für eine Zuspitzung der Lage sorgten: Unter

⁸ Dazu vgl. E. Tuttle, *Religion et Idéologie dans la Révolution Anglaise 1647–1649*, 1989; Dies., *Millenium and Revolution: The Rule of the Saints in the English Revolutionary Discourse of the 1640s*, in: *Anglophonia* 3 (1998): Millénarisme et utopie dans les pays anglo-saxons, 47–56.

⁹ Vgl. bes. C. Hill, *The World Turned Upside Down. Radical Ideas during the English Revolution*, London 1972; Dies., *Puritanism and Revolution*, London 1965; Dies., *A Nation of Change and Novelty. Radical politics, religion and literature in seventeenth-century England*, London and New York 1990.

der absolutistischen Herrschaft des Stuartkönigs Karl I. (1625–49), der jahrelang ohne das Parlament regierte, entfaltete sich zugleich der hochkirchliche Absolutismus unter William Laud (1573–1645), seit 1633 als Erzbischof von Canterbury Haupt der englischen Kirche, der mit königlicher Unterstützung die von den Puritanern heftig als katholisch bekämpften Zeremonien überall in der Kirche durchzusetzen versuchte. Aus den konstitutionellen Spannungen entwickelte sich schließlich der berühmte englische Bürgerkrieg, in dem sich seit 1641 royalistische und Truppen des 1640 gebildeten, sog. langen Parlaments gegenüberstanden. In dessen erster, 1645 beendeten Runde schien das von Presbyterianern beherrschte Parlament gesiegt zu haben, der vom Parlament gefangengesetzte König zu konstitutionellen Kompromissen gezwungen zu sein. Bereits 1645 wurde das Common Prayer Book abgeschafft und die bischöfliche Verfassung der Kirche zugunsten einer presbyterianischen Ordnung außer Kraft gesetzt. Laud wurde wegen Hochverrats verurteilt und hingerichtet. Inzwischen hatte aber die von Oliver Cromwell geführte Parlamentsarmee sich zu einem eigenen, auch kirchenpolitischen Machtfaktor entwickelt. In ihr bildeten sich verschiedene kirchliche Lager: Neben den (schottischen) Presbyterianern und den Independenten und Kongregationalisten waren auch eine Reihe radikaler Sekten vertreten. Im Sommer 1647, als das Parlament der Armee zu einseitig presbyterianisch beherrscht zu sein schien, marschierte Cromwell auf London und machte den König zu seinem persönlichen Gefangenen, mit dem er einen Kompromiss – Rückkehr auf den Thron gegen religiöse Toleranz – auszuhandeln versuchte. Die Flucht des Königs aus der Gefangenschaft im November 1647, seine Verhandlungen mit den Schotten und den Presbyterianern im Parlament, denen er die Umwandlung der Kirche von England zu einer presbyterianischen Kirche versprach, und der Wiederausbruch des Krieges 1648 veränderten die Situation nochmals: Cromwells Armee behielt die Oberhand, er ließ das Parlament bis auf einen Rest („Rumpf“), hauptsächlich Independenten und eine Minderheit radikaler Gruppen, säubern, und die Revolution endete mit der Verurteilung und Hinrichtung des Königs im Januar 1649.

Dieses bis dahin unerhörte Ereignis löste unter den eschatologisch gestimmten Kreisen eine bereits seit dem Wegfall der Zensur (1640) und während des Bürgerkriegs durch eine Unzahl von Pamphleten angefachte ungeheure Hochstimmung aus. Die Hoffnungen richteten sich zunächst auf das Rumpfparlament: Es sollte durch eine neue soziale Ordnung und die Beseitigung der Reste der Staatskirche das Reich Christi auf Erden, beginnend mit England, herbeiführen. Um 1651 zeigte sich, dass das Rumpfparlament, das in seiner Mehrheit aus Vertretern der Moderaten bestand, eher vorsichtig reagierte. Der dauernden Veränderungen müde, flüchtete man sich in mehr oder weniger sterile Debatten. Unzufriedene Offiziere und Mitglieder radikaler

Gruppen eröffneten daraufhin eine Polemik gegen die Regierung, die Cromwell schließlich zum Handeln nötigte: Durch den Handstreich einiger in die Sitzung geschickter Soldaten löste er 1653 das Rumpfparlament gewaltsam auf. An seine Stelle trat ein von Cromwell und seinen Offizieren ausgewähltes Parlament aus „Heiligen“.¹⁰ In ihm war auch eine Gruppe von Radikalen vertreten. Aber deren Vorlagen, wie die Abschaffung des Zehnten und die Einführung des mosaischen Gesetzes als Staatsrecht, scheiterten am Widerstand der Gemäßigten. Als diese Ende des Jahres resignierten und Cromwell zu Hilfe riefen, ließ er das Parlament auflösen und entfernte durch eine Gruppe von Militärs die noch im Parlamentsgebäude ausharrenden Radikalen. Er übernahm als „Lordprotektor“ jetzt selbst die Zügel der Macht, die er bis zu seinem Tode 1658 in Händen hielt.

Diese zeitgeschichtlichen Vorgänge muss man kennen, um den konkreten Hintergrund zu verstehen, vor dem die radikalen Gruppen agierten, um ihre religiös geprägten Zukunftserwartungen in staatliche Politik umzusetzen. Reale Chancen sie zu verwirklichen, hatten sie zu keiner Zeit, auch wenn Cromwell, der als gläubiger Puritaner ebenfalls millenaristisch dachte, sie zeitweise unterstützte. Vor radikalen Lösungen schreckte er jedoch stets zurück.

Führen wir uns nun einige Beispiele für die Rolle des Danielbuches in den beiden Bereichen der akademischen Diskussion und der populären Reich-Christi-Erwartung vor Augen.¹¹

1. Die Rolle des Danielbuches in der akademischen Diskussion

Die erste Person, die hierbei eine Rolle spielt, ist Hugh Broughton (1549–1612). Wir treffen ihn in den siebziger Jahren als Fellow in Cambridger Colleges an (erst in St. John's, später in Christ's). 1588 gab er jedoch die Posten auf und zog nach London, wo er als puritanischer Prediger berühmt wurde, der den Untergang der Armada vorausgesagt haben soll. Er schrieb ein Buch *A Concent of Scripture*,¹² dessen Grundthese lautete, dass die Bibel hinreichende Schlüssel zu einer göttlich verordneten Chronologie der Welt enthalte und nach gründlichem Studium der hebräischen Texte nicht nur die Übereinstimmung innerhalb der Bücher des Alten Testaments, sondern auch mit denen des Neuen Testaments zutage treten würden. Fünf verbindende „Ketten“ (miteinander verbundene Interpretationsregeln) erklärten die

¹⁰ Das sogenannte „Barbones“-Parlament, benannt nach dem Mitglied Praise-God Barbone, einem Lederhändler und Laienprediger mit sinnträchtigem Namen.

¹¹ Zur Thematik allgemein vgl. auch *Bryan W. Ball, A Great Expectation. Eschatological Thought in English Protestantism to 1660*, Leiden 1975.

¹² O.O., o. J. (1588; andere Aufl. 1590).

Geschichte von Adam bis Christus. Eine daraus entwickelte Tabelle zeigte das aus den Daten der Genealogien und prophetischen Zahlenangaben gewonnene Ergebnis.¹³ Hierin eingebaut ist die Auswertung der 70 Wochen Daniels (Dan 9,24), die, als Jahrwochen umgerechnet, genau einer Zahl von 490 Jahren zwischen Daniel und der Geburt Christi entsprächen. Damit übernahm Broughton die Berechnung des Beroaldus.¹⁴ Das Buch erregte sofort Widerspruch, und Broughton begann zu seiner Verteidigung in der St. Pauls-Kirche zu predigen. Eine Schrift zur eigenen Verteidigung ist die 1592 veröffentlichte *Apologie in Briefe Assertions defending that our Lord dies in the time properly foretold to Daniel*, in der es nun um das Todesdatum Jesu geht. Der Untertitel ist charakteristisch: *For satisfaction of some students in both Universities*: Es ging um eine akademische Debatte zwischen Cambridger und Oxforder Gelehrten. Und in der an einen edlen Lord¹⁵ gerichteten Widmung (unpaginiert) heißt es ausdrücklich, dass eine solche Apologie des Inhalts, dass Jesus genau in der Zeit starb, wie es Daniel richtig vorausgesagt wurde, äußerst nötig sei für die Genugtuung einiger Studenten an beiden Universitäten. Broughton verteidigt sich dort gegen einen ungenannten Gegner, dessen Einfluß er nicht gering schätzt, da er vor zahlreichen Studenten ohne Vorbildung lese, und beruft sich auf die Autorität Calvins, des Imanuel Tremellius (1510–1580), des Beroaldus, des Hieronymus Wolf (1516–1580) und anderer. Hinter dem Opponenten stand offenbar die gesammelte Abwehrfront der klassischen Philologen, welche die antike Chronologie aus klassischen Quellen verteidigten und sie nicht durch eine biblisch begründete zur Seite schieben lassen wollten. Sie drückte sich aus in dem Angriff, den Edward Lively gegen Broughtons Ausgabe von Beroaldus mit einer *True Chronologie of the Times of the Persian Monarchie*¹⁶ richtete, die dem Nachweis der Überlegenheit der klassischen Quellen diene und insbesondere den Wert der jüdischen Quellen in Zweifel zog. Der standfeste Broughton hielt mit seinen Hebräischkenntnissen dagegen und behauptete die Bibel als unanfechtbare chronologische Autorität. In seinem *Concent of Scripture* stellte er die Prophetien des Elias, Daniel und Johannes als die drei progressiven, für die Weltchronologie maßgeblichen Quellen dar. Elias' Prophetie gab den allgemeinen Rahmen her, Daniel sprach von den vier Weltreichen, die Apokalypse prophezeite von Geburt und Geschichte des Antichristen. Für

¹³ Katherine R. Firth, *The Apocalyptic Tradition in Reformation Britain 1530–1645*, Oxford 1979, 154, verweist auf eine handschriftliche Vorlage in der Bodleian Library, die ich leider nicht einsehen konnte.

¹⁴ M. Brouart (1520–1576), hugenottischer Theologe. Broughton veröffentlichte *A Short View of the Persian monarchie, and of Daniels weeks: beeing a peece of Beroaldus works, with a censure in some points*, London 1590.

¹⁵ Sir P. R. Knight, Lord of Willoughby and Eresby.

¹⁶ London 1597.

letzteres konnte er sich auf die protestantische Tradition berufen; das Blasen der sieben apokalyptischen Posaunen (Apk 8,6ff; 11,15ff) wurde als die Zeit zwischen Christus und dem Ende gedeutet, wobei Broughton die sechste Posaune auf die Sarazenen und Türken deutete.

Broughton hielt sich nach Niederlagen seitens seiner Gegner mehrmals längere Zeit in Deutschland auf, verfasste dort Bücher und sammelte Informationen. Uns interessiert sein Kommentar über das Danielbuch,¹⁷ das Ergebnis neuartiger Informationen, die er von deutschen Juden erhalten hatte. Die jüdischen Ausleger bezogen die Aussagen des Buches auf die Juden allein. Danach war das vierte Tier Daniels (Dan 7,7) Antiochus Epiphanes, während die christlichen Deutungen auf die Römer als Verfolger der Christen oder neuerdings der Protestanten auf den Papst zurückgewiesen wurden. Broughton war bereit, diese Gleichsetzung zu akzeptieren, kombinierte sie aber mit der Prophetie von den siebenzig Wochen und suchte sie so, unter Respektierung ihrer eigenen Erkenntnisse, für die Einsicht zu gewinnen, dass die sieben-Wochen-Prophetie in Jesus Christus erfüllt sei.

Die Bekehrung der Juden zu Jesus Christus vor dem Ende, im Gefolge der paulinischen Erwartungen nach Röm 11,25ff, war für Broughton ein fester Bestandteil des eschatologischen Gemäldes.¹⁸ Broughton entwickelte in diesem Zusammenhang weitreichende Pläne: In Zusammenarbeit mit dem englischen Vertreter beim türkischen Sultan in Konstantinopel wünschte er dorthin gesandt zu werden, um über die Apk auf Hebräisch zu predigen, denn er sah in diesem Buch so etwas wie eine griechische Version des Danielbuches.¹⁹

Die Bekehrung der Juden spielte ebenfalls eine wichtige Rolle in der Danielsschrift des Thomas Brightman.²⁰ Auch er war ein Cambridge don. Geboren 1562, studierte er seit 1576 am Queen's College, wurde 1584 Fellow und 1591 B. D. 1592 wurde er Rektor (Pfarrer) in Hawkes und starb plötzlich auf einer Reise 1607. Er teilte die puritanische Haltung seiner Universität. Der Ramismus, der damals in das britische Schriftstudium eindrang, förderte seine analytische Methode und auch die Liebe zu Tabellen. Seine Auffassung des Danielbuches wurde maßgeblich von der antirömischen Front und der Abwehr der Gleichsetzung des Papstes mit dem Antichristen durch R. Bellarmini (1542–1621) bestimmt. Dieser hatte argumentiert, der Papst könne deshalb nicht der Antichrist sein, weil vor dessen Kommen erst drei Bedingungen erfüllt sein müßten: 1. Henoch und Elias müßten gekommen sein, die Juden zu bekehren, 2. der Antichrist müsse aus dem Stamm Dan geboren sein und über Juda von

¹⁷ H. Broughton, *Daniel. His Chaldie visions and His Hebrew*, London 1596.

¹⁸ Vgl. zum Thema C. Hill, *Till the Conversion of the Jews*, in: R. H. Popkin, (Ed.), *Millenarism and Messianism in English Literature and Thought 1650–1800*, Leiden u. a. 1988, 12–36.

¹⁹ Vgl. dazu Firth, a. a. O., 160f.

²⁰ Vgl. zu ihm J. Delumeau, *Mille ans de bonheur. Une histoire du paradis*, Paris 1995, 250ff.

Jerusalem aus regieren, 3. das Evangelium müsse allen Völkern gepredigt sein. Dagegen argumentierte Brightman aus dem Buch Daniel.²¹ Im Gegensatz zu Broughton deutete er Dan auf die gesamte Geschichte des Judentums bis zur Gegenwart, nicht nur auf die Periode bis zu Christus. Um das zu erreichen, mußte Brightman die Identifikation des vierten Tieres in Dan 7 mit Antiochus Epiphanes verwerfen. Die Beschreibungen dieses Tieres ließen sich mit dem ziemlich kläglichen Bild dieses Königs, das er vor allem gegenüber den Römern abgibt (die ihn durch bloße Drohung ihres Eingreifens zum Abzug aus Ägypten nötigen konnten), nicht in Deckung bringen. Auch gebe es nirgends einen Bericht über einen dritten Kriegszug des Antiochus nach Ägypten. Das vierte Tier kann demnach nicht Antiochus sein, sondern nur ein Größerer, die Römer.²² Der „König des Südens“, von dem in Dan 11 die Rede ist, wird auf Mohammed und die Sarazenen gedeutet, die um 630 n. Chr. angriffen, was noch vom Reich der Römer übrig war, und Jerusalem, Syrien, Afrika und das größere Asien eroberten.²³ Mit dem „König des Nordens“ aus dem gleichen Kapitel kommt Brightman bis zur Gegenwart: Es sind die Türken, die vom Inneren des Nordens her zu Lande und zu Wasser über das Kaspische Meer nach Europa eingefallen sind und es mit ihren Heeren und Schiffen überschwemmen. Die Beschreibung Dan 11,40ff passt nach Brightman genau auf die Türken, denn auch diese haben unlängst Ägypten unter ihre Kontrolle gebracht.²⁴ Im Mittelpunkt aber steht das Heilige Land. Dan 11,45: Die Besetzung Judas und Jerusalems, die nach Brightman hier gemeint ist, wird zugleich das Ende des Türkenreiches einleiten. Brightman, der diesen Vers besonders ausführlich kommentiert – wobei er auch Broughton zitiert – schildert dazu folgendes Szenario: In dem Gebiet zwischen dem Fluß Euphrat und dem Mittelmeer (wie in Ps 72, 8) würden erstmals die Juden aus allen Ländern zusammengeführt werden. Alle Propheten sprächen davon, aber nicht aus religiösen Gründen (denn Gott kann überall verehrt werden), sondern damit sie sich dann nicht mehr unter fremden Völkern aufhalten müssten und so Gottes Barmherzigkeit vor allen Völkern offenbar werde. Dann werde der Türke kommen, dieses neu gesammelte Volk zu unterdrücken. Er werde das Lager der Heiligen einschließen (Apk 20,9) und die geliebte Stadt (Ez 38,8). Aber das werde sein Ende sein, denn Feuer vom Himmel werde ihn verzehren (Apk 20,9, vgl. Ez

²¹ *Th. Brightman*, A most Comfortable Exposition of the last and most difficult parts of the Prophecies of Daniel from the 16. verse of the 11. Chap., to the end of the 12. chapter wherein the restoring of the Jewes and their callinge to the faith of Christ, after the utter overthrow of their last enemies, is set forth in lively colours, o. O. 1635 (London 1644).

²² Exposition, 13f.

²³ Exposition, 36.

²⁴ Exposition, 44.

38,22). „O Turk, thou shalt therefore perish“.²⁵ Auch Dan 12 bezieht sich auf die Geschichte der Juden, aber nicht auf Antiochus (gegen Broughton). Was Antiochus oder die Römer taten, sei nur ein Fliegenstich im Vergleich zu dem Elend, in dem sich die Juden jetzt seit rund 1600 Jahren befänden.²⁶ Aber es wird auch eine Differenz angegeben: Ihre Befreiung dürfe nicht damit verwechselt werden, dass alle zum ewigen Leben gebracht würden, sondern nur die, die zusammen mit der äußeren Sicherheit durch selig machenden Glauben als Söhne angenommen seien.

Darauf bezieht sich die Auferstehung nach Dan 12,2. Sie meint nicht die letzte Auferstehung der Toten (die nach Mk 13,32 selbst vor Christus als dem Menschensohn verborgen ist), sondern die volle Wiederherstellung der jüdischen Nation und ihre Berufung zum Glauben an Christus (nach Röm 11,15; Apk 20,12f; Ez 37).²⁷

Entsprechend seiner neuen Deutung des Danielbuches verstand Brightman auch die Schlusskapitel der Apk. Der Endkampf gegen den Antichristen würde auf zwei Schauplätzen stattfinden: Im Osten, wo die Juden den Drachen (die Türken), und im Westen, wo die Protestanten den römischen Antichristen besiegen würden.²⁸ Um 1650 würde Rom besiegt, und die Juden in ihrem Land restauriert sein. Um 1695 würden sie den Drachen besiegt haben, und damit wäre der Boden bereitet für das neue Jerusalem, das nach Apk 21 aus dem Himmel herabkommen soll.²⁹ Nach der geläufig gewordenen Unterscheidung war Brightman ein Prae-Millenarier, da er mit der zweiten Wiederkunft Christi erst am Ende der Zeiten rechnete. Vorher, glaubte er, werde noch ein goldenes Zeitalter auf Erden kommen, das er mit dem Schicksal des jüdischen Volkes eng verknüpfte.

Ein akademischer Millenarier mit großem Einfluß war Joseph Mede (oder: Mead; 1586–1638).³⁰ Fellow des Christ College in Cambridge, Philosoph, Naturwissenschaftler, Astrologe und vom Atheismus zum Glauben gekommen, war er an politischen und kirchlichen Veränderungen uninteressiert. Statt dessen widmete er sich mehr und mehr den mathematischen Problemen der Bibelwissenschaft. Wichtig für ihn war offensichtlich der Einfluss des Herborner

²⁵ Exposition, 55.

²⁶ Exposition, 62.

²⁷ Exposition, 67.

²⁸ *T. Brightman*, *A Revelation of the Revelation*, Amsterdam 1615, 836–38.

²⁹ *Revelation of the Revelation*, 559.

³⁰ Vgl. zu ihm *Delumeau*, a. a. O., 251ff; *R. G. Clouse*, *The Rebirth of Millenarism*, in: *P. Toon*, (Ed.), *Puritans, the Millenium, and the Future of Israel. Puritan Eschatology 1600 to 1660*, Cambridge and London 1970, 42–65, 56ff; *J. van den Berg*, *Continuity within a changing context: Henry Moore's millenarism, seen against the background of the millenarian concepts of Joseph Mede*, in: *Pietismus und Neuzeit* 14 (1988) 185–202; *Ders.*, *Joseph Mede and the Dutch Millenarian Daniel van Laren*, in: *L. M. Wilks* (Ed.), *Prophecy and Eschatology*, 111–122.

Theologen Johann Heinrich Alsted (1558–1638), dessen *Diatribē de mille annis apocalypticis*³¹ 1643 auch in englischer Übersetzung erschien.³² Auf Alsted geht vermutlich Medes Übernahme der Auffassung von einem irdischen Millenium zurück, dessen Anbruch er aufgrund mathematischer Berechnungen in seiner *Clavis Apocalyptica* (Cambridge 1627)³³ streng wissenschaftlich vorherzusagen bemüht war. Zur Zeit des Bürgerkriegs 1643 wurde die aktuelle Bedeutung seines Werkes durch den Auftrag des Parlaments, eine englische Übersetzung herauszugeben, unterstrichen. Ausgangspunkt war auch hier die Apk; dabei war für Mede seine Arbeit mit Synchronismen und Tabellen charakteristisch. Die Arbeit mit Synchronismen war eine ganz neue Methode; ihr lag die Erkenntnis zugrunde, dass man bei der Berechnung von Chronologien nicht einfach an den Texten in ihrer Reihenfolge entlanggehen, sondern jeweils zeitlich zusammengehörige Stücke nebeneinander stellen müsse.

Mede schrieb auch einen Traktat *Daniels Weekes*.³⁴ Hier wird die These aufgestellt, dass die siebenzig Wochen Dan 9,24 die Zeit bezeichneten, in der das Jerusalemer Heiligtum nach seiner Wiederherstellung nach der babylonischen Gefangenschaft mit legalem Opferdienst Bestand hatte, bevor es wiederum zerstört wurde, weil der Messias von seinem eigenen Volke verworfen und getötet wurde. Um auf die gewünschte Periode zu kommen, sind allerlei chronologische Manipulationen nötig, wobei sich Mede auf ihm bereits vorliegende Vorschläge älterer Ausleger stützt. So sei allgemein anerkannt, die siebenzig (Jahr-)Wochen zu rechnen entweder von der Restauration des Tempels im 2., 3. oder 6. Jahr eines Darius oder der Stadt im 7. oder 20. Jahr eines Artaxerxes.³⁵ Darius I. Hystaspes (522–486) kann es nicht sein, denn dann würde das Schlussjahr lange vor die Geburt Christi fallen, aber auch nicht Artaxerxes I. Longimanus (465/4–425), weil dieser den Tempelbau verhinderte (Esr 2). Von Artaxerxes II. Mnemon (404–359/8) aus könne man nicht rechnen, denn dann fiel das Datum lange nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer. Deshalb bliebe nur die Zählung von Darius II Nothus (424–404) aus übrig, in dessen 2. Jahr die Arbeit am Tempel wiederaufgenommen und im 6. beendet wurde (Esr 4,24; Hag 1; Sach 1 usw.).

Wir wissen heute, dass nicht Darius II., sondern Darius I. der in Frage kommende Achämenidenherrscher war, aber die Quellenlage war zur Zeit Medes

³¹ Frankfurt 1627. Teile der 2. Aufl. 1630 sind abgedruckt in: J. H. Alsted, Herborns calvinistische Theologie und Wissenschaft im Spiegel der englischen Kulturreform des frühen 17. Jahrhunderts, in: J. Klein und J. Kramer (Hgg.), Studien zu englisch-deutschen Geistesbeziehungen der frühen Neuzeit, Frankfurt a. M. u. a. 1988, 20–71.

³² Bei Klein / Kramer, a. a. O., im Paralleldruck abgedruckt.

³³ Auch in: Works, ed. Worthington, London 1664

³⁴ Ebenfalls postum herausgegeben, London 1643.

³⁵ Daniels Weekes, 3f.

noch erheblich ungünstiger. Um zu dem Ergebnis zu gelangen, dass die Zeit zwischen dem Beginn des Wiederaufbaus des Tempels unter Darius und seiner Zerstörung durch Titus 70 n. Chr. genau 70 Jahrwochen = 490 Jahre beträgt, schöpft Mede aus seinem Arsenal klassisch-antiker Chronologie, die er sorgfältig mit biblischen Zeitangaben harmonisiert. So wechselt bei seiner Aufzählung achämenidischer Herrscher die Zählung nach olympischen Jahren, die er den hellenistischen Quellen entnimmt, mit alttestamentlichen Hinweisen. Eine Tabelle schließt diesen Abschnitt. In ihm wird der Erlass des Darius zum Wiederaufbau des Tempels (Esr 6) auf das olympische Jahr 355 (Jahresende) bis 356 (Jahresanfang), seine Zerstörung auf Ende 845/Anfang 846 datiert.

Im Anschluss an diese Berechnung unternimmt Mede interessanterweise eine zweite, astronomische Aufrechnung. Hier bildet der astronomische Kanon des Ptolemäus die Arbeitsgrundlage, und gerechnet wird nach Jahren Nabonassars. Auch hier kommt es zu umfangreichen Berechnungen, wobei sich ergibt, dass das erste Jahr des Darius in Ptolemäus' Kanon dem 325. Jahr Nabonassars entspricht, sein 3. Jahr 327. Das zweite Jahr von Jerusalems Zerstörung stimmt überein mit dem 817. Jahr Nabonassars, ergibt einen Abstand von 70 Jahrwochen, was 490 Jahren entspricht. Mede gibt sich damit aber nicht zufrieden, sondern stellt noch weitere ausführliche Berechnungen an, auf die einzugehen sich hier aus Zeitgründen verbietet.

2. Die Rolle des Danielbuches in der populären millenaristischen Reich-Christi-Erwartung

Statt dessen muss jetzt ein Blick auf die millenarische Bewegung geworfen werden, die in der englischen Sektengeschichte als die der „Fifth Monarchy Men“ bekannt geworden ist. Vielfach einseitig sozialgeschichtliches Interesse hat die Aufmerksamkeit in den letzten Jahrzehnten stärker auf sozialpolitisch orientierte Gruppierungen wie die Levellers und die Diggers, die auch in Cromwells Armee vertreten waren, gelenkt. Politische Ziele hatten auch die Fifth Monarchy Men. Ihre Erwartungen auf eine baldige Umgestaltung der Gesellschaft speisten sich aber stärker aus biblischen Quellen. Zum Ursprung der Fifth Monarchy Men ist zu sagen, dass ihr Hervortreten nicht unvorbereitet war, denn sie konnten an die apokalyptischen Erwartungen im populären Puritanismus anknüpfen. Außerdem gab es durchaus Kontakte zu der akademischen Apokalyptikforschung, denn ein Teil der Führerschaft der Gruppe bestand neben Offizieren, teilweise adliger Herkunft, aus Geistlichen,

darunter die meisten Verfasser von Pamphleten.³⁶

Als eine gesonderte Bewegung traten die Fifth Monarchy Men nach der Hinrichtung Karls I. im Jahre 1649 in Erscheinung. Dass der irdische König aus dem Weg geräumt war, deuteten ihre Vertreter als die Voraussetzung für den Regierungsantritt Jesu Christi als König zur Übernahme seines tausendjährigen Reiches auf Erden nach Apk 20,4–6, die nun unmittelbar zu erwarten sei. Diese Erwartungen wurden, wie ich schon andeutete, aber auch aus anderen Teilen der Bibel gespiesen, vor allem dem Danielbuch. So sah John Rogers, Prediger in London, Karl als einen der Zehen des Standbildes von Dan 2, der durch Christus zermalmt wurde (vgl. V. 34).³⁷ Mary Cary, die Prophetin, identifizierte Karl mit dem Kleinen Horn (Dan 7,8).³⁸ Es herrschte sogar die Erwartung, dass nach dem Ende Karls die von Gott herbeigeführte Revolution auch in anderen Ländern ausbrechen werde und die Monarchen weltweit hinweggefegt würden.³⁹ Die Begeisterung war groß, wie sie sich sogar in Cromwells Eröffnungsrede ausspricht, in der er die Abgeordneten des Barebones Parlaments anredete: „Truly you are called by God to rule with Him, and for Him“, sagte er bei der Gelegenheit, und es fehlte nicht der Hinweis auf Daniel (7):

this may be the door to usher in the things that God has promised; which have been prophesied of [...]. That is our duty to endeavour this way; not vainly to look at that prophecy in Daniel.⁴⁰

Bald kam es dann aber zur Spaltung zwischen dem Realisten Cromwell und den „Heiligen“.

Einen Eindruck von Ihrem Denken kann man nur durch Auswahl eines Beispiels aus der großen Flut von Traktaten gewinnen, die sie der Nachwelt hinterlassen haben. Geeignet erscheint mir die Schrift von William Aspinwall, *A Brief Description of the Fifth Monarchy, or Kingdome, That shortly is to come into the World. [...] When the Kingdome and Dominion [...] shall be given to the people, the Saints of the Most High*.⁴¹ Wie Aspinwall anfangs mitteilt, will

³⁶ Vgl. B. S. Capp, *The Fifth Monarchy Men. A Study in Seventeenth-century English Millenarism*, London 1972, 83–85. Zur Bewegung als ganzer vgl. Ders., *Extreme Millenarism*, in: P. Toon (Ed.), *Puritans*, 66–90. Vgl. auch P. G. Rogers, *The Fifth Monarchy Men*, London u. a. 1966, und als ältere Literatur L. Fargo Brown, *The Political Activities of the Baptists and Fifth Monarchy Men in England During the Interregnum*, Washington/London 1912.

³⁷ Vgl. Capp, a. a. O., 51, Anm. 3 (mit Fundstellen).

³⁸ M. Cary, *The Little Horns Doom & Downfall: or, a Scripture Prophecie of King James, and King Charles*, 1651, 6.

³⁹ Vgl. Capp, a. a. O., 53.

⁴⁰ W. C. Abbott (Ed.), *The Writings and Speeches of Oliver Cromwell*, Cambridge, Mass., 1937–47, III, 61, 63–64.

⁴¹ London 1653. Vgl. dazu auch P. G. Rogers, *Fifth Monarchy Men*, 30f (Faksimile des Titelblatts). – Einen anderen Traktat von Aspinwall: *An Explication and Application of the Seventh*

er fünf Punkte aufzeigen:⁴² 1. Dass so etwas wie eine fünfte Monarchie zu erwarten ist, 2. wer der absolute Herrscher über sie sein wird, 3. wer die Untertanen und Ämter dieses Reiches sein werden, 4. wer der Gesetzgeber und welches die Gesetze sein werden, 5. Notwendigkeit und Nutzen dieses Reichs.

Dass ein solches fünftes Reich zu erwarten ist, geht deutlich aus der Vision in Dan 7 hervor, wo die vier Tiere mit den vier Reichen identifiziert werden. Das vierte unterscheidet sich von den vorigen durch die zehn Hörner oder Könige, die aus ihm entstehen sollen, V. 23–24. Das letzte dieser Hörner ist von den anderen abgehoben durch die Ausdehnung seiner Herrschaft über drei Königreiche, V. 8.24, und durch seine scharfe Verfolgung der Heiligen, V. 25. Außerdem wird gesprochen von seiner Ausrottung, V. 26, und dem Grund dafür, V. 9–11.

All dies passt gut auf Karl I., den verstorbenen König, Herrscher über drei Königreiche, einen scharfen Verfolger der Heiligen, dessen Herrschaft dauerte, bis das Gericht eingesetzt war, nämlich das Parlament, der hohe Gerichtshof, der das Tier erschlug und seine Herrschaft vollständig beseitigte. Übrig bleibt noch der Rest des Körpers, nämlich royalty, und diese muss ebenfalls beseitigt werden. Was die übrigen sieben Hörner (Könige) angeht, ihnen ist noch eine kleine Lebensverlängerung eingeräumt nach dem Tode von Karl Stuart. Aber auch für sie folgt die Zerstörung aller königlichen Herrschaft (royalty) in ihren Ländern. Wenn dann diese vierte Monarchie endgültig zerstört ist, folgt unmittelbar die fünfte, V. 27. Diese fünfte Monarchie wird größer sein als alle anderen, denn nach Dan 2, 35; 7, 27; Ps 72,11; 47,2 „sollen alle Völker dienen und ihm gehorchen“. Dieses Reich soll dauern, solange die Welt steht und niemals zerstört werden, Dan 2,44; 7,27; Lk 1,33; Ps 72,8 und weitere Stellen.

Auf den (kirchlichen) Einwand, dass dieses Reich, das in der Schriftsprache auch Königreich Gottes oder Christi oder des Himmels genannt wird, nur ein spirituelles sein werde, erwidert Aspinwall: Christus übt in der Tat seine königliche Macht in der Kirche aus, aber nicht nur dort. Dass er auch im weltlichen Bereich herrscht, sagt ausdrücklich Jes 9,7. Dieses neue Königreich, oder der Stein, der aus dem Berg geschlagen wird ohne Menschenhand, wird alle anderen vier Reiche in Stücke schlagen, Dan 2,34.45, was sich mit Kirchenmacht nicht verträgt. Die Aussagen, die in Ps 72 von David über seine Herrschaft gemacht werden, wie der Schutz des Reiches gegen Gewalt, V. 12–14, oder die verschiedenen Geschenke, die ihm von den Völkern gebracht werden, passen nicht zu rein geistlicher Herrschaft. Wenn gesagt wird, all das sei nur metaphorisch gebraucht, sei das zu leugnen. Wir brauchen keine Metaphern, wo sie nicht nötig sind.

Chapter of Daniel (1654) behandelt *W. S. Towner*, *Were the English Puritans „the Saints of the Most High“?*, in: *Int.* 37 (1983) 46–63.

⁴² Fol A 3 recto.

Had it been the purpose of the holy Ghost to hold forth Christs spiritual Government in the Churches, he could have expressed himself in proper phrases and words. Wherefore I conclude, that it is safest for us to take the plain meaning of the words [...].

Was den Herrscher dieses fünften Reiches angeht, so wird es Christus sein. Außer Dan 7,13f können dafür Lk 1,31.32; Sach 14,9; 1 Tim 6,13–15; 1 Kor 15,25.27 herangezogen werden. Aspinwall ist nicht der Meinung, wie er erklärt, dass Christus persönlich während der 1000 Jahre seine Herrschaft auf der Erde ausüben soll, sondern entsprechend Dan 7,27 sollen die Heiligen des Höchsten seine Stellvertreter sein. Das sollen diejenigen sein, die mit Christus gegen die Hure gekämpft haben, die erwählt und gläubig sind, Apk 17,14, denen er die Macht in seinem Königreich anvertraut, Apk 19,14. In jeder Stadt werden vertrauenswürdige Leute eingesetzt, die Recht ausüben werden nach den Gesetzen dieses obersten Herrschers. Nach den 1000 Jahren, in denen die Kirchen weiterbestehen, und die Heiligen für Christus herrschen, Apk 20,4, werden Gog und Magog gegen sie kämpfen; Apk 20,7.8; Ez 38 und 39. Wenn sie zerstört sind, werden die Kirchen weiterbestehen, bis Christus zum letzten Gericht kommt.

Aspinwall geht dann ausführlich darauf ein, wer Untertanen und Beamte in diesem Reich sein werden – alle sollen Heilige sein, nur nach genauer Prüfung fest angestellt werden, und die unteren sollen unter strenger Aufsicht der oberen stehen (es ist also ein autoritäres Regiment). Auch die Parlamente werden nötig sein, obwohl sie dann kein Gesetzgebungsrecht mehr haben, denn sie müssen dafür sorgen, dass überall gerechte Richter eingesetzt werden. Es wird also eine Utopie entworfen, die deshalb vorbildlich funktionieren werde, weil es Christi Gesetze seien, die dort befolgt würden. Alle von Parlamenten erlassenen Gesetze würden dann überflüssig sein.

Schließlich will Aspinwall auch einen Hinweis auf das Datum geben, an dem dieses Reich kommen wird.⁴³ Letztes Datum für die Dauer des Reichs des Antichristen wird das Jahr 1673 sein. Dann ist es nötig, dass die zehn Hörner abgehauen werden, ein Werk, das schon mit der Enthauptung Karls I. angefangen wurde. Das fünfte Reich wird schon beginnen, während das vierte noch besteht, denn es ist von Gott eingesetzt, die anderen Königreiche zu verzehren. Dass den Heiligen das Gericht gegeben wurde und sie es an dem kleinen Horn ausgeführt haben, Dan 7,22.26, ist noch nicht das fünfte Reich. Es kommt ihm aber nahe, denn der Verfasser des Textes spricht im Futur: „dass gegeben werden soll“.

Ein genaues Datum für den Beginn des fünften Reiches wage er nicht anzugeben. Aber wenn die Heiligen sich darauf einigen werden, dass sie keine anderen Gesetze mehr haben wollen als die Gesetze Christi, dann beginnt das fünfte Reich, das Petrus den neuen Himmel und die neue Erde nennt (2 Petr.

⁴³ A. a. O., 15.

3,13). Das Werk wird nicht vollendet werden, ehe auch die Juden berufen sind und die Fülle der Völker hineinkommt, wofür wir beten wollen: „Dein Reich komme, wie im Himmel, so auf Erden“, Apk 22,17; Mt 6,10.

Nach der Übernahme der Macht durch Cromwell gingen die Fifth Monarchy Men in die Opposition. Einer ihrer eifrigsten Prediger, Christopher Feake, identifizierte das kleine Horn von Dan 7,8 mit Cromwell, und John Simpson erklärte, der Lordprotektor sei eines der zehn Hörner des Tieres in Apk 17,4, die gegen die Heiligen Krieg führen. Daraufhin gerieten verschiedene Anführer ins Gefängnis, von wo aus sie teilweise ihre Polemik fortsetzten.⁴⁴ Politisch gefährlich wurden sie nicht. Die Bewegung lebte noch nach 1660 eine Weile fort, ohne große Wirkung zu erzielen.

Mit der Restauration 1660 war der Millenarismus nicht am Ende. Es gab weiterhin millenarische Bewegungen, die unter verschiedenen Anführern auch im 18. und 19. Jahrhundert in Großbritannien auftraten.⁴⁵ Bekannt ist etwa Joseph Priestley (1733–1804), der, ein professioneller Naturwissenschaftler, den Ausbruch der Französischen Revolution als Beginn eines neuen Zeitalters begrüßte, sogar zum französischen Bürger ernannt wurde und eine Zeit lang in der Nationalversammlung mitwirkte.⁴⁶ Er erwartete durch die moderne Wissenschaft ein neues Eden mit millenarischen Zügen. Zu den populären Predigern gehörte Edward Irving (1792–1834),⁴⁷ aus dessen Wirken eine eschatologische Sekte erwuchs. Weitere Namen wären zu nennen.

Aber auch die akademisch-exegetische Beschäftigung mit dem Danielbuch ging weiter. Ich möchte zum Schluß noch auf den Kommentar eingehen, den Isaak Newton (1642–1727) in seinen letzten Lebensjahren zu den Büchern Daniel und Apk geschrieben hat, eine Frucht lebenslanger Beschäftigung mit dem Thema.⁴⁸ Der Band wurde 1733 erstmals veröffentlicht.⁴⁹

⁴⁴ Ein Beispiel ist der offene Brief, den John Rogers aus dem Gefängnis an Cromwell sandte. Er trägt als Überschrift das Motto aus Dan 5: *Mene, Tekel, Perez*, or, A little Appearance of the Hand-Writing (In a Glance of Light) Against the Powers and Apostates of the Times. By a Letter written to and lamenting over Oliver Lord Cromwell, o. O. o.J.

⁴⁵ Vgl. dazu J. F. C. Harrison, *The Second Coming. Popular Millenarism 1780–1850*, London/Henley 1979; Michael J. St. Clair, *Millenarian Movements in Historical Context*, New York/London 1992, 239–265; H. Schwartz, *The French Prophets*, Berkely u. a. 1980.

⁴⁶ Vgl. zu ihm u. a. Clarke Garrett, *Respectable Folly. Millenarians and the French Revolution in France and England*, Baltimore/London 1975.

⁴⁷ Vgl. zu ihm A. Dallimore, *Forerunner of the Charismatic Movement. The Life of Edward Irving*, Chicago 1983.

⁴⁸ Vgl. zu ihm F. E. Manuel, *A Portrait of Isaac Newton*. London (1968) 1980; Ders., *The Religion of Isaac Newton*, Oxford 1974.

⁴⁹ Isaac Newton, *Observations upon the Prophecies of Daniel, and the Apocalypse of St. John*, ed. by Benjamin Smith, London 1733. Die Ausgabe, ed. by William Whitla, London 1922, war nicht zu beschaffen.

In einem einleitenden Kapitel betont Newton, dass es eine fundamentale Aufgabe der Kirche sei, auf die Propheten zu hören, denn Gott habe die Prophetien so geordnet, „that in the latter days *the wise may understand, but [...] none of the wicked shall understand*, Dan 12,9.10“.⁵⁰ Die Autorität der Propheten ist göttlich und umfasst die Summe der Religion, wenn man Mose und die Apostel unter die Propheten rechnet.

The predictions of things to come relate to the state of the Church in all ages: and amongst the old Prophets. Daniel is most distinct in order of time, and easiest to be understood: and therefore in those things which relate to the last times, he must be made the key to the rest.⁵¹

Im zweiten Kapitel stellt Newton sorgfältige Überlegungen über die prophetische Bilderwelt an. Dinge aus dem Bereich der Natur, wie Himmel und Erde, Sonne, Mond und Sterne stehen für politische Größen (Könige, Fürsten usw.), Licht und Finsternis für Wahrheit und Irrtum usw. Zerschmettern oder der Untergang von Gestirnen stehen für das Ende oder die Verwüstung eines Reiches, Tiere und Pflanzen für verschiedene Völker. Die Eigenschaften eines Herrschers werden oft durch die Umstände seines Auftretens erläutert, wie das Reiten auf einem Tier, das Tragen von Schwert und Bogen usw. Nur unter Beachtung dieser Bilderwelt, darin liegt eine Grunderkenntnis, ist ein adäquates Verständnis der Prophetie möglich.

Die übrigen 12 Kapitel des dem Danielbuch gewidmeten ersten Teils des Werkes behandeln der Reihe nach die einzelnen Abschnitte, beginnend mit der Vision von dem Standbild in Dan 2.⁵² Als Generalschlüssel zum Verständnis formuliert Newton:

The Prophecies of Daniel are all of them related to one another, as if they were but several parts of one general Prophecy. The first is the easiest to be understood, and every following Prophecy adds something new to the former.⁵³

Er schreibt der Danielprophetie einen hohen Wert zu: „to reject his Prophecies, is to reject the Christian religion. For this religion is founded upon his Prophecy concerning the Messiah“.⁵⁴

Zu den vier Reichen in Dan 2 vertritt Newton die übliche Auffassung: Es sind die Babylonier, Perser, Griechen, Römer. Füße und Zehen der Statue repräsentieren die vielen kleinen Königreiche, die nach Theodosius durch den Einbruch der Germanenvölker entstanden. Die Vision in Dan 7 wiederholt die Prophetie von den vier Weltreichen, mit Zusätzen, die Newton im einzelnen

⁵⁰ A.a.O., 14.

⁵¹ A.a.O., 15.

⁵² Zu dessen Auslegung vgl. *M. Miegge*, *Il sogno di re di Babylonia: profecia e storia*, Milano 1995 sowie die Beiträge von *Miegge* und *Koch* in diesem Band.

⁵³ A.a.O., 24.

⁵⁴ A.a.O., 25.

zuordnet. So war das erste Tier ein Löwe und hatte Adlerflügel, um die Reiche von Babel und Medien zu bezeichnen, die Assur untereinander aufteilten. Der Bär repräsentiert das Reich der Perser, die drei Rippen in seinem Maul die Reiche von Sardes, Babylon und Ägypten. Das dritte Tier, der Leopard, ist das Reich der Griechen; seine vier Köpfe und vier Flügel bezeichnen seine Aufteilung in die Diadochenreiche (Dan 8,22). Das vierte Reich, das römische, dauerte bis Theodosius und brach dann in zehn Reiche, die in den zehn Hörnern angedeutet erscheinen, auseinander und dauerte, bis sich der Alte der Tage zu Gericht setzte und das Tier zerschlagen und dem Feuer übergeben wurde (Dan 7,9–11). Danach kam auch der Menschensohn zum Alten der Tage (V. 13). Aus V. 11–12 geht hervor, dass alle diese Nationen noch am Leben sind, auch wenn ihnen die Macht genommen ist. Interessieren können vor allem die Völker des vierten Tieres, dessen elf Hörner alle zu Europa gehören. Das griechische Reich zu Konstantinopel (Byzanz) wird nicht gerechnet, da es zum Körper des dritten Tieres gehörte.

Im folgenden Kapitel beschäftigt sich Newton mit den durch die Füße des Kolosses in Dan 2 repräsentierten Reichen.⁵⁵ Dass diese die durch die Völkerwanderung nach Europa eingedrungenen Germanenstämme und die durch sie gegründeten Königreiche sind, ist ebenfalls eine schon traditionelle Auffassung. Diese insgesamt zehn Königreiche (Kap. VI) sind die Füße der Statue, aus Ton und Eisen gemischt, von verschiedener Stärke.

Kap. VII⁵⁶ handelt von dem kleinen Horn in Dan 7,8.20.21.24.25. Da es ein Horn des vierten Tieres ist, müssen wir es im römischen Reich suchen. Da es drei der Hörner ausrottet, ist es nach den zehn Hörnern entstanden. Aber es ist anders als die übrigen Hörner: durch seine Augen ist es ein Seher, durch seinen Mund ein Prophet und König. Ein solcher Seher, Prophet und König ist die Kirche von Rom. Ein Seher ist ein Bischof (episkopus) im höchsten Maße. Durch seinen Mund gibt er Diktate aus für die ganze Welt und beansprucht, dass sie unfehlbar sind. Das ist Prophetsein im höchsten Maße. Durch den Erwerb des Patrimonium Petri wurde er ein zeitliches Horn des vierten Tieres. Die drei Hörner, die vor dem kleinen Horn fielen, waren das Exarchat von Ravenna, das lombardische Königreich und die Stadtherrschaft in Rom, die im Kirchenstaat aufgingen.

Im folgenden Kapitel handelt Newton über die Jurisdiktionsrechte des Papstes und ihre Ausdehnung durch Karl den Großen auch über Deutschland und Ungarn.⁵⁷ Nach Dan 7,25 wird der Papst Macht haben, Zeiten und Gesetze zu ändern, aber nur für drei Zeiten und eine halbe. Aus der Gleichung ein Tag = ein Sonnenjahr, ein Kalenderjahr 360 Tage ergeben sich 1260 Sonnenjahre.

⁵⁵ Kap. V, 33ff.

⁵⁶ A.a.O., 74ff.

⁵⁷ Kap. VIII, 90ff.

Danach wird das Gericht gehalten und ihm die Macht nach und nach weggenommen werden. Schließlich wird die Herrschaft den Heiligen des Höchsten gegeben werden.

Es fehlt zwar eine polemische Zuspitzung, aber die antirömische Tendenz ist auch hier deutlich. Ein genaues Datum für den Beginn des Milleniums ergibt sich übrigens an dieser Stelle nicht.

Ein weiteres Kapitel handelt von dem Gesicht von Widder und Ziegenbock (Dan 8).⁵⁸ In diesen Tieren sieht Newton die Reiche der Perser und Griechen dargestellt. Die dargestellte Periode ist vorwiegend die Diadochenzeit und Römerzeit in Juda, bis einschließlich des Bar-Kochba-Aufstandes.

Ein weiteres Kapitel bespricht die Siebzig-Wochen-Prophetie (Dan 9,24–27).⁵⁹ Aus den sieben Jahrwochen ergeben sich 490 Jahre, zu rechnen von der Heimkehr der Juden aus dem Exil bis zu Tod und Auferstehung Christi. Gemeint ist die Rückkehr unter Esra (Esr 7,25). Als Todesjahr Christi ergibt sich dann 34 n. Chr. Die Prophetie von den sieben Wochen bezieht sich dagegen auf das zweite Kommen Jesu Christi zur Herrschaft – denn Daniels Prophetie reicht bis zum Ende der Welt. Schon die jüdische Erwartung erwartete eine prächtige Wiederaufrichtung des Tempels für die Endzeit, Tob 14,4–6. Es sei nicht einzusehen, weshalb das Danielbuch sie hätte auslassen sollen. Da diese Prophetie noch nicht erfüllt sei, will Newton hier auf eine genaue Deutung verzichten. Sicher sei, dass die Rückkehr der Juden aus dem Exil und der Wiederaufbau Jerusalems nach vielen Prophetien dem Kommen des Messias vorangehe. „The manner I know not. Let time be the Interpreter.“⁶⁰

In den folgenden Kapiteln seines Werkes stellt Newton noch weitere umfangreiche Berechnungen an. Eine staunenswerte Kenntnis auch der profanen klassischen und nachklassischen Schriftsteller und historischen Quellen tritt dabei zutage. Um das Ganze abzurunden, müsste auch der anschließende Kommentar über die Apk besprochen werden. Doch dies sprengt den Rahmen unserer Themenstellung.

Vom heutigen Standpunkt aus wird man natürlich fragen: *Cui bono?* Die historisch-kritische Forschung hat all diesen Berechnungen inzwischen die Grundlage entzogen, indem sie auch bei Daniel den Zeitbezug auf das zweite vorchristliche Jahrhundert als einziges Erklärungsmodell herausgestellt hat. Die biblische Chronologie ist für die Bestimmung der Weltalter obsolet geworden. Doch nötigt die Intensität, mit der führende Köpfe der Wissenschaft sich mit derartigen Problemen abgaben, auch heute Bewunderung ab. Wir müssen die Bedeutung der Bibel für unsere Gegenwart auf anderen Wegen erschließen, aber die Frage danach bleibt auch uns gestellt.

⁵⁸ Kap. IX, 115ff.

⁵⁹ Kap. X, 128ff.

⁶⁰ A.a.O., 134.

Zusammenfassung: Der Beitrag behandelt die Danielrezeption in England in der fraglichen Periode auf der Ebene der gelehrten Exegese der Daniel-Prophetie, welche die Visionen als Weissagungen deutet. Ihre Schlüsselzahlen werden auf die Weltgeschichte umgerechnet und bis zum Eschaton ausgedehnt. Berücksichtigt werden aber auch die Milleniums-Spekulationen der Fifth Monarchy Men im englischen Bürgerkrieg, die den baldigen Anbruch der „Herrschaft der Heiligen“ erwarteten, und die Naturwissenschaft: Isaac Newtons Danielkommentar ist ein Beispiel frommer Exegese eines bekannten Naturwissenschaftlers der Periode.

Abstract: The essay discusses the visions of Daniel as they are interpreted in England at a particular period. The scholarly exegesis of Daniel's prophecy understands the visions as predictions. Their key numbers are interpreted as related to world history and extended to the eschaton. The millenium-speculations of the Fifth Monarchy Men in the English civil war expected the imminent beginning of the „government of the Holy“. Isaac Newton's commentary on the Book of Daniel is an example of the pious exegesis of a well-known natural scientist of the period.

Literatur

- Abbott, W. C.*, ed., *The Writings and Speeches of Oliver Cromwell*, Cambridge, Mass., 1937–47.
- Alsted, Johann Heinrich*, *Diatriba de mille annis apocalypticis*, Frankfurt 1627.
- Ders.*, in: Herborns calvinistische Theologie und Wissenschaft im Spiegel der englischen Kulturreform des frühen 17. Jahrhunderts. Studien zu englisch-deutschen Geistesbeziehungen der frühen Neuzeit. Hg. *J. Klein* und *J. Kramer*, Frankfurt a. M. u. a. 1988, 20–71.
- Aspinwall, William*, *A Brief Description of the Fifth Monarchy, or Kingdome, That shortly is to come into the World. ... When the Kingdome and Dominion ... shall be given to the people, the Saints of the Most High*, London 1653.
- Ders.*, *An Explication and Application of the Seventh Chapter of Daniel*, London 1654.
- Ball, Bryan W.*, *A Great Expectation. Eschatological Thought in English Protestantism to 1660*, Leiden 1975.
- van den Berg, J.*, Continuity within a changing context: Henry Moore's millenarism, seen against the background of the millenarian concepts of Joseph Mede, in: *Pietismus und Neuzeit* 14, 1988, 185–202.
- Ders.*, Joseph Mede and the Dutch Millenarian Daniel van Laren, in: *L. M. Wilks*, ed., *Prophecy and Eschatology*, 111–122.
- Brightman, Thomas*, *A most Comfortable Exposition of the last and most difficult parts of the Prophecie of Daniel from the 16. verse of the 11. Chap., to the end of the 12. chapter. Wherein the restoring of the Jewes and their callinge to the faith of Christ, after the utter overthrow of the three last enemies, is set forth in lively colours*, o. O. 1635; London 1644.
- Ders.*, *A Revelation of the Revelation ...*, Amsterdam 1615.
- Broughton, Hugh*, *Apologie in Briefe Assertions defending that our Lord dies in the time properly foretold to Daniel*, London 1592.
- Ders.*, *A Conent of Scripture*, o. O. 1588; 1590.
- Ders.*, *Daniel. His Chaldie visions and His Hebrew*, London 1596.
- Ders.*, *A Short View of the Persian monarchie, and of Daniels weekes: beeing a peece of Beroaldus workes, with a censure in some points*, London 1590.
- Capp, B. S.*, Extreme Millenarism, in: *P. Toon*, ed., *Puritans, the Millenium, and the Future of Israel. Puritan Eschatology 1600 to 1660*, Cambridge und London 1970, 66–90.
- Ders.*, *The Fifth Monarchy Men. A Study in Seventeenth-century English Millenarism*, (London 1972).
- Cary, M.*, *The Little Horns Doom. & Downfall: or, a Scripture Prophetie of King James and King Charles*, London 1651.
- Clouse, R. G.*, The Rebirth of Millenarism, in: *P. Toon*, ed., *Puritans, the Millenium, and the*

- Future of Israel. Puritan Eschatology 1600 to 1660, Cambridge und London 1970.
- Dallimore, A.*, Forerunner of the Charismatic Movement. The Life of Edward Irving, Chicago 1983.
- Dawson, J. A.*, The Apocalyptic Thinking of the Marian Exiles, in: *M. Wilks*, ed., Prophecy and Eschatology, Oxford 1994, 75–91
- Delumeau, Jean*, Mille ans de bonheur. Une histoire du paradis, Paris 1995.
- Fargo Brown, L.*, The Political Activities of the Baptists and Fifth Monarchy Men in England During the Interregnum, Washington/London 1912.
- Firth, Katherine R.*, The Apocalyptic Tradition in Reformation Britain 1530–1645, Oxford 1979.
- Fox, John*, Acts and Monuments of these latter and perilous dayes, touching matters of the Church, 8 Bde. (1583; 1837–41; 1846–492), Nachdruck New York 1965.
- Ders.*, Eicasmī seu meditationes in sacram Apocalypsin, o. O. 1587.
- Garrett, Clarke*, Respectable Folly. Millenarians and the French Revolution in France and England, Baltimore & London 1975.
- Harrison, J. F. C.*, The Second Coming. Popular Millenarism 1780–1850, London & Henley 1979.
- Hill, Christopher*, Antichrist in Seventeenth-Century England, London 1971.
- Ders.*, A Nation of Change and Novelty. Radical politics, religion and literature in seventeenth-century England, London und New York 1990.
- Ders.*, Puritanism and Revolution, London 1965.
- Ders.*, 'Till the Conversion of the Jews', in: *R. H. Popkin*, ed., Millenarism and Messianism in English Literature and Thought 1650–1800, Leiden u. a. 1988, 12–36.
- Ders.*, The World Turned Upside Down. Radical Ideas during the English Revolution, London 1972.
- Mede, Joseph*, Clavis Apocalyptica, Cambridge 1627 = *Ders.*, Works, ed. *Worthington*, London 1664.
- Ders.*, Daniels Weekes, London 1643.
- Manuel, F. E. A.*, Portrait of Isaac Newton, London (1968) 1980.
- Ders.*, The Religion of Isaak Newton, Oxford 1974.
- Newton, Isaak*, Observations upon the Prophecies of Daniel, and the Apocalypse of St. John, ed. *Benjamin Smith*, London 1733.
- Preuß, H.*, Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemi, Leipzig 1906.
- Rogers, John, Mene, Tekel, Perez*, or, A little Appearance of the Hand-Writing (In a Glance of Light) Against the Powers and Apostates of the Times. By a Letter written to, and lamenting over Oliver Lord Cromwel, o. O. o.J.
- Rogers, P. G.*, The Fifth Monarchy Men, London u. a. 1966.
- Seebaß, H.*, Art. Antichrist IV. Reformations- und Neuzeit, in: TRE 3 (1978) 28–43
- Schwartz, H.*, The French Prophets, Berkely u. a. 1980.
- St. Clair, Michael*, Millenarian Movements in Historical Context, New York/London 1992.
- Towner, W. S.*, Were the English Puritans „the Saints of the Most High“?, in: Int. 37 (1983) 46–63
- Tuttle, E.*, Religion et idéologie dans la Révolution Anglaise 1647–1649, Paris 1989.
- Dies.*, Millenium and Revolution: The Rule of the Saints in the English Revolutionary Discourse of the 1640s. In: Anglophonia 3 (1998): Millénarisme et utopie dans les pays anglo-saxons, 47–56.
- Wilks, M.*, Ed., Prophecy and Eschatology, Oxford 1994.

Europabewusstsein und Danielrezeption zwischen 1648 und 1848

von Klaus Koch

1. Vorbemerkung: mögliche Rezeptionsweisen

1.1. Das Danielbuch in den politischen Auseinandersetzungen der beginnenden Neuzeit

Noch in der Zeit zwischen dem Westfälischen Frieden und dem Wiener Kongress verbanden sich mit den ideologischen Auseinandersetzungen zwischen den europäischen Mächten bestimmte, den je eigenen Standpunkt legitimierende oder zumindest kommentierende, theologische Theorien, die auf Grund der universalgeschichtlich-eschatologischen Weltsicht des Buches Daniel entwickelt worden waren und auf ein global dominierendes römisches Herrschaftssystem als letzte Weltepoche, das im zeitgenössischen Europa gemäß göttlicher Vorsehung seine Fortsetzung gefunden hatte, hinausliefen. Was die Theologen aus der biblischen Vorlage folgerten, konnte bisweilen zum *Cantus firmus* politischer Europakonzeptionen werden, manchmal wurde es durch eine laute Antimusik gestört (etwa bei Voltaire oder deutschen Exegeten des 19. Jahrhunderts), aber blieb im Hintergrund präsent und konnte bei einem Wechsel der Zeitverhältnisse aufs Neue öffentliche Aufmerksamkeit erregen.

Während der zwei Jahrhunderte zwischen der Mitte des 17. und der des 19. Jahrhunderts war die mittelalterliche Einheit einer katholischen Universalkirche endgültig ebenso dahingeschwanden wie der Vorrang des deutschen Königs als römischer Kaiser unter den monarchisch verfassten weltlichen Staaten. Theologisch wie juristisch war die politische Einheit im Mittelalter begründet worden aus dem universalen vierten, auf Rom gedeuteten Reich der Weissagen des Buches Daniel, die dessen Fortbestand bis zum Weltende voraussetzten.¹

¹ Vgl. die Übersicht in: Klaus Koch, Europa, Rom und der Kaiser vor dem Hintergrund von zwei Jahrtausenden Rezeption des Buches Daniel (Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e. V. Hamburg, Jg. 15, F. 1), Göttingen 1997, 79-100. Fortan abgekürzt als ERK.

Eine antagonistische Verselbständigung und Konfessionalisierung der politischen Machtgebilde in Europa setzte sich bekanntlich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts allgemein durch und löste die mittelalterliche Dyarchie ab. Diese wird in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts durch eine von der Aufklärung vorgetragene Kritik an Kirche und Monarchie zu Gunsten eines aus dem Naturrecht abgeleiteten Staatsvertrages und einer vornehmlich das Individuum verpflichtenden natürlichen Religion als Kennzeichen eines überwundenen dunklen Zeitalters *ad acta* gelegt. Das gewandelte Bewusstsein erreicht seinen Scheitelpunkt und seine erste politische Verwirklichung in der Französischen Revolution 1789.

Eine zweite einschneidende Veränderung dieses mittelalterlichen, durch Daniel gestützten Geschichtsbildes wird durch die Kolonisation der neuentdeckten Erdteile hervorgerufen. Spanien, Portugal, Frankreich, England, die Niederlande erobern Ländermassen, die bislang unbekannt waren und keinem der angeblich universalen Großreiche der Danielschau zugehört haben können. Im 16. Jahrhundert hatte noch das habsburgische Einheitsreich Karls V. einen Universalstaat repräsentiert, in dem die Sonne nicht unterzugehen schien. Doch um die Mitte des 17. Jahrhunderts war das vom deutschen Kaiser regierte Heilige Römische Reich zu einer Insel im Völkermeer herabgesunken und erschien außerhalb Deutschlands keineswegs mehr als ein von Gott gesetztes Zentrum politischer Macht schlechthin; zumal das habsburgische Bruderreich in Spanien seit dem Pyrenäenfrieden 1659 gegenüber einem siegreichen Frankreich schnell ins Hintertreffen geraten war.

In der Gegenwart vertreten deshalb Historiker wie Theologen im Blick auf die zwei in Frage stehenden Jahrhunderte den Eindruck, es sei die im Mittelalter und noch in der Reformationszeit gültige, durch Daniellektüre geprägte eurozentrische Geschichtsschau aus dem Blickwinkel von politischer Theorie und Geschichtsschreibung sang- und klanglos verschwunden. Demgegenüber möchte ich im Folgenden nachweisen, dass der Einfluss der biblischen Schrift nach wie vor wirksam geblieben war, ja, dass das Für und Wider zu den aus Daniel abgeleiteten Theorien engagierter diskutiert worden ist als je zuvor. Zwar wird ein Vorrang des alle anderen überragenden römischen Kaisers, d.h. des habsburgischen Herrschers, außerhalb Deutschlands kaum noch der Erörterung wert befunden. An die Stelle der entsprechenden mittelalterlichen Danielauslegung treten jedoch Deutungsmuster, welche die Visionen des israelitischen Sehers in anderer Weise auf das zeitgenössische Europa beziehen und daraus politische Programme ableiten. Sie entfalten sich je nach Konfession oder Nation überaus divergent, ihre Bedeutung nimmt zeitweise wellenförmig zu und ab. Dadurch wird die Bibel nicht nur weiterhin in frommer Scheu als Heilige Schrift verehrt, sondern prägt mit ihrem Geschichtsbild – nicht zuletzt dem des Daniel – den Unterricht in den Lateinschulen und liefert in der breiten

Öffentlichkeit die Bausteine für eine nach wie vor als notwendig empfundene politische Ideologie.

Um die gewöhnlich übersehene, aber einschneidende Verschränkung von Bibel und Politik in der neueren europäischen Geschichte zur Sprache zu bringen, wage ich, ohne Profan- oder Kirchenhistoriker zu sein, im Folgenden die Wirkung von Danielrezeptionen in zwei Jahrhunderten umsturzreicher mittel- und westeuropäischer Geschichte an Beispielen zu skizzieren. Das bleibt notwendigerweise weithin eine Problemanzeige und keine Darlegung endgültiger Ergebnisse, zumal mir die Originalquellen weitgehend nicht vorgelegen haben.²

1.2. Vorläufiger Blick auf die historischen Eckdaten

Der Westfälische Friede wurde 1648 „im Namen der hochheiligen und unteilbaren Dreifaltigkeit“ geschlossen. Analog dazu kündete der Wiener Kongress 1815 sein Ergebnis an „im Namen der allerheiligsten und unteilbaren Dreifaltigkeit“.³ Beide Vertragswerke wollten einen immerwährenden Frieden in Europa herstellen. 1648 einigten sich die Kriegsgegner „zu Ehren des göttlichen Namens und zum Heil der christlichen Republik“,⁴ wobei *res publica Christiana* die europäischen Monarchien als eine zur Solidarität verpflichtete übernationale Gemeinschaft zusammenfasste, von der Russland noch ausgeschlossen blieb. Zu den „Gliedern einer christlichen Nation“, die 1815 als Friedensbasis dem Zaren Alexander I. im Zusammenhang mit der von ihm initiierten heiligen Allianz vorschwebte,⁵ gehörte Russland dagegen selbstverständlich hinzu. Die beiden großen Vertragswerke haben die Grundlagen für das heutige mittel- und westeuropäische Staatensystem gelegt und den Frieden im zweiten Fall noch mehr als im ersten auf längere Zeit in diesem Raum erhalten.

Meine Hypothese läuft darauf hinaus, dass das zugrundeliegende Postulat der Einheit einer „christlichen Republik“ Europas, ausgestattet mit einem *Ius Europaeum Publicum*, ohne den nachwirkenden Einfluss der Idee von der Romnachfolge der zivilisierten europäischen Nationen und einer letztlich von Daniel her begründeten Geschichtsschau kaum zu begreifen ist. Sie ersetzt die Idee von dem *einen* römischen Kaiser als Repräsentanten der vierten Weltmonarchie, was vordem ein „religiöses Elementarwissen, das allgemeines Kultur-

² Einige Aspekte der Entwicklung im besagten Zeitraum habe ich in ERK, 107-162 angedeutet.

³ Alfred Verdross, in: Propyläen-Weltgeschichte, Frankfurt/M. 1960, VIII 2, 676.

⁴ Vgl. ERK, 121.

⁵ Emanuel Hirsch, Geschichte der neueren evangelischen Theologie 3, Gütersloh 1951, 194.

gut aller Konfessionen war“ und das noch während des Dreißigjährigen Krieges,⁶ allerdings nur im kontinentalen Europa, nicht mehr in Britannien.

Mit einer durch die Vorsehung geschaffenen europäischen Zusammengehörigkeit und deren weltgeschichtlicher Mission verbanden die Vertragspartner von 1648 wie von 1815 allerdings die Überzeugung von der Legitimität der Monarchen und Fürsten in der Erbfolge ihrer Dynastien. Wo es seine Eindeutigkeit verlor, sprengte das dynastische Prinzip in der Folgezeit den beschworenen Frieden der christlichen Republik, so etwa im Pfälzischen (1688-1697) oder Spanischen Erbfolgekrieg (1701-1714). Der Wille zu seiner unbedingten Erhaltung führte schließlich zu den Koalitionskriegen gegen die Französische Revolution (1792-1797; 1799-1802; 1805) wie gegen Napoleon Bonaparte und bestimmte wesentlich die Regelungen des Wiener Kongresses. Auch für die Monarchie als gottgewollter Institution wurden von Theologen biblische Begründungen gesucht und gerade aus Daniel (2,37f) die Einzigartigkeit von Monarchie als gottgewollter Staatsform abgeleitet. Ihre Koppelung an eine dynastische Erbfolge ließ sich hingegen aus biblischen Texten nur unzureichend begründen, sie dürfte eher aus dem römischen Recht abgeleitet worden sein.

Die Verwandtschaft der Formulierungen von 1648 und 1815 beweist freilich keine ungebrochene Kontinuität der vorherrschenden Auffassungen im dazwischenliegenden Zeitraum. Vielmehr haben sich mehrmals andersartige, revolutionistische Danielrezeptionen in den Vordergrund geschoben, in Britannien zeitweise sogar mit politischem Erfolg; ergänzend werden dann andere biblische Texte (z.B. Ri 9; 1 Sam 8) hinzugefügt, um die Monarchie als widergöttliche Institution zu bekämpfen. Vor allem aber hat es durch radikale Vertreter der Aufklärung wirksame Disqualifikationen des Danielbuches als wertloser jüdischer Fälschung gegeben. Gegen Dynastie und Monarchie, gegen die Heteronomie eines biblischen Offenbarungsanspruches, für Naturrecht und Gesellschaftsvertrag stand die Französische Revolution ab 1789 auf, zunächst mit durchschlagendem Erfolg; ihre Ideen fanden über Frankreich hinaus bei vielen Intellektuellen in Europa Anklang. Doch zu einer von den Volksmassen übernommenen Losung wurden sie erst bei den sich über ganz Europa ausbreitenden Revolutionen von 1848, die zwar nur sehr bedingte politische Wandlungen hervorbrachten, aber Monarchien und Dynastien allmählich zu fragwürdigen Einrichtungen werden liessen. Dazwischen hatte es ab Beginn des 19. Jahrhunderts in Deutschland und England unter Berufung auf Daniel eine antirevolutionäre Opposition gegeben. Sie wurde sogar von politisch und kirchlich konservativ eingestellten Kreisen weit über das Jahr 1848 hinaus fortgesetzt.

⁶ Franz Bosbach, *Monarchia universalis. Ein politischer Leitbegriff der frühen Neuzeit*, (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 32), Göttingen 1988, 87.

Mit dem traditionellen Europabild, das durch die Danielvisionen jahrhundertlang grundlegende Impulse erhalten hatte, scheint dann auch die Überzeugung von einer zur Friedenswahrung verpflichtenden europäischen Solidarität dahingefallen und an ihre Stelle der leidenschaftliche Einsatz für die eigene Nation und den ihr angemessenen souveränen Staat getreten zu sein. So lassen Danielrezeption und -ablehnung zwischen 1648 und 1848 anschaulich werden, in welchem Maß das Für und Wider zu einem biblischen Buch das Bewusstsein europäischer Zusammengehörigkeit befördert oder gehemmt hat. Dem Theologen bietet es ein aufschlussreiches Beispiel für die ständige Wechselwirkung von Bibelinterpretation und Zeitverhältnissen, das zu allen Zeiten den Gebrauch der Heiligen Schrift im Christentum begleitet hat.

1.3. Modelle der Danielrezeption

Es empfiehlt sich, der Untersuchung vorgehend, *die wichtigsten Interpretationsmuster* aus jenem Zeitalter zu skizzieren. Zwischen 1648 und 1848 konzentrierten sich die exegetischen, staatsrechtlichen oder philosophischen Auseinandersetzungen über die universalgeschichtlichen Perspektiven des Danielbuchs auf wenige Themenkreise, die je nach Konfession und Nation in unterschiedlicher Brechung wahrgenommen wurden.

A. Die *Theorie von vier Epochen (quasi-)universaler Monarchien*, die nach ihrem Ende durch eine Katastrophe apokalyptischer Art von einem Reich Gottes oder Reich des Menschensohns bzw. der mit ihm verbundenen Heiligen des Höchsten abgelöst werden (Dan 2; 7), stand wie in den vorangegangenen Jahrhunderten im Vordergrund. Seit je lag das Interesse der Leser vor allem an der in der Bibel anonym bleibenden vierten Großmacht und ihrer Identifikation. Dazu wurden Lösungen vorgeschlagen, die zugleich eine politische Stellungnahme beinhalteten:

(1) Seit dem Mittelalter hatte eine auf den sich *römisch nennenden Kaiser zentrierte Auffassung* als dem Repräsentanten der letzten Großmacht in den christlichen Völkern vorgeherrscht.⁷ Die abendländische Kirche sah im allgemeinen ab Otto I. den Kaiser aus Deutschland als den Nachfolger Karls des Großen, dem 800 n. Chr. der Papst das römische Erbe durch eine juristisch unanfechtbare *translatio* zugewandt hatte. Daran hielten nach 1648 zumindest im Reichsgebiet die katholischen und – überraschenderweise – mehr noch die lutherischen Theologen und Regenten, die allerdings die Rolle des Papstes bagatellisierten, hartnäckig fest. In Frankreich war man demgegenüber der Meinung, dass 800 das Römische Reich auf Karl den Großen als Gallier übertragen worden sei und eigentlich den französischen Königen dessen Nachfolge

⁷ Vgl. ERK, 79–108.

zukomme.⁸ (Die nähere Bestimmung, dass das Reich „geteilt“ sei in eine eiserne und tönernen Hälfte [Dan 2,41-43] wurde außerhalb Deutschlands bisweilen auf eine Doppelung zwischen deutschem Kaiser und spanischem oder französischem König bezogen.) Doch seit der Mitte des 18. Jahrhunderts wurden solche Stimmen, die das Kaisertum mit den Danielvisionen begründeten, schwächer und schwächer, bis sie mit dem Ende des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation 1806 wohl völlig verschwanden.

(2) Eine *föderalistische*, auf alle *europäischen Nationen* als Nachfolger Roms bezogene Auffassung wurde besonders unter reformierten Theologen und Regenten in Deutschland, vor allem aber (davor und) danach in Britannien, selbstverständlich. Das verband sich mit einem moralischen Appell an die Regierungen, die Einheit der übernationalen *res publica Christiana* zu wahren, vor allem den drohenden Einbruch eines Antichristen (als elftem Horn) aufzuhalten, den man mit dem Papsttum oder dem türkischen Gegner gleichsetzte. Das geschah unter Berufung auf die zehn Hörner und das illegitime elfte, in die das vierte „Tier“ nach Dan 7,7.20 ausmündete, wie auf die aus Eisen oder Ton bestehenden verschiedenen Zehen des Monarchienkolosses Dan 2,42, woraus eine Aufgliederung Roms in gleichberechtigte Machtgebilde am Ende seiner Epoche gefolgert wurde. Das wurde im Rückblick mit dem historischen Tatbestand verbunden, dass die Einheit des römischen Reiches seit der germanischen Völkerwanderung endgültig dahingesunken war. An deren Stelle haben sich europäische Staaten gebildet, deren Monarchen durchweg göttliche Legitimation beanspruchen durften. Dieses föderalistisch-europäische Deutungsmuster übernahmen dann im 17. Jahrhundert auch katholische und lutherische Vertreter. In konservativen Kreisen hielt es sich bis ins 20. Jahrhundert.

(3) Da nach Dan 2 die Epoche der Monarchien nach einem globalen Zusammenbruch durch ein direktes Reich Gottes, nach Dan 7 durch ein Reich des Menschensohns und seiner Heiligen ersetzt wird, dieser Menschensohn aber nach dem Neuen Testament in Jesus Christus erschienen war, hatte schon Augustin eine *präteristisch-ekklesiologische* Rezeption vertreten. Danach hatte das vierte römische Reich (und seine in Daniel angeführten Vorgänger) seinen außerordentlichen Rang verloren, als Jesus Christus die Kirche gegründet und damit ein spirituelles Gottesreich Wirklichkeit werden ließ. Der Untergang der römischen Herrschaft in der Völkerwanderungszeit war bloß noch ein Nachspiel. Diese Theorie wurde von abendländischen Theologen in der Folgezeit wieder und wieder aufgegriffen und in der Reformationszeit durch Calvin erneuert. Das politische Europa der Gegenwart hatte demnach keine Wesensverbindungen zu jenem letzten Reich, das Daniel vor Augen stand, war aber

⁸ Zu spanischen Ansprüchen s. den Beitrag von *Mariano Delgado* in diesem Band.

durch die Kirche mit einem spirituellen Reich verbunden, das die politischen Herrschaftssysteme bedeutungslos werden ließ.

(4) Da die *Heiligen des Höchsten* nach Dan 7 mit dem letzten Weltreich Krieg zu führen haben, es am Ende besiegen und die Herrschaft über alle menschlichen Reiche antreten, hatte das prophetische Buch gewiss nicht an ein rein spirituelles Reich parallel zum Fortbestand realer politischer Mächte gedacht. Das war schon der Einwand der Hussiten und anderer mittelalterlicher Oppositionsgruppen gewesen, und von Thomas Müntzer im Bauernkrieg wieder aufgegriffen worden.⁹ Daraus resultierte eine *revolutionär-aktualistische Rezeption*. Denn nach dem Neuen Testament sind die wahren Christen jene Heiligen, an die Daniel gedacht hat. Ihnen stellt sich die Aufgabe, lang Versäumtes nachzuholen, die Herren dieser Welt endlich zu beseitigen, um das Reich Gottes auf Erden aufzurichten, das nicht mehr durch Monarchen, sondern durch die Gemeinschaft der Heiligen als eine Art demokratischen Kollektivs geleitet wird. Daniels Vision wurde von den antimonarchischen Passagen im Alten Testament (z.B. Ri 9; 1 Sam 8) beleuchtet. Auf dem Kontinent war solcher Aktivismus eine geschichtliche Randerscheinung geblieben, weit stärker trat er im England der Cromwell-Zeit zutage. In Nord- wie Lateinamerika konnte er bald dahin abgewandelt werden, dass durch die andersartige Verfassung der Neuen Welt das fünfte Reich der Heiligen bereits seinen Anfang gefunden hatte.¹⁰

(5) Die eingehendste Schilderung der vierten Großmacht geschah in der letzten Danielvision (Kap. 11). Sie setzte ursprünglich, wenngleich ohne Namensnennung, mit Alexander dem Großen als dem Vertreter des Reiches von Ionien, d.h. Griechenlands, ein und endete mit den Feldzügen des Seleukiden Antiochus IV. Epiphanes und seinen religionspolitischen Maßnahmen, obwohl auch hier kein Name fällt. Daraus zogen reformierte Theologen schon im 16. Jahrhundert den Schluss, die griechisch-makedonische Epoche sei für Daniel die letzte bedeutsame Reichsbildung gewesen. Zwar hielten sie an Jesus Christus als dem in Dan 7 geweissagten Menschensohn fest, konnten sich aber darauf berufen, dass in diesem Kapitel nach dem Gericht über das vierte Reich den anderen Reichen noch eine „bestimmte Frist“ vor dem Auftreten des Menschensohns eingeräumt worden war, so dass also der Zusammenbruch griechisch-makedonischer Machtentfaltung nicht mit der Erscheinung des Menschensohns auf Erden zeitlich zusammenfiel. Damit wurde eine *präteristisch-*

⁹ Reinhard Schwarz, Die apokalyptische Theologie Thomas Müntzers und der Taboriten (BHTh 55), Tübingen 1977.

¹⁰ Helmut Richard Niebuhr, Der Gedanke des Gottesreiches im amerikanischen Christentum, New York 1948 (engl. Original: The Kingdom of God in America). – Mariano Delgado, Die Metamorphosen des Messianismus in den iberischen Kulturen. Eine religionsgeschichtliche Studie (NZN Schriftenreihe 34), Immensee 1994.

makkabäerzeitlich bezogene Auffassung mit christologischem Enddatum wieder aufgegriffen, die bereits in der alten syrischen Kirche vertreten worden war.¹¹

(6) Mit der aufkommenden Aufklärung wurde nicht nur das Inspirationsdogma in Frage gestellt, wonach die Bibel und also auch die Danielvisionen unbezweifelbare Wahrheiten offenbaren sollten, sondern von einzelnen Vertretern die Möglichkeit bezweifelt, dass ein israelitischer Prophet schon fernab liegende geschichtliche, zukünftige Entwicklungen geweissagt habe, dass Daniel also mit dem „Menschensohn“ schon eine Person in der Art Jesu von Nazareth vor Augen gehabt habe. Die präteristisch-makkabäerzeitlich bezogene Deutung vorausgesetzt, lag es dann nicht näher, dass Daniel beim Menschensohn an einen jüdischen Herrscher dachte, der unmittelbar dem Verschwinden Antiochus' IV. folgen sollte? Etwa an Judas Makkabäus? War dann die am Ende des Danielbuches verheißene künftige Auferstehung der Toten nicht nur ein Bild für das Wiedererstehen einer selbständigen jüdischen Nation? Bejahte man solche Identifikationen, war zu folgern, dass das Buch nicht von einem Propheten der Exilszeit verfasst worden war, sondern erst im 2. Jahrhundert v. Chr. durch einen Propagandisten der hasmonäischen Dynastie, die vorgeblichen Weissagungen also alle fiktive Rückblenden waren und das ganze Buch womöglich eine plumpe Fälschung. Das wurde zuerst von englischen Deisten zu Beginn des 18. Jahrhunderts geäußert, ohne dass sich diese Theorie freilich damals schon durchsetzen konnte. Breitere Anerkennung erhielt sie erst, als um 1800 deutsche Vertreter einer historisch-kritischen Methode sich diese Theorie, wenn auch meist ohne einen Fälschungsverdacht, zu eigen machten. Diese *konsequent-präteristische, ausschliesslich auf die Makkabäerzeit bezogene Interpretation*, wurde dann freilich in der Restaurationszeit nach 1815 wieder in Deutschland und England von konservativen Kreisen in Frage gestellt.

So viel zu sechs möglichen Modellen hinsichtlich der Vier-Monarchien-Sukzession und ihrer eschatologischen Fortsetzung, die, wie im einzelnen noch darzulegen sein wird, in den zwei Jahrhunderten in europäischen Staaten abwechselnd eine Rolle gespielt haben. Jedes von ihnen konnte auf Grund der bilderreichen, symbolischen Sprache des Buches bedenkenswerte Argumente für sich anführen.

B. Hinzu trat eine weitere Variationsmöglichkeit, die sich mit dem einen oder dem anderen Modell verbinden ließ und für die theologischen und politischen Theorien jener Zeit von Belang geworden war. Sie hatte zeitweise in den politischen Auseinandersetzungen eine noch stärkere aktuelle Wirkung als die Frage der Romnachfolge: Von hoher politischer Brisanz war eine Zeit lang die

¹¹ Vgl. ERK, 59f.

Vorstellung von einem tyrannischen *Antichristen* als Feind aller wahren christlichen Völker. Anhalt boten jene Stellen des Danielbuches, nach denen am Ende der Epoche des vierten Reiches ein *illegitimes (elftes) Horn* auftaucht, das sich durch blasphemische Reden hervortut, gegen die Heiligen des Höchsten und sogar gegen den Gebieter des Himmelsheeres empört, sein Heiligtum verwüstet und die Wahrheit zu Boden stürzt (Dan 7,8; 8,9–12). Auf die gleiche Gestalt wies offensichtlich die Schilderung eines Verächtlichen als letztem König vor dem Weltende, der die Herrschaft usurpieren und Götter wie Menschen verachten wird (11,36ff).

Solche Aussagen waren schon im Neuen Testament übernommen worden, wo die Offenbarung des Johannes (Kap. 13–17) ein aus Rom als letztem Weltreich entspringendes endzeitliches Gewaltregime breit ausmalt, während der zweite Thessalonicher-Brief (2,3–12) in naher Zukunft einen „Mann der Gesetzlosigkeit, Sohn des Verderbens, Widersacher“ erwartet, der sich „über alles, was Gott oder Heiligtum heißt, so sehr erhebt, dass er sich sogar in den Tempel Gottes setzt und sich als Gott ausgibt“. Die Theologen haben für diese Gestalt den Begriff „Antichrist“ gebildet, der weniger einen religiösen Konkurrenten zum Heiland Jesus Christus als vielmehr einen furchtbaren Endtyrannen bedeuten soll. An der letztgenannten neutestamentlichen Stelle wird allerdings von einer geheimnisvollen, ihn noch „zurückhaltenden Macht“ gesprochen, die sein Erscheinen in der Gegenwart verhindert, ein Satz, den viele Kirchenväter auf das durch sein Rechtssystem ausgezeichnete Römische Reich bezogen und damit diesem einen positiven Wert beilegen, so dass aus dem Antichristen der künftige Vernichter römischer Ordnung wurde. In der Folgezeit befürchteten Christen und Juden, dass in ferner oder naher Zukunft ein entsetzlicher Endtyrann über die Menschheit hereinbrechen würde. Doch oppositionelle, gegen die Großkirche gerichtete Strömungen hatten bereits im Mittelalter einen zeitgenössischen Bezug auf den jeweiligen „römischen“ Kaiser oder Papst hergestellt¹².

Den Reformatoren drängte sich dann durch ihre Frontstellung gegen die Altgläubigen eine aktualistische Deutung geradezu auf, die in dem in Rom residierenden *Papst* diesen endzeitlichen Gottes- und Menschenfeind sah. Seitdem ihm durch eine päpstliche Bulle der Bann angedroht war, erschien Luther die Gleichsetzung dieser Instanz mit dem frevelhaften elften Horn der Danielvisionen evident. Seiner Identifikation folgten die Reformationskirchen bis ins 18. Jahrhundert hinein, pietistische oder konfessionalistische Kreise teilweise bis zur Gegenwart.

Eine eminent politische Wendung gewann die aktualistische Deutung in Britannien. Der päpstliche Antichrist und die ihm hörigen katholischen Staaten

¹² Vgl. ERK, 3, 32–34; *Gustav Adolf Benrath*, Antichrist III / *Gottfried Seebaß*, Antichrist IV, in: TRE 3, 4–43.

wurden zum Feindbild schlechthin. Protestantische, insbesondere puritanische Engländer fühlten sich nicht nur als die Heiligen des Höchsten, sondern auch als „zurückhaltende Macht“ (2 Thess 2,6f), die ein drohendes antichristliches Chaos abzuwehren hatte. Die dem Papst hörigen Monarchien Spanien, Portugal, später Frankreich, mit allen Mitteln zu bekämpfen, brachte nicht nur materiellen Gewinn, sondern war Ausübung einer unbedingten Christenpflicht.

Der Papstbezug stand jedoch nicht für sich. Schon vor der Reformationszeit war das *Türkenreich*, vor allem seit der Eroberung Konstantinopels 1453, als Antichrist und kleines Horn im Sinn der Danielweissagung klassifiziert worden. Dem Eindruck konnte sich auch Luther nicht verschließen, so setzte er eine doppelte Verkörperung der furchtbaren Gestalt in seiner Zeit voraus.¹³

Beide Aktualisierungsweisen verblassten nach 1700 sehr schnell. Die Türkensiege des Prinzen Eugen liessen die Ängste vor einer islamischen Eroberung Europas verschwinden. Das Papsttum verlor selbst in katholischen Ländern seinen politischen Einfluss. So wurde, wie schon vor der Reformation, von katholischen¹⁴ wie evangelischen Theologen der Antichrist wieder in eine *unbestimmte Zukunft* projiziert und damit für gegenwärtige politische Wertungen bedeutungslos.

Wo das Reichschema bei reformierten Exegeten und dann bei Vertretern der Aufklärung präteristisch interpretiert wurde, setzten sie Daniels letzten, frevlerischen Vertreter der vierten Monarchie mit dem (zu den Danielverfassern zeitgenössischen) Seleukiden *Antiochos IV. Epiphanes* gleich und liessen den danielischen „Antichristen“ durch diesen König als „Typus“ präfiguriert sein oder in der Versenkung verschwinden. Der ausschließliche Bezug auf Antiochos wurde der historisch-kritischen Exegese der Gegenwart selbstverständlich.

C. *Chronologische Konstruktionen.* Im Zusammenhang danielischer Weissagungen stehen einige mehr andeutende als präzise Zeitangaben. Auf sie legen heutzutage nur noch fundamentalistische oder sektiererische Kreise Wert. Anders im 17./18. Jahrhundert, wo sich Theologen und Historiker über sie den Kopf zerbrachen.

(1) Von einer Ausnahme abgesehen, beziehen sich die Zahlen, nimmt man sie wörtlich, auf eine kurze Frist der Entweihung von Opfer und Heiligtum in Jerusalem als frevlerischer Übergriff des letzten Weltkönigs. Sie dauert 3 1/2 Zeiten (= Jahre) nach Dan 7,25; 12,7; 2300 Abende-(und?) Morgen nach Dan 8,14; nach Dan 12,11f 1290 bzw. 1335 Tage. Legt man ein astronomisches Jahr mit 360 Tagen oder 12 Monate mit je 30 Tagen zugrunde, ergeben sich im

¹³ Vgl. TRE 3, 30f, vgl. sein Lied: „Erhalt uns Herr bei deinem Wort und wehr des Papst und der Türken Mord“.

¹⁴ Vgl. TRE 3, 35.

ersten Fall 1260 Tage; die übrigen Zahlen lassen sich auf Anschlussereignisse kurz danach deuten. Nach dem historisch-kritischen Urteil waren sie von Haus aus durchweg auf die Religionsverfolgung unter Antiochos IV. gemünzt.¹⁵

Indem jedoch ab der Zeitenwende das vierte, von Daniel erschaute Reich auf Rom bezogen und der Frevelkönig erst in Zukunft erwartet wurde, erschienen die erwähnten „Tage“ als Verschlüsselungen einer größeren Zeitspanne; so schon in der Offenbarung des Johannes, wo die 3 1/2 Zeiten als 42 Monate oder 1260 Tage eine Rolle spielen (11,2f; 12,6.14). Welche Ereignisse als Anfang und Ende der Fristen gelten sollten, lag nun nicht mehr auf der Hand wie für den primär intendierten Leser.

Wo z.B. seit der Reformation das 11. Horn als Antichrist auf das Papsttum gedeutet wurde, wurden 1260 Jahre – die danielischen Tage als Jahre gedeutet – als Dauer seiner verderblichen Macht über Europa behauptet und vorausgesetzt, dass es seine besondere Stellung seit dem Untergang des weströmischen Reiches in der Völkerwanderungszeit gewonnen habe (etwa unter Leo I. 440–461 oder Gregor I. 590–604); auf Grund dessen wurde bis tief ins 18. Jahrhundert hinein das Datum des Weltuntergangs durch maßgebliche Theologen berechnet.

(2) Anders verhält es sich mit der Problematik der einzigen längerfristigen Angabe bei Daniel. Nach Dan 9,24–27 wird Gott „ab Ausgang des Wortes (zur Rückführung und?) zum Wiederaufbau Jerusalems“ siebzig Siebente („Wochen“ nach den antiken Übersetzungen) von Verheerung und Verschuldung ablaufen lassen, d.h. 490 Jahre, bevor das im Tempel aufgerichtete Scheusal und der frevlerische Verwüster untergehen, sowie „Gesicht und Profet“ versiegelt (= endgültig erfüllt) sein werden, indem „ewige Gerechtigkeit“ und ein (unvergängliches) Allerheiligstes aufgerichtet werden. Der Ausblick auf den Abschlussstermin in Dan 9,27 lässt sich allerdings auch so verstehen, dass sich den 490 Jahren ein weiteres Siebent (und noch ein halbes mehr?) anschließt: „Dann wird er den Bund stark machen für die Vielen ein Siebent lang. Und ein halbes Siebent lässt er enden Schlacht- und Speiseopfer.“

Vorausgesagt werden auch Zahlen für Zwischenepochen der Gesamtfrist, die freilich im hebräischem Urtext anders verteilt sind als in den in der Kirche Jahrhunderte lang maßgeblichen griechischen und lateinischen Übersetzungen. Nach der letzten wird nach $69 (62+7) \times 7 = 483$ Jahren ein Christus (= Gesalbter) auftauchen und dann getötet werden, während der Urtext mit zwei Gesalbten rechnet, von denen einer nach 7, der andere nach 62 Siebenten (49 bzw. 434 Jahren) auftritt.

Die Exegeten versuchen seit langem, den geweissagten Zeitraum mit Daten der anderwärts bezeugten Geschichte zu koppeln. Doch das Anfangsdatum ist mehrdeutig. Ist beim „Ausgang des Wortes zum Wiederaufbau“ an eine durch

¹⁵ Vgl. Klaus Koch, *Das Buch Daniel* (EdF 144), Darmstadt 1980, 149–154.

Propheten übermittelte *Weissagung Gottes* zu denken? Dafür bieten sich zwei Möglichkeiten:

(1) a) der Spruch an Jeremia (25,10f), auf den Dan 9,1 anspielt, aus dem Jahr 605 v. Chr. (nach unserer Zeitrechnung), oder b) die soeben nach Kap. 10 an Daniel ergehende Engelsbotschaft im 1. Jahr des Meders Dareios, die man auf 539 v. Chr. datieren mag.

Ebenso möglich ist jedoch, das ausgegangene Wort auf das *Dekret* eines *Großkönigs* zu beziehen, der Juda die Lizenz zur Restauration gewährt. In Frage kommen vor allem:

(2) a) das Kyrosedikt aus dem Jahr 539 (Esr 1; 6,3–5), b) die Beauftragung Esras durch Artaxerxes I. 658 v. Chr. (Esr 7) oder c) die Entsendung Nehemias durch denselben König 445 v. Chr. (Neh 2).

Für die abendländische christliche Auslegung wird wichtig, dass in den beiden letzten Fällen die 483/490-Frist ihr Endstadium in der Zeit des Messias Jesus findet (Endpunkt 32 oder 45 n. Chr.).¹⁶ Da unklar bleibt, welche Länge das israelitische Normaljahr und die damalige Zählung von Regierungsjahren der Könige hatte, lässt sich eine gewisse Bandbreite in der Berechnung des Endjahrs nicht vermeiden; sie erlaubt möglicherweise, ein überschießendes anderthalb Siebent (Dan 9,27) mit der Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. enden zu lassen, wie die jüdische Auslegung angenommen hatte.

Gegen solche Berechnungen und für die oben angeführte Möglichkeit 1a entschieden sich historisch-kritische Gelehrte in der Neuzeit. Da für die übrigen Danielvisionen die Endphase stets auf die Religionsverfolgung unter Antiochos IV. und ihre Überwindung zuläuft, wurde auch für Dan 9 die Makkabäerzeit als Endpunkt postuliert. Dann ergab sich die Schwierigkeit, dass eine Rückrechnung von 490 Jahren ab 164 v. Chr. auf 654 v. Chr. als Ausgangsdatum führte, was im Blick auf die Ansetzung 1a ein halbes Jahrhundert zu viel wäre. Dem Danielverfasser müsste also eine erhebliche Überschätzung der Zeitspanne zwischen Nebukadnezar und seiner Gegenwart zugeschrieben werden.

Der Kontext des Danielbuchs legt eher das Gegenteil nahe, dass nämlich die fragliche Spanne zu kurz veranschlagt wird. Einem makkabäerzeitlichen Verfasser war selbstverständlich die amtliche Seleukiden-Ära und die Wirkungszeit Alexanders des Gr. bekannt, das bedeutete rund 170 eindeutige Jahre vor 164. Bleiben für die babylonisch-persische Epoche 320 Jahre zu verteilen. In Babel regiert für ihn nach Nebukadnezar nur sein Sohn Belsazzar (womöglich nur die drei Jahre von Dan 8, 1?). Ihm folgt der zweiundsechsigjährige Meder Dareios (nur sein 1. Jahr wird in Dan 9,1 erwähnt). Nach Kyros kennt er nur

¹⁶ Zum einem Beispiel: J. Barr, *Luther and Biblical Chronology* (BJRL 72), Manchester 1990, 51–67.

noch 4 weitere Perserkönige (Dan 11, 2), sollte er jedem mehr als ein halbes Jahrhundert Regierungszeit zugeschrieben haben?

Die Ungereimtheit, in die sich die Mutmaßung eines Enddatums unter Antiochos IV. für die Chronologie von Dan 9 verstrickt, macht begreiflich, dass konservative Exegeten an der christologischen Ansetzung der Endphase festgehalten und sie als einen der stärksten Beweise für die Kongruenz von alttestamentlicher Verheißung und neutestamentlicher Erfüllung präsentiert haben.

Die skizzierten unterschiedlichen Modelle werden von namhaften Exegeten der Bibel in dem in Frage stehenden Zeitraum vorgetragen und finden, wie sich zeigen wird, bei ihrem jeweiligen kirchlichen und politischen Forum Resonanz. Sie entstehen, soweit sie vom traditionellen Muster abweichen, einerseits – absichtlich oder unabsichtlich – als Echo auf umwälzende Ereignisse der europäischen Bühne, andererseits aber regen sie zu Bewahrung oder Umwälzung an. Legitimieren entsprechende politische Programme und verschaffen ihnen eine Anhängerschaft. Sie rufen andererseits eine entschiedene Ablehnung, verbunden mit einer historischen Disqualifizierung des Danielbuchs, bei radikalen Vertretern der Aufklärung hervor.

2. Die reichstheologische, kaisertreue lutherische Danielrezeption

Den Westfälischen Frieden schlossen 1648 nicht die deutschen Fürsten, die sich gegenseitig bekriegt hatten, sondern die „heilige kaiserliche Majestät“ mit Partnern wie der „heiligen königlichen Majestät“ von Schweden; darüber hinaus waren Frankreich, Spanien und die Niederlande beteiligt, also eine konfessionell bunte Palette der am Krieg beteiligten Staaten. Der Vertrag wurde geschlossen *ad salutem Christianae rei publicae*, zu deren immerwährendem Frieden. Dadurch war der Kaiser fortan nur noch *primus inter pares*, der nicht mehr als einen gewissen Ehrenprimat besaß. Als übernationale, völkerrechtlich gültige Instanz galt nun (Klein-)Europa als „christliche Republik“, die Staaten mit unterschiedlichen konfessionellen Bekenntnissen vereinte. Der Vertrag war nicht das Werk von Theologen, sondern von Juristen. Überraschenderweise wurde er von vielen lutherischen Theologen überschwänglich gefeiert, obwohl der päpstliche Antichrist nicht beseitigt und seine Anhänger nicht besiegt waren. Gepriesen wurde natürlich, dass es überhaupt nun Frieden gab, aber ebenso, dass das gottgewollte Reich erhalten blieb. So rühmt der Tübinger Theologe Tobias Wagner 1650, dass nun das *Imperium Romanum* „in Sicherheit und Ruhe gesetzt“ und somit deutlich geworden sei, dass Gott um der Kirche willen die vierte Monarchie erhalten

werde „biß an das Ende der Welt“. ¹⁷

Um den seltsamen Jubel über den Erhalt des (nach wie vor katholischen) Kaisertums zu begreifen, das bislang der Hauptgegner der evangelischen Sache im Dreißigjährigen Krieg war, erweist sich ein Rückblick auf *Luther* und seine Einschätzung von päpstlichem Antichrist und römischem Kaiser notwendig. Nachdem der Reformator 1520 allein wegen seiner Berufung auf die Bibel, wie er überzeugt war, von Rom eine Bann-Androhungsbulle zugestellt bekommen hatte, erschien ihm plötzlich der Papst als der Antichrist schlechthin. Empört reagierte Luther mit der Schrift *Adversus execrabilem Antichristi bullam*. Der öffentlich kundgetanen Disqualifizierung päpstlicher Macht als das – aus dem alten Rom erwachsene – schreckliche elfte Horn der Danielvision haben sich bald und auf Dauer nicht nur die Anhänger Luthers, sondern auch die meisten anderen Kirchen der Reformation angeschlossen. Tritt im Papsttum nicht jene Macht zutage, die das Heiligtum Gottes, die unsichtbare Kirche, entweiht hat und sich zudem noch Vollmacht über alle politischen Gewalten anmaßt? Die Entsprechung von Danielweissagung und politischer Gegenwart erschien evident.

Allerdings lebte Luther in einer Zeit, in der die Gefahr bestand, dass das türkische Reich das christliche Europa militärisch überrollte. Das führte ihn dazu, auch im Türken einen Antichristen zu sehen, also – ohne biblische Belegmöglichkeit – mit zwei gleichzeitig wirksam werdenden Antichristen zu rechnen. Im Blick auf die Einschätzung des Türken stimmte er mit vielen Altgläubigen überein, nicht aber mit den Calvinisten Westeuropas, denen die Türken ferner lagen.

Wie aber stand es in der Zeit des deutschen Reformators mit der aus Daniel allgemein abgeleiteten einzigartigen Hoheit des römischen Reiches? Obwohl Kaiser Karl V. der päpstlichen Kirche unerschütterlich die Treue gehalten, über Luther die Reichsacht verhängt und mehrfach einen Religionskrieg zur Ausrottung der Reformation geplant hatte, hielt Luther zeitlebens am Kaisertum, da von Gott ausgezeichnet und jeder anderen politischen Macht übergeordnet, fest, ohne dass ihm freilich in dieser Hinsicht die außerdeutschen Reformatoren beigespflichtet hatten (mit Ausnahme vielleicht von Skandinavien). In Luthers Augen bot das Danielbuch einen unverrückbaren Beweis. In der Vorrede zu dieser alttestamentlichen Schrift in der letzten Ausgabe der deutschen Bibel 1545 schärfte er seinen Lesern ein: „Das Römische Reich soll das letzte sein und niemand soll es zubrechen. On alleine Christus mit seinem Reich. Darumb, ob sich gleich viele Könige wider das Deudsche Keiserthum

¹⁷ Tobias Wagner, *§lamej Ecclesiae Esslingensis*: Das ist: Eßlinger FrewdenFest Über dem Allgemeinen Reichs Frieden ..., Ulm 1651. Nach Thomas Kaufmann, *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede* (BHTh 104), Tübingen 1998, 126³²⁴, 136f.

gesetzt [...]. Es muss bleiben bis zum Jüngsten Tag [...], denn Daniel leugnet nicht.“¹⁸

Die Anwendung des Danielschemas auf den habsburgischen Kaiser setzte die Gültigkeit der *translatio* des von Goten und Mohammedanern zerstörten altrömischen Reiches, bzw. des durch eine Frauenherrschaft korruptierten oströmisch-byzantinischen Reiches¹⁹ durch Papst Leo III. auf Karl den Großen voraus. Im Mittelalter war das Ereignis des Jahres 800 zum Pfeiler der kurialen Translationslehre geworden, nach der dem Papst das Recht zur Einsetzung aller weltlichen Machttäger in Europa zustehe. Für Luther stellte sie aber, wie er schon in der Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation von der christlichen Standes Besserung* – eingangs „der allerdurchlauchtigsten kaiserlichen Majestät“ gewidmet – 1520 nachzuweisen suchte, eine unerlaubte Vermengung von geistlichem Auftrag und weltlichem Regiment dar. In jenem Fall war der Papst bloßer Handlanger Gottes gewesen. Luthers Urteil fand soviel Zustimmung, dass es sogar in die lutherischen Bekenntnisschriften einging.²⁰

Eine breite Wirkung im öffentlichen Bewusstsein wurde der lutherischen Auffassung durch die Weltchronik des babylonischen Hofastronomen Carion zuteil, die Philipp Melanchthon und später dessen Schwiegersohn C. Peucer überarbeitet hatten. In Wittenberg erschien 1532 die deutsche Ausgabe *Chronica durch Magistrum Johann Carion fleißig zusammengezogen meniglich nützlich zu lesen*. Dem folgte schon 1537 eine lateinische Übertragung und später Übersetzungen in die anderen europäischen Sprachen, so dass das Werk in über siebzig Auflagen nachzuweisen ist.²¹ Im evangelischen Deutschland wurde daraus bis tief ins 18. Jahrhundert hinein ein viel gebrauchtes Unterrichtswerk. Es bot den Schülern „ein fast einzigartiges geschlossenes Geschichtsbild christlich-biblischen Geistes“.

Für Carion-Melanchthon sind die großen Reiche von Gott geschaffen, „damit sie über Recht, Frieden und Zucht wachen“, und das gilt bis zur Gegenwart.²² Allerdings hat es sich in den vier Epochen nie um Universalherrschaft, sondern stets um die führende internationale Ordnungsmacht gehandelt. Sie musste zu diesem Zweck notwendig monarchisch verfasst sein, ging aber durch göttliches Eingreifen zugrunde, sobald sie zur Tyrannis entartete. Mit

¹⁸ D. Martin Luther, *Biblia*, das ist: Die gantze Heilige Schrift Deudsch, Wittenberg 1945 (= München-Darmstadt 1972), 1499f.

¹⁹ Vgl. ERK, 79–83.

²⁰ Vgl. ERK, 105–107. Zur Fortsetzung des „protestantische[n] Angriffs auf die kuriale Translationstheorie“ und zur „katholische[n] Verteidigung der kurialen Translationstheorie“ siehe Werner Goetz, *Translatio Imperii*. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorie im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Tübingen 1958, 281–304, 305–328.

²¹ Vgl. Goetz, *Translatio* (wie Anm. 20), 258–279; Edgar Marsch, *Biblische Prophetie und chronographische Dichtung* (Philol. Studien und Quellen 65), Berlin, 1972, 131–133.

²² Goetz, *Translatio* (wie Anm. 20), 272f.

dem Türken steht nunmehr der Antichrist vor den Toren, ein Zeichen, dass das Ende der Welt nicht mehr lange auf sich warten lassen wird.

So also präsentierte sich die von Luther und Melanchthon gewiesene Bahn. Ihr folgten bis zum Dreißigjährigen Krieg nicht nur Theologen, sondern ebenfalls – trotz gewisser Vorbehalte – lutherische Fürsten.²³ Auch nach 1648 blieben die meisten Theologen, die bildenden Künstler und Historiker in den lutherischen Zentren der reichstheologischen Danielrezeption treu und verteidigten sie in zahlreichen Veröffentlichungen. Einige Beispiele seien angeführt. So lehrte in Wittenberg *Aegidius Strauch* 1662, dass hinsichtlich des Fortbestandes des Römischen Reiches „*conveniunt Theologici et Politici fere omnes*“.²⁴ Am gleichen Ort betonte der einflussreiche *Abraham Calov*, das heilige Römische Reich werde dauern „*ad finem mundi*“.²⁵ In der Nachbaruniversität Leipzig legte *J. Smalcus* 1678 dar, dass trotz ständiger Versuche den Franzosen keine fünfte Monarchie zuteil werde, sondern dass die deutsche bis zum Weltende andauern werde.²⁶ Die gleiche Auffassung hatte schon der „grundgelehrte“ *Martin Geier* 1658ff vertreten.²⁷ In Nürnberg entwarf *Melchior Kysel* eine Bilderbibel mit entsprechenden poetischen Unterschriften, die *Johannes Grophius* aus Augsburg verfasst hatte.²⁸ Ein ähnliches Werk gab *Christoph Weigel* mit Begleittexten von *Gregor Andreas Schmidt* heraus.²⁹ In der zu Nürnberg gehörigen Universität Altdorf meldete sich *Johannes P. Feilwinger* 1666 zum gleichen Thema.³⁰ In Augsburg verlegte *Matthias Seutter* zwischen 1711 und 1740 Kupferstiche über die vier Monarchien mit den Namen der Herrscher, vor allem „denen alle Könige und Reiche der Welt“ den Titel des römischen Kaisers zugestanden, und die bis Karl VI. reichten.³¹

²³ Der gelehrteste Vertreter der lutherischen Orthodoxie, *Johann Gerhard* (1582–1637), räumte in seiner Dogmatik, den 1610 bis 1632 erschienenen *Loci theologici*, der Monarchienlehre wegen ihrer Gegenwartsrelevanz einen eigenen Raum ein (2. Auflage: Tübingen 1762–1789, VI 327ff).

²⁴ *Imago tetrametallos Danielitica exercitatione historica illustrata*. A. Seifert, Der Rückzug der biblischen Prophetie von der Neueren Geschichte (BAKG 31), 1990, 128.

²⁵ *Biblica Testamenti Veteris illustrata*, 1672–1676 = 1719. Seifert, Rückzug (wie Anm. 24), 119f.

²⁶ *Disputatio historico-politica de Monarchia quinta*. Seifert, Rückzug (wie Anm. 24), 133.

²⁷ *Commentaria in Proverbia et Ecclesiasticen Salomonis, nec non in Daniele Prophetam*, 1696 (Danielteil von 1666); Seifert, Rückzug (wie Anm. 24), 118f.

²⁸ *Icones Biblicae Veteris et Novi Testamenti*, Figuren Biblischer Historien Alten und Neuen Testaments, Wien 1679, Nachdruck Hildesheim 1969; Marsch, Biblische Prophetie (wie Anm. 21), 192f.

²⁹ *Sculptura Historiarum et Temporum Memoratrix ... Von der Erschaffung der Welt bis auf das gegenwertige 1697. Jahr*; Marsch, Biblische Prophetie (wie Anm. 21), 186–190.

³⁰ *Dissertatio historico-theologico-politico de statu Danielis regno quarto*. Seifert, Rückzug (wie Anm. 24), 129.

³¹ E. Kramer, Die Vier Monarchien (Keramos H. 28), Düsseldorf 1965, 3–28.

Die letzte belangreiche exegetische Verteidigung der reichstheologischen Rezeption findet sich bei dem Wittenberger Theologen *Johannes Wilhelm Jan* 1712 und 1728. Danach erschaute Daniel primär die „*fata rei publicae iudaica*“, primär um ihretwillen setzte sich die römische Monarchie weltweit durch, und das geschah in der Folge durch *translatio* bis hin zu den deutschen Herrschern.³² Doch die kaisertreue Danielrezeption leuchtete den Zeitgenossen immer weniger ein. Der am Übergang von Orthodoxie zu Neologie stehende Jenenser *Johann Franz Buddaeus* ließ 1719 die Entscheidung zwischen reichstheologischer und präteristischer Deutung noch offen,³³ schloss die erste aber schon 1727 entschieden aus: Die Monarchienlehre konnte sich nicht auf Daniel berufen, dessen Weissagungen nur die Zeit bis zur Geburt Christi ins Auge fassten.³⁴ Wie erklärt sich die bis dahin langanhaltende Widersprüchlichkeit bei den Lutheranern, einerseits den katholischen Papst, fernab in Rom residierend, bedingungslos zu verwerfen, andererseits am katholischen Kaiser, dessen Macht man viel unmittelbarer ausgesetzt war, als göttlich ausgezeichnetem Regenten festzuhalten?

(1) Einer der Gründe lag gewiss in Luthers grundsätzlicher Scheidung von Kirche als geistlichem und Staat als weltlichem Regiment. Ihr entsprach ein weitgehender Verzicht auf die Ausbildung einer politischen Theologie oder theologischen Staatstheorie. Ein zweiter Grund ergab sich wohl aus der Weissagung vom Erscheinen des Menschensohns und der damit verbundenen Ablösung des vierten Reiches durch ein fünftes, ewiges; was nach traditioneller Überzeugung meist mit der Gründung der römischen Kirche durch Christus als erfüllt angesehen worden war. Die Lutheraner, die den Heilscharakter der Papstkirche in Frage stellten und die Gläubigen allein in einer unsichtbaren Kirche bislang geeint sahen, konnten aber die entsprechende Aussage in Dan 7 mit dem Hinweis auf eine Herrschaft des Menschensohns über Völker und Sprachen nur auf eine noch ausstehende eschatologische Parusie Christi beziehen. Demnach musste das vierte Weltreich noch bestehen und unterstützt werden. Für diese Einschätzung dürfte ebenso ein deutsches Bedürfnis nach Autorität und stabiler äußerer Ordnung eine Rolle gespielt haben. Allerdings drängte sich ab der Mitte des 18. Jahrhunderts eine Art von Änderung dieser notwendigen Danielrezeption selbst lutherischen Exegeten mehr und mehr auf.

³² *Dissertatio historico-politica de quatuor monarchiis...* 1712; *Antiquae et pervulgatae de quatuor monarchiis sententiae (contra recentiorum quorundam objectiones) plenior et uberior assertio*, Frankfurt-Leipzig 1728. *Marsch*, *Biblische Prophetie* (wie Anm. 21), 197f; *Seifert*, *Rückzug* (wie Anm. 24), 142f.

³³ *Historia ecclesiastica Veteris Testamenti ab orbe condito usque ad Christum natum*, Halle.

³⁴ In: *Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque eius partes*, 1727. So dann auch in *Lund H. Benzel(ius)*, *Problema historicum de quatuor orbis Monarchiis*, in: *Syntagma Dissertationum*, 1745. *Seifert*, *Rückzug* (wie Anm. 24), 144.147.

(2) Sie hatte sich schon zu Beginn des Jahrhunderts bei dem Helmstedter Polyhistor *Hermann von der Hardt* angebahnt, der die Visionen Dan 2 und 7 nicht mehr auf die Abfolge weltgeschichtlicher Epochen, sondern die direkte Sukzession von vier babylonisch-persischen Königen zwischen Nebukadnezar und Kyros bezog.³⁵ Hardt unternahm einen interessanten Versuch, die Wahrheit der Danielvisionen zu retten gegen historische Zweifel, aber auch gegen die törichte Kaisertreue von Protestanten. Seine Interpretation fand Rückhalt am Danieltext; denn in Dan 2,37 wird Nebukadnezar als Person das erste Königreich zugesprochen und zugleich verkündet, dass „nach ihm“ drei andere Königsherrschaften folgen werden. Setzte das nicht direkte persönliche Nachfolge voraus? Noch deutlicher schien die Sachlage in Dan 7; hier ist davon die Rede, dass auf das erste Tier drei weitere Könige (*m^elachin*) – nicht Königreiche! – folgen. Die Monarchienlehre war nach von der Hardt nachträglich von Juden zur Diffamierung der Europäer erfunden worden. Die geistvolle Umwandlung einer jahrhundertelangen Tradition leuchtete manchem ein und fand bis ins 20. Jahrhundert hinein Nachfolger.³⁶

(3) Nach dem Dreißigjährigen Krieg wurden an deutschen Universitäten eigene Professuren für *Profangeschichte* eingerichtet, die Kirchengeschichte wurde ausgegliedert und den Theologen überlassen. Zwar war es schon bei Euseb und Hieronymus³⁷ üblich, die Monarchiengeschichte unter eigenem Titel parallel zur sakralen Geschichte in den Weltchroniken darzubieten, doch so, dass die andauernde Verzahnung beider Bereiche ins Auge fallen sollte; nun bahnte sich eine grundlegende Unterscheidung an, mit der methodischen Forderung, die politische Geschichte für sich aufgrund von Originalurkunden zu studieren und zu rekonstruieren. Damit versanken die vorgriechischen, wenn nicht gar alle vorrömischen Zeitalter ins bodenlose Dunkel (aus dem sie erst durch archäologische Entdeckungen des 19. Jahrhunderts wieder auftauchten). Die profane Historie konzentrierte sich von nun an zunehmend auf politisch-militärische Fakten und blendete mögliche religiöse (und ideologische) Einflüsse auf den Geschichtsverlauf aus. Die Linien einer „römi-schen“ Geschichte wurden zunächst noch bis in die Gegenwart des Historikers ausge-

³⁵ De quatuor monarchiis Babyloniae ..., ad illustrandam colossus in somnio Nebucadnezaris, Dan II, Helmstedt (?) 1708. Danielis quatuor animalia, non quatuor monarchiarum fabula, sed quatuor regum Babylonis... 1710 (= Opera Stardiana, Helmstedt um 1715). *Marsch*, Biblische Prophetie (wie Anm. 21), 194–197. *Seifert*, Rückzug (wie Anm. 24), 140–142.

³⁶ *Johann Christoph Harenberg*, Aufklärung des Buches Daniel, 1773. *Johann August Dathe*, Prophetiae maiores ex recensione textus Hebraei et versionum antiquarum latine versi notisque philologicis et criticis illustrati, 1779. *W. F. Hezel*, Die Bibel mit vollständig-erklärenden Anmerkungen VI, 1785. *H. H. Rowley*, Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel, Cardiff, 1935–64, 7f; *Seifert*, Rückzug (wie Anm. 24), 147f. Zu frühen Gegenstimmen s. *Marsch*, Biblische Prophetie (wie Anm. 21), 197^{74,75}.

³⁷ Vgl. ERK, 64f.

zogen, jedoch so, dass dem antiken Rom ein weitaus höherer Wert als allen nachfolgenden Epochen beigelegt wurde. So geschah es 1685 bei *Christoph Cellarius* (Kellermann), der später Professor im pietistischen Halle wurde, also keineswegs antibiblischer Neigungen verdächtig ist.³⁸ „Alte Geschichte“ umfasste für ihn das Zeitalter des heidnischen Roms einschließlich das der ersten drei bei Daniel erwähnten Reiche, die damit zu einer Vorgeschichte für den eigentlichen Stoff der Historie herabsanken. Das „Mittelalter“ reichte von Konstantin bis zur Eroberung Konstantinopels 1453, es beinhaltete „was in die barbarischen Jahrhunderte oder deren Nähe fällt“. Obwohl eine Epoche christlicher Kaiser, wurde sie völlig disqualifiziert. Cellarius war an dieser Stelle offensichtlich beeinflusst von einer protestantischen Abwertung des Mittelalters als Vorherrschaft des päpstlichen Antichristen (was häufig durch Zeitberechnungen gestützt worden war, die dem Danielbuch entnommen waren). Mit der Reformation und den Entdeckungen ferner Erdteile hob dann für ihn die Neue Geschichte an.

Die Dreiteilung hat sich in der Geschichtswissenschaft bis zur Gegenwart gehalten, doch so, dass die altorientalischen Epochen bald völlig abgeschrieben wurden und Historie allein eurozentrisch vorgeführt wurde. Hinzu kam, dass das durch die Aufklärung populär gewordene Dogma von Naturrecht und Vertrag als Basis legitimer politischer Einheiten die Auffassung von ihrer Legitimation durch ein weitherkommendes geschichtliches Erbe zum Verschwinden brachte. Dadurch wurde das lange und heftig diskutierte Problem legitimer Romnachfolge in der europäischen Geschichte und seine Verbindung mit der Danielinterpretation irrelevant. Was je durch autoritäre Instanzen als *translatio* veranstaltet worden war, konnte keine völkerrechtliche Geltung beanspruchen.³⁹

(4) Auch für *Staatslehre und Völkerrecht* spielte die Danieltradition nach 1648 nur noch selten eine Rolle. Die Juristen, die an lutherischen Universitäten tätig waren, hatten die auf Kaiser und Rom bezogene Reichsverfassung gerechtfertigt, lösten sich davon aber früher als die Theologen.

In einem Christian IV. von Dänemark gewidmeten Werk betonte der Jurist *Dietrich Reinking* noch 1619, dass eine *translatio* von Herrschaft zum Gerinsten ein menschliches Werk sei, sondern primär von Gott veranstaltet

³⁸ *Historia universalis, breviter et perspicue exposita in antiquam et medii aevi ac novam divisa*, 1685.1688; ⁶1760. ERK, 130–133. *Seifert*, Rückzug (wie Anm. 24), 134f.

³⁹ Zur Ausklammerung der Monarchientheorie bei Historikern wie *G. C. Gebauer*, *J. C. Gatterer* und *A. L. Schlözer* in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts s. *Seifert*, Rückzug (wie Anm. 24), 136^{40.41}.

werde; bis zur Wiederkunft Christi gelte deshalb, dass „unser Reich das römische sein muss oder die Prophetie Daniels falsch ist“.⁴⁰

Der in Helmstedt wirkende Universalgelehrte *Hermann Conring* unternahm es dagegen 1655, dem Reich seinen heiligen Nimbus zu nehmen, um die Sache der protestantischen Reichsstände gegenüber dem Kaiser zu stärken.⁴¹ Die Bedeutung Daniels schränke die Feststellung ein, dass dessen vier Reiche allesamt der Vergangenheit angehörten und es zudem stets mehr als diese vier gegeben habe. Was 800 n.Chr. nicht primär der Papst, sondern das römische Volk qua Naturrecht auf Karl den Großen übertragen habe, sei nicht das ganze römische Imperium, sondern nur noch ein „Rockzipfel“ gewesen, und dies habe ein Ende gefunden, als Gregor VII. die Kaisermacht über Italien zerstörte. Von einer Gegenwartsbedeutung könne also keine Rede mehr sein; schon das Römische Reich sei ein fünftes gewesen.⁴²

Demgegenüber hielt *Rudolph Herden* (von Heiden) noch 1663 daran fest, dass „das Teutsche Reich den unvergleichlich berühmten Titel eines Römischen Kaysers und Römischen Reichs bißhero nicht ohne Schenkung Gottes behauptet“.⁴³ Ebenso *Johann Heinrich Boecler* in Straßburg: das Reich sei heilig „als von Gott insonderheit herrührend, und nicht von denen Päbsten“.⁴⁴

Einen entscheidenden Schlag versetzte der überkommenen Reichsauffassung *Samuel von Pufendorf*. Als Professor für Natur- und Völkerrecht im reformierten Heidelberg veröffentlicht er anonym 1667 *De statu imperii Germanici*.⁴⁵ Ein zu Recht römisch zu nennendes Reich ging seiner Meinung nach 1453 endgültig im Osten zugrunde. Von einer rechtskräftigen *translatio* im Jahr 800 wollte er nichts wissen. Das gegenwärtige mitteleuropäische Reich entspreche keiner der klassischen Formen Monarchie, Aristokratie oder Demokratie, „es bleibt uns also nichts anderes übrig, als das deutsche Reich einen irregulären, einem Monstrum ähnlichen Körper zu nennen.“ Von Vorsehung ist in diesem Zusammenhang nicht mehr die Rede, an Daniel erinnert nur noch das Bild vom Felsen, der in die Ebene zerstörend herabgerollt ist und nicht

⁴⁰ Tractatus de regimini seculari et ecclesiastico 1619, ⁵1651, 102. *Goez*, *Translatio* (wie Anm. 20), 353f.

⁴¹ De Imperii Germanici republica Acromata sex historico-politica. *Goez*, *Translatio* (wie Anm. 20), 356–361; *Seifert*, Rückzug (wie Anm. 24), 172–181.

⁴² *Rowley*, *Darius* (wie Anm. 36), 78¹; 86².

⁴³ Grundfeste des Heiligen Römischen Reichs Teutscher Nation, Frankfurt. *R. A. Müller*, Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation (Eichstätter Hochschulreden 75), Regensburg, 1990, 13f.

⁴⁴ Ausführlicher und vollständiger Bericht von dem Heiligen Römischen Reich Teutscher Nation..., 1750. *Müller*, Heiliges Römisches Reich (wie Anm. 43), 11.

⁴⁵ *Goez*, *Translatio* (wie Anm. 20), 361f; *Seifert*, Rückzug (wie Anm. 24), 107–109; *Marsch*, Prophetie (wie Anm. 21), 184f.

mehr zu Gunsten einer zukünftigen Monarchie gedeutet werden kann.⁴⁶ Es ist begreiflich, dass später der schwedische König und danach der brandenburgische Kurfürst, die beide dem Kaiser reserviert gegenüber standen, Pufendorf in ihren Dienst stellten. Bei den Juristen blieb der Beifall zunächst noch gering.⁴⁷

Die kleineren deutschen Fürsten und die Städte, die gegenüber den mächtiger werdenden Landesfürsten um ihre Selbständigkeit bangen mussten und auf Beistand des Kaisers hofften, hielten dagegen noch im 18. Jahrhundert an dessen durch Daniel verbürgte römische Autorität fest und statteten Rathäuser und Schlösser mit dem entsprechenden Bildschmuck aus. So geschah es etwa 1736 in Schwäbisch Hall, 1746 in Mühlhausen/Thüringen, 1722 durch den Fürstbischof von Würzburg in Pommersfelden, durch den Fürsten von Mainz in Biebrich 1737, durch den Fürsten von Schwarzburg-Rudolfstadt im Kaisersaal zu Schwarzburg 1709; den von Hohenlohe in Weikersheim 1722 und den von Sachsen-Hildburghausen in Veilsdorf 1778.⁴⁸ In Preußen stellte man hingegen eine durch Daniel begründete Gleichung Rom = Wien zunehmend in Frage.⁴⁹

3. Pietismus und Aufklärung in Deutschland

3.1. Pietistischer Postmillenarismus

Mit dem *Pietismus* des 17. und 18. Jahrhunderts verlagerte sich das Schwergewicht der Danielexegese von den Epochen politischer Herrschaft und deren jähem Zusammenbruch durch ein jäh hereinbrechendes Gottesreich auf die Christentumsgeschichte als das *innergeschichtlich sich ausbreitende Reich Gottes*. Der Tendenz der Aufklärung, die Staatsauffassung auf Naturrecht und Vernunft statt auf Offenbarung zu begründen, lief eine theologische Absetzbewegung parallel, welche die wesentliche Menschheitsgeschichte auf der geistlichen Ebene der unsichtbaren Kirche ablaufen sah und darauf verzichtete, aus biblischen Texten eine politische Ethik abzuleiten. In diesem Zusammenhang wurde die neutestamentliche Offenbarung des Johannes zur Grundlage der Geschichtsdeutung und Voraussetzung für die Danielexegese, während das Verhältnis der beiden Schriften vorher umgekehrt gewesen war.

Allerdings hatte es schon im Mittelalter Theorien gegeben, die neben den Monarchienepochen und den politisch-militärischen Geschehnissen ein parallel

⁴⁶ H. Neuhaus (Hg.), *Deutsche Geschichte in Quellen und Darstellung* 5, Stuttgart 1997, 28f.

⁴⁷ Seifert, Rückzug (wie Anm. 24), 183–186.

⁴⁸ Marsch, *Biblische Prophetie* (wie Anm. 21), 199–202; Kramer, *Monarchien* (wie Anm. 31).

⁴⁹ Goetz, *Translatio* (wie Anm. 20), 361f.; Seifert, Rückzug (wie Anm. 24), 107–109; Marsch, *Biblische Prophetie* (wie Anm. 21), 184f. Siehe die ironischen Bemerkungen in einem Brief Friedrichs II. von Preußen an Voltaire 1740: ERK, 107f.

dazu sich fortsetzendes Wirken des göttlichen Geistes in der Entfaltung der wahren Religion gesehen und deren Fortschreiten zu geläuterten Lebensformen (z.B. Mönchsorden), vertiefter Frömmigkeit und Gotteserkenntnis zu verfolgen gesucht hatten.

So hieß es bereits in der „Chronik der beiden Reiche“ des mit Kaiser Friedrich Barbarossa verwandten *Otto von Freising* (ca. 1111–1158): „Sieh mit dem Wachsen des Reiches Christi die Reiche der Welt allmählich zusammenschrumpfen!“⁵⁰ Gewaltige Wirkung auf mittelalterliche Oppositionsgruppen war der Lehre des *Joachim von Fiore* (ca. 1130–1202) beschieden, nach der in der Geschichte der Menschheit einem Reiche des Vaters und einem Reich des Sohnes, die beide 1260 Jahre währen (nach Zahlen aus Daniel und der Offenbarung des Johannes), künftig ein noch ausstehendes Reich des Geistes folgen werde.⁵¹ Das bedeutete einen einschneidenden Wandel gegenüber der seit der Alten Kirche vorherrschenden Eschatologie, welche nach einer unerwartet hereinbrechenden kosmischen Katastrophe die Vollendung menschlichen Heils in einem rein spirituellen Himmelreich erwartet hatte.

Die Jenseitshoffnung wurde auf die Erde, auf die nächste Zukunft konzentriert, die geschichtliche Vielfalt war nur Vorstufe kommender Einheit, die Geschichte war wesentlich Kirchengeschichte und würde bald nur noch Geistesgeschichte sein.⁵² Bei Joachim und seinen Nachfolgern trat das Danielbuch mit seinen Perspektiven politischer Geschichte also weit hinter der Offenbarung des Johannes zurück.

Erst ein halbes Jahrtausend später wurde vornehmlich auf dem Boden der Danielexegese eine andere, auf die Christentumsgeschichte konzentrierte Geschichtstheorie entworfen. Der aus Bremen in die Niederlande übergewechselte *Johannes Coccejus* (Coch; 1603–1669) verband das Danielmuster mit der These von einem innergeschichtlich sich entwickelnden Reich Gottes, in einer Weise, die in pietistischen Kreisen bis in das 20. Jahrhundert hinein Anklang fand.⁵³ Coccejus gelang es, eine störende Ambivalenz bei der überkommenen christologischen Danielrezeption aus dem Wege zu räumen. Sie hatte sowohl den Stein, der den Vier-Metall-Koloss zerschmetterte, wie den Menschensohn, der die vier Tierwesen durch ein ewiges Reich ablöste (Dan 2 versus 7) auf ein Erscheinen Jesu Christi in der Weltgeschichte bezogen. Welche der beiden

⁵⁰ *Chronica sive historia de duabus civitatibus* (Mon. Germ. 20), 198; dt. in: *Walther Lammers / Adolf Schmidt*, *Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters* 16 (1960). Vgl. *Marsch*, *Biblische Prophetie* (wie Anm. 21), 89. Zu ähnlichen Äußerungen bei *Anselm von Havelberg* (+ 1158) und *Hugo von St. Victor* (+ 1141): *Arno Borst*, *Propyläen-Weltgeschichte* V/2, Frankfurt 1963, 530f, 533.

⁵¹ *Concordia novi ac veteris testamenti*, Venedig 1519.

⁵² *Borst*, (wie Anm. 50), 535.

⁵³ *De Antichristo* 1641; *Panegyricus de regno Dei* 1660; *Observationes ad Danielelem*, Leyden 1666.

Stationen der Christuswirksamkeit war aber in Betracht zu ziehen, seine vergangene Inkarnation zu einem Leben auf Erden oder seine künftige Parusie am künftigen katastrophalen Weltende? Die Auslegungen schwankten häufig zwischen beiden Möglichkeiten. Coccejus schlug vor, Dan 7 nicht als Dublette, sondern als Fortsetzung zu Dan 2 zu interpretieren. Warum sollte die Heilige Schrift zweimal das Gleiche aussagen? Die Vision vom Metallkoloss beziehe sich demnach auf die Großmächte der Antike von Nebukadnezar bis Augustus und dann auf Jesus von Nazareth. Der zerschmetternde Stein veranschauliche in Dan 2 das seit Jesu Wirksamkeit sich erdenweit ausbreitende spirituelle Reich Gottes in der unsichtbaren Kirche. Das Römische Reich bestehe also in seiner äußeren Form zwar weiter, sei aber in seinem providentiellen Kern zerstört. Was in Dan 7 erschaut werde, schließe sich daran an und schildere vier Epochen des Römischen Reiches nach der Zeitenwende, während deren sich die Heiligen des Höchsten gegenüber den Stadien staatlicher Macht behaupteten, sie gliederten sich in:

- a) das christliche römische Kaisertum,
- b) germanische Reiche der Völkerwanderungszeit,
- c) das islamische Kalifat,
- d) das Reich der Franken und Deutschen, währenddessen das Papsttum als elftes, als antichristliches Horn aufschieße.

Ergänzend dazu schilderten die sieben Siegel in der Offenbarung des Johannes 5–8 sieben Entwicklungsstufen der Kirchengeschichte in Phasenverschiebung zu den politischen Epochen; sie mündeten in ein tausendjähriges Friedensreich auf Erden (Offb 20 parallel zu Dan 7,13), das dann erst in ferner Zukunft von einem Reich ewiger Herrlichkeit abgelöst werde.⁵⁴

Der zentrale Gedanke des Coccejus, das in Offb 20 geweissagte tausendjährige Reich zwar als tiefgreifende Veränderung, aber zugleich als Fortsetzung der Weltgeschichte zu erklären und deren endgültiges Verschwinden durch die Verwandlung zum neuen Äon erst danach postmillenaristisch zu erwarten, nahm der Vater des deutschen Pietismus, *Philipp Jakob Spener*, in seiner Programmschrift *Pia Desideria* 1675 auf. Nach Spener wurde sie von dem bedeutenden württembergischen Gelehrten *Johann Albrecht Bengel* (1687–1752) erneuert, durch ihn fand sie bis nach England und Amerika große Anerkennung. Mittels einer aufgrund apokalyptischer Zahlen aus Daniel, „der höchsten Stufe der Prophetie“, und der neutestamentlichen Offenbarung erstellten Weltchronologie legte er den Überschnitt zum tausendjährigen Reich auf das Jahr 1836 fest. Immerhin gelang ihm 1746 die erstaunliche Prognose, dass das Kai-

⁵⁴ Seifert, Rückzug (wie Anm. 24), 122.

sertum und die geistlichen Fürstentümer nach rund sechzig Jahren aus Deutschland verschwinden würden.⁵⁵

Die Weltgeschichte als stetigen Fortschritt zu betrachten, als Vervollkommnungsprozess des Christentums, wurde damals auch bei Theologen in England und im katholischen Frankreich beliebt. Alternativ dazu entwickelten Aufklärungsphilosophen die Idee eines geschichtlich zunehmenden Fortschritts von Kultur und Menschlichkeit, bei dem entweder Religion und Christentum eine wesentliche Rolle spielten (Lessing) oder als den wahren Fortschritt hemmende Kräfte verurteilt wurden (Voltaire).⁵⁶

3.2. Die Entdeckung der Pseudonymität des Danielbuches und der Verlust seiner Bedeutung im öffentlichen Bewusstsein.

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts wurde an den deutschen Universitäten eine radikale Kritik des Danielbuches übernommen, die Jahrzehnte zuvor im Umkreis des englischen Deismus laut geworden, dann aber wieder verhallt war. Deshalb ist ein Seitenblick auf die britische Entwicklung (die erst im folgenden Paragraphen zusammenhängend dargestellt wird) an dieser Stelle angebracht.

1. Bereits zu Beginn des 18. Jahrhunderts hatte der englische Landedelmann *Anthony Collins* die für den englischen Protestantismus selbstverständliche providentielle Übereinstimmung zwischen alttestamentlichen Weissagungen und neutestamentlicher Erfüllung mit der Behauptung angegriffen, dass keine einzige alttestamentliche Weissagung in ihrem Ursinn das gemeint habe, was neutestamentliche Schriftsteller ihr als Christuszeugnis entnommen hätten. Die Behauptung löste eine lebhafte literarische Auseinandersetzung aus, die sich bezeichnenderweise bald auf die Wahrheit des Danielbuches als ausschlaggebend für diese Thematik konzentrierte. So legte Collins 1727 eine kritische Analyse dieser Schrift vor,⁵⁷ mit der zum ersten Mal in der abendländischen Geschichte seine Echtheit, nämlich die Abfassung durch einen Profeten des 6. Jahrhunderts v. Chr., widerlegt und diese auf anonyme Propagandisten der Makkabäerzeit zurückgeführt wurde. In einem Zeitalter, in dem noch viele Theologen auf der Irrtumslosigkeit der Schrift und einer strengen Inspirationslehre bestanden, war dies eine den kirchlichen Glauben tief erschütternde Behauptung. Collins Hauptargumente lauteten:

⁵⁵ Welt-Alter, darin die Schriftmäßige Zeitenlinie bewiesen und die Siebzig Wochen ... an das Licht gestellt, Esslingen 1746.

⁵⁶ Vgl. ERK, 140–146.

⁵⁷ *The Scheme of Literal Prophecy Considered in a View to the Controversy*, London 1727. Zu Collins und den Vorstufen der Danielkritik: ERK, 133–137.

(1) Für die Zeit der jüdischen und neubabylonischen Könige des 7. und 6. Jahrhunderts v. Chr. ließen sich im Buch *gravierende historische Unrichtigkeiten* nachweisen (z.B. Belsazzar als Sohn und Nachfolger Nebukadnezars). Dem stünden detaillierte Kenntnisse für die Seleukidenzeit bis hin zu Antiochos IV. Epiphanes (175–164 v.Chr.) gegenüber, also habe der Verfasser erst in dieser Zeit gelebt.

(2) Die aramäische Sprache in der ersten Hälfte des Buches gleiche derjenigen späterer Targume, nicht derjenigen der Mitte des sechsten Jahrhunderts v. Chr.

(3) Griechische Fremdwörter würden für Musikinstrumente wie Psalterion und Synfonia gebraucht; das sei erst in hellenistischer Zeit denkbar.

(4) Die für die christliche Tradition entscheidende Zahl von 490 Jahren seit einer Weissagung über die Wiederaufbauung Jerusalems bis zum Tode eines Gesalbten und der Entweihe eines Heiligtums vor dem entscheidenden Endgericht über den Verwüster (Dan 9,24–27), bislang auf den Tod Jesu und die Zerstörung des Jerusalemer Tempels bezogen, ziele auf die Hinrichtung des Hohenpriesters Onias III. (171 v. Chr.), auf das von Antiochos IV. im Jerusalemer Tempel aufgestellte Symbol der Verwüstung und schließlich auf den Sieg des Judas Makkabäus 164 v. Chr.

(5) Als *echte Weissagung* bliebe die Voraussage des Untergangs Antiochos IV. in Dan 11,40ff übrig, die sich aber nicht so erfüllt habe, wie hier beschrieben, sowie der Hinweis auf den die alten Reiche zerschmetternden Stein und das Erscheinen eines Sohns auf den Wolken des Himmels; beides aber beziehe sich auf die bevorstehende Hilfe durch das zeitgenössische Römische Reich, von dem die Makkabäer Unterstützung erwarteten.

Demnach sei das Buch ein einziger Betrug zur Täuschung der Leser, pseudonym auf einen angeblich früheren Propheten zurückgeführt. Der dunkle und enigmatische Stil der Schrift mache darüber hinaus jede Berufung auf sie für ein Zeitalter der Vernunft unmöglich. Insbesondere der Staat sollte auf solche Texte keine Rücksicht nehmen, sondern sich allein auf das natürliche Recht gründen.

Collins Scharfsinn hat Beobachtungen gemacht, die noch in der Gegenwart in der historisch-kritischen Forschung eine Rolle spielen und tatsächlich für eine Abfassung der Endkomposition des Buches in der Makkabäerzeit sprechen. Damals jedoch verursachte seine präteristische Makkabäerthese in Großbritannien nur einige Jahrzehnte lang Aufregung, galt dann aber als widerlegt. Die sprachgeschichtlichen Argumente wie die Behauptung fehlerhafter Darstellung der altorientalischen Königsgeschichte waren vor der archäologischen Entdeckung von einschlägigen Originaldokumenten (dies erst im 19. Jahrhundert) nicht durchschlagend, die Gleichsetzung von Menschensohn und Römerreich mehr als gekünstelt. Vor allem aber war in einem Zeitalter, das sich wie

keines zuvor um die Erstellung von Chronologien kümmerte, Collins Deutung der 490-Jahres-Epoche nicht überzeugend. Zurückrechnend von 164 v. Chr. hatte er den Anfang dieser Epoche auf 638 v. Chr. angesetzt und dies als Beginn des babylonischen Exils vorausgesetzt. Das war eine viel zu frühe Ansetzung, die weder mit biblischen Zeitangaben noch mit denen griechischer Geschichtsschreiber zu vereinbaren war. Die traditionelle christologische Berechnung für den Zeitraum von einem der Perserkönige bis hin zum Tod Jesu schien weit mehr aufzugehen.

2. Erst anderthalb Jahrhunderte danach wurde die präteristische Makkabäerhypothese wieder aufgegriffen, und zwar durch deutschsprachige Exegeten. *Johann Salomo Semler* hatte in seiner *Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons* 1771–1775 die altprotestantische Inspirationslehre sowie die von ihr behauptete Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift widerlegt und den Abstand der alttestamentlichen Religion von der neutestamentlichen hervorgehoben. Sein Schweizer Schüler *Heinrich Corrodi* verfasste dann eine *Kritische Geschichte des Chiliasmus*,⁵⁸ in der die Behandlung des Danielbuches als möglicher Ausgangspunkt solcher abstrusen Ideen eine wichtige Rolle spielte. Corrodi griff die Argumente Collins' wieder auf, radikalisierte aber über ihn hinaus die Makkabäerthese unter Berufung auf die Polemik des spätantiken Neuplatonikers Porphyrius. Corrodi setzte zwar im Buch ältere Überlieferungen voraus, doch waren sie seiner Meinung nach in keinen vernünftigen Zusammenhang gebracht, im Grunde „lauter unzusammenhängende Fragmente“. Alles, was sich an vorgeblichen Weissagungen in ihm finde, betreffe die Zeit des Antiochos IV. Sowohl der zerschmetternde Stein wie der überirdisch erscheinende Menschensohn bezögen sich auf Judas Makkabäus und das die Völkerwelt besiegende künftige jüdische Reich. Auf die makkabäische Wiederherstellung der Tempelreinheit ziele die 490-Jahresangabe. Die Diskrepanz zum tatsächlichen Anfang des babylonischen Exils schob er mit der Bemerkung beiseite: die Juden seien „der Zeitrechnung und der Profangeschichte unkundig“ gewesen.⁵⁹

3. Seit der Reformationszeit wurde der biblische Kanon in seiner grundlegenden Bedeutung nicht nur für den Glauben, sondern auch für die Rechtsordnung hervorgehoben. Da das Danielbuch wie kein anderes in der Heiligen Schrift den Horizont für Geschichtstheorie und politische Ethik liefern konnte, gewann es auch staatsrechtliche Bedeutung. Doch die konfessionellen Kontroversen nötigten zu genauerer historisch-grammatischer Untersuchung. In deren Verlauf tat sich nicht nur zunehmend eine Kluft zwischen Altem und Neuem Testament auf, sondern auch die Erkenntnis einer weitreichenden Zeitgebundenheit der biblischen Texte überhaupt. Hinzu kam,

⁵⁸ Frankfurt-Leipzig 1781, ²1794.

⁵⁹ *Chiliasmus* I, 240.247.251.

dass die Meinungsführerschaft im öffentlichen Bewusstsein des 18. Jahrhunderts von der Theologie auf die aufgeklärte Philosophie übergang, die nicht nur die Gültigkeit religiöser Offenbarung in Frage stellte, sondern auch den Nimbus der Monarchen und ihr angeblich durch die Vorsehung geschaffenes Privileg. Damit fiel das Interesse an der Abfolge legitimer Monarchien dahin, ein bis dahin wichtiger Faktor, der durch das Danielbuch als gottgewollt bewiesen schien.

Bahnbrechend für die historisch-kritische Methode in der Bibelwissenschaft, wie sie heute selbstverständlich geworden ist, wurde der Göttinger Professor *Johann Gottfried Eichhorn*. Im Blick auf die Echtheit des Danielbuches urteilte er zunächst noch zurückhaltend. In der zweiten Auflage seines Hauptwerkes *Einleitung in das Alte Testament* äußerte er 1792 Skepsis angesichts der exorbitanten Wundererzählungen im ersten aramäischen Teil, hielt aber für Kap. 7ff noch an der Authentizität fest und deutete die zehn Hörner des Tieres gemäß einer vor allem in Britannien vertretenen föderalistischen Rezeption auf die im Schatten Roms entstandene europäische Staatenwelt. So sei „die Geschichte auf unsere Zeit gekommen, von der er weissagend sprach“.⁶⁰ 1795 vollzog Eichhorn jedoch in der zweiten Auflage eine entschiedene Wende zu der von Corrodi vertretenen konsequenten Makkabäerthese für das ganze Buch, wies jedoch dessen pejorative Beurteilung einer beabsichtigten Täuschung der Leser als anachronistisch zurück. Nach beendeter Religionsverfolgung und makkabäischem Sieg wurde die Wendung des Geschicks durch Gottes Fügung als poetischer Rückblick – ähnlich wie später das Schicksal Roms beim lateinischen Vergil – im Gewand vorgegebener Prophetien gefeiert. Solcher Brauch war den Primärlesern vertraut und unanstößig.

Bei einer, aus dem Geist des Rationalismus geborenen, negativen Verwerfung blieb dagegen der erste kritische, zweibändige Danielkommentar in deutscher Sprache, in Erlangen verfasst von *Leonhard Bertholdt* 1806–1808.⁶¹ Er war sich der nach wie vor diskutierten Bedeutung Daniels für die politische Meinungsbildung bewusst und widmete sein Werk deshalb den preußischen Reformministern von Hardenberg und von Massow, „höhren Stützen des Staates, der Gesetze und der Religion“. Gegenüber einer jahrhundertelangen Fehleinschätzung sollte aufgewiesen werden, das aus zahlreichen Fragmenten zusammengesetzte Buch zeige „nichts von den höheren moralischen Tendenzen, die in den merkwürdigsten Prophetien anderer Seher aus der früheren und späteren Zeit so stark sichtbar sind und das Göttliche in ihnen ausmacht; sondern es strebt alles auf die rohe jüdische Politik hin und mache es unendlich

⁶⁰ Einleitung III, Leipzig 1618; *Seifert*, Rückzug (wie Anm. 24), 148f.

⁶¹ Daniel aus dem Hebräisch-Aramäischen neu übersetzt und erklärt mit einer vollständigen Einleitung und einigen historischen und kritischen Exkursen, Erlangen 1806ff.

schwer, nur einen Funken von dem reinen und heiligen Feuer wahrzunehmen, von welchem sonst die göttlichen Seher entflammt sind“.⁶²

3.3. Rangordnung zur jüdischen Apokalyptik

Für den historisch-kritisch gesonnenen Flügel der protestantischen Bibelwissenschaft stand seit Eichhorn und Bertholdt die Pseudonymität des Danielbuches fest. Doch die konsequente Makkabäerthese mit der Behauptung, dass alle seine Weissagungen *vaticinia ex eventu* seien und selbst die Erwartung einer Auferstehung der Toten (Dan 12) nur die metaphorische Verkleidung für das Wiedererstehen der jüdischen Nation nach langer Fremdherrschaft sei, wollte den Nachfolgern nicht einleuchten. Denn schon die Darstellung des Untergangs des letzten „verächtlichen“ Vertreters der Großmacht im „Land der Zierde“ (= Palästina, Dan 11,40ff) stimmte offenkundig nicht mit dem historisch dokumentierten Ende Antiochos' IV. überein, musste also als echte Prognose verfasst worden sein. Das hätte dann aber auch für den völligen Umsturz jeder Weltmacht zu gelten, den der Stein in Kap. 2 und der Menschensohn in Kap. 7 hervorrufen sollen. Davon konnte auch nach dem Tode des Antiochos keineswegs die Rede sein. So verlegten denn die für diese Richtung ausschlaggebenden Exegeten wie *Wilhelm Martin Leberecht de Wette*⁶³ oder *Heinrich Georg August Ewald*⁶⁴ zwar die endgültige Abfassung des Buches in das 2. Jahrhundert v. Chr., hielten jedoch an darin enthaltenen Zukunftsvoraussagen fest. Vor allem *Friedrich Bleek*⁶⁵ arbeitete die Ambivalenz im Blick auf fingierte und echte Weissagungen heraus. Demnach kündete das Buch dem makkabäerzeitlichen Leser „die zuversichtliche Erwartung“, dass die von früheren Profeten verheißene „Erlösung des Volkes nahe bevorstehe [...] und ein von Gott gesandter Erretter unter ihnen ein [...] ewig dauerndes Reich errichten werde.“

Einen neuen Horizont erschloss *Friedrich Lücke* 1832, indem er die Makkabäerthese mit einem *apokalyptischen* Horizont verband. Ausgehend von den „Versuchen einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannes und die gesamte apokalyptische Literatur“⁶⁶ entdeckte er, dass das alttestamentliche Danielbuch die Gattung der Apokalypse vorwegnehme, die sich im

⁶² I 23f. Ähnlich der württembergische Prälat *G. F. Griesinger*, *Neue Ansicht der Aufsätze im Buch Daniel*, Stuttgart-Tübingen 1815.

⁶³ Art. Daniel, in: *J. S. Ersch / J. G. Gruber*, *Allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste* I/23, Leipzig 1832, 1–15.

⁶⁴ *Die Propheten des alten Bundes*, Stuttgart 1840f, ²1867f.

⁶⁵ *Über Verfasser und Zweck des Buches Daniel*, *Theol. Zeitschrift* 3 (1822), 171–194.

⁶⁶ *Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannis IV*, 1. – *J. M. Schmidt*, *Die jüdische Apokalyptik*, Neukirchen-Vluyn ²1976, 98–119.

letzten Buch der neutestamentlichen Sammlung wiederfinde. Sie hebe sich von älteren Prophetenschriften deutlich ab, habe aber im außerbiblischen (persischen) Altertum Parallelen. Kennzeichnend dafür sei nicht nur eine durchgängige symbolische Chiffrierung geschichtlicher Tatbestände, sondern vor allem ein universalistisches Geschichtsverständnis, das den engen nationalen Rahmen des früheren alttestamentlichen Schrifttums überschreite und „Keime zu welthistorischer Betrachtung“ aufweise. Nicht allein die Restauration der jüdischen Nation sei nunmehr Inhalt der Hoffnung, sondern die Wende zu einem die gesamte Menschheit, ja den Kosmos einbeziehenden neuen Äon. So werde dem Leser „die Zukunft und Vollendung des göttlichen Reiches auf Erden im Kampf mit einer antitheokratischen Welt“ vor Augen gemalt.⁶⁷ Legte es sich nicht nahe, Jesus von Nazareth und das entstehende Christentum mit solchem apokalyptischen Universalismus in Beziehung zu setzen?

Mit dem in Göttingen lebenden und mit Schleiermacher verbundenen Lücke begann eine eigene Richtung historisch-kritischer Erforschung des Danielbuches, die weniger dessen Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit „echter“ alttestamentlicher Prophetie untersuchte oder gar die Geschichtstheorie aktualisieren wollte, sondern seiner apokalyptischen Eigenart, seiner internationalen religionsgeschichtlichen Einbettung und vor allem seiner Rolle für das Neue Testament gewahr wurde. Dieser Ansatz fand in Göttingen durch *Adolf Hilgenfeld*⁶⁸ und danach durch die sog. religionsgeschichtliche Schule ihre Fortsetzung. Das leitende Interesse der Ausleger war nicht mehr die Historizität der Danielerzählungen, aber auch nicht das überkommene Weissagungs-Erfüllungs-Schema, also die Feststellung, wie weit Danielvoraussagen mit den für sich stehenden realen Abläufen im Leben Jesu oder den nachfolgenden christlichen Jahrhunderten deckungsgleich sind. Vielmehr richtete sich der Blick des Historikers rückwärts, fragte nach den Entstehungsbedingungen des Christentums und dem Grund seiner Abspaltung vom Judentum. Wie weit hatte die Lehre des historischen Jesus, der sich in den Evangelien selbst als „der Menschensohn“ bezeichnete und ein künftig hereinbrechendes Reich Gottes erwartete, das dieser Welt ein Ende bereitet würde, ihre Wurzeln in der Daniellektüre? Oder wie weit hatten Schriften des Urchristentums, das sich als eschatologisches Israel, als die Gemeinde der Heiligen im Gefolge des Menschensohns verstand und den Untergang der politischen Weltmacht ersehnte, ihre Anstöße aus der Rezeption dieses Buches gewonnen? Das Pro und Kontra eines möglichen apokalyptischen Einflusses auf Jesus und das Urchristentum hat bis zur Gegenwart, also fast zwei Jahrhunderte nach Lücke, noch keine

⁶⁷ *Commentar* ²1852, 24.

⁶⁸ *Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Christentums*, Jena 1857.

befriedigende Lösung gefunden. Die Entdeckung der Apokalyptik hat eine historische und theologische Aufwertung des Danielbuches mit sich geführt. Doch die vordem in Europa dem Buch weithin entnommene politische Theologie spielt für die der apokalyptischen These zuneigenden Exegeten keine Rolle mehr.

Keineswegs alle, die sich als historisch-kritische Exegeten verstanden, waren jedoch im 19. Jahrhundert bereit, den apokalyptischen Zug zu besteigen. Die vornehmlich literarkritisch begründete Disqualifizierung des Buches fand weiter treue Anhänger. Vor allem der Zürcher *Ferdinand Hitzig*⁶⁹ blieb in Bertholdts Bahnen: „Es ist eine untergeschobene Schrift, und ihr Verfasser wollte die nächsten Leser täuschen.“

4. Deutschland von der Französischen Revolution über den Wiener Kongress bis zur Bürgerrevolution von 1848

Die Französische Revolution von 1789 hatte mit ihrer Deklaration der Menschenrechte und der nachfolgenden Abschaffung der Monarchie sowie der Vorrechte von Adel und Klerus die katholische Kirche schwer getroffen. Das Echo im Protestantismus war aber keineswegs, wie man heute im Rückblick erwarten könnte, großes Erschrecken. Im Gegenteil, weite Kreise der durch die Reformation bestimmten Kirchen begrüßten die Revolution als eine durch Gottes Vorsehung gewirkte Wende. So besonders in den angelsächsischen Ländern, wo alte Ressentiments gegen den päpstlichen Antichristen wiederaufflammten.⁷⁰ Doch ähnlich ließen sich in Deutschland selbst Schriftsteller verlauten, die dem mittelalterlichen Christentum zugetan waren, wie *Friedrich von Hardenberg (Novalis)*, der 1799 die Revolution als zweite Reformation begrüßte, zugleich jedoch die erste Reformation als Zerschlagung der mittelalterlichen Einheit beklagte.⁷¹ Als dann jedoch Napoleon die Republik in ein Empire verwandelte und französische Armeen die europäischen Länder heimgesucht hatten, schlug die Stimmung intellektueller und kirchlicher Kreise auch bei den Protestanten in das Gegenteil um. Vertreter des *deutschen Idealismus* und der *Romantik* wie *Ernst Moritz Arndt*, *Heinrich von Kleist*, *Achim von Arnim*, *Friedrich von Schlegel* sahen, um *Johann Gottlieb Fichte* zu zitieren, in Napoleon „alles Böse, gegen Gott und Freiheit Feindliche, was seit Beginn der Zeiten bekämpft worden ist [...] auf

⁶⁹ Das Buch Daniel erklärt. Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch X, Leipzig 1850.

⁷⁰ L. E. Froom, *The prophetic Faith of our Fathers*, 4 Bde., Washington D.C. 1948: II 263; III 741–747.

⁷¹ *Novalis*, *Fragmente und Studien*, Die Christenheit oder Europa, Stuttgart 1984.

ein mal erschienen“, Napoleon Bonaparte also als leibhaften Antichrist.⁷² Nach seinem Untergang wurde die bevorstehende Wende zu einem bislang nie dagewesenen „Reich des Geistes und der Vernunft“ erwartet, das nirgendwo anders als vom deutschen Volk seinen Ausgang nehmen sollte.

Die Romantik begann wieder nach dem Gefälle und Sinn der Weltgeschichte zu fragen, stieß dabei auf die traditionellen vier Epochen großer Reichsbildungen, ohne jedoch Daniel zu rehabilitieren. So rechnete *Friedrich von Schlegel* in seiner Philosophie der Geschichte mit vier Epochen bis zu seiner Gegenwart, einer fünften des Antichristen und einer sechsten des kommenden Weltgerichts. Eine letzte und siebte würde dann das Reich Gottes heraufführen. Daniels Theorie lehnte Schlegel jedoch ausdrücklich ab.⁷³

Ähnlich verfuhr der große *Georg Friedrich Wilhelm Hegel*. Für ihn entfaltete sich im Lauf der Jahrtausende die Freiheit des Individuums: „Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte, Asien der Anfang.“ Die Perser wären das erste Volk mit einem Reich im modernen Sinn. Was über Assyrien, Babylonien oder Medien zu sagen war, wurde ihnen beigeordnet. Jenem folgte das griechisch-hellenistische, dann das römische Reich. Die vierte, bis zur Gegenwart reichende und als letzte vorausgesetzte Epoche war nun diejenige der germanischen Staaten seit der Völkerwanderung. Im Blick darauf wurde allerdings die in der traditionellen Danielrezeption vorausgesetzte Fortdauer eines römischen Reiches bis in die Neuzeit hinein als „Lüge“ verworfen.⁷⁴ Hegels System wurde dann bekanntlich von *Karl Marx* auf den Kopf gestellt, der vier Epochen der Produktionsweisen voraussetzte und eine bevorstehende fünfte als kommunistisches Stadium für immer prophezeite.

Vereinzelt hatte es jedoch schon seit Beginn der Revolution theologische Stimmen gegeben, welche die durch die Revolution zu Tage getretene Entwicklung als Werk des Antichristen identifizieren wollten, weil sie die Monarchie, die nach der Bibel Gott gewollte Regierungsform, beseitigt hatte. So der Bremer Kanzelredner *Gottfried Menken* 1802 in seinem „Monarchienbild“:

Jede Revolution [...] schwächt das Ansehen der Obrigkeit, das unverletzlich und heilig sein sollte. Die Völker glauben endlich, was ihnen von Menschheits- und Volks-Souveränität vorgelegt wird, und sehen ihre Obrigkeit nicht mehr als etwas von Gott Vorgegebenes [...] an.⁷⁵

Wie in Daniel geweissagt, gibt es in Europa zehn Königreiche: Dänemark, Großbritannien, Österreich, Portugal, Preußen, Russland, Sardinien, Schweden,

⁷² Über den Begriff des wahren Krieges in Bezug auf den Krieg im Jahre 1813, Tübingen 1915, 3, 39. ERK, 153f. *K. V. Vondung*, Die Apokalypse in Deutschland, München, 1988, 100 und *passim* zur Napoleonzeit.

⁷³ Philosophie der Geschichte, Wien 1828, § 5.

⁷⁴ Philosophie der Geschichte, ¹1840 (= Stuttgart 1961), 255.274.430f, 604f, ERK, 154–156.

⁷⁵ Das Monarchienbild ²1841, 44.

Sizilien und Spanien. Republiken zählen nicht, weil Gott auf sie, die den Keim der Auflösung in sich tragen, keine Rücksicht nimmt.⁷⁶

Nach den Jahrzehnten der Französischen Revolution und Napoleons entstand im protestantischen Deutschland die sog. *Erweckungsbewegung*, welche die Reich-Gottes-Auffassung des älteren Pietismus reaktivierte. Einer ihrer ersten Vertreter war der mit Goethe und Herder verkehrende *Johann Heinrich Jung-Stilling*. Für ihn wurde die durch die radikale Aufklärungsphilosophie hervorgerufene Französische Revolution zum Auftakt im „großen letzten Kampf zwischen Licht und Finsternis“. In seiner *Siegesgeschichte der christlichen Religion* schildert er 1799 die Geschichte seit Johannes dem Täufer bis in die künftige Ewigkeit hinein aufgrund der Offenbarung des Johannes als Kampf zwischen dem Erlöser und dem Verderber. Dieser werde 1836 mit dem Anbruch des tausendjährigen Reiches enden (so schon Bengel). Nach Abschluss der Heiligen Allianz 1815 setzte er für die Gegenwart auf Russland als Schutzmacht der Christenheit.⁷⁷

Nach dem Sturz Napoleons hatte der *Wiener Kongress* 1815 Europa neu geordnet und die Grundlagen für die bis zur Gegenwart beibehaltene staatliche Ordnung in West- und Mitteleuropa geschaffen. Noch einmal gewann das dynastische Prinzip leitenden Charakter, wurde aber auf die souveränen, in der Regel von Monarchen regierten Staaten beschränkt. Die Friedensbestimmungen wurden begleitet von der am 26.9.1815 durch die Monarchen von Russland, Österreich und Preußen geschlossenen *Heiligen Allianz* „für die drei Provinzen [die orthodoxe, die katholische und protestantische] der Einen Christlichen Nation“. Sie verpflichteten sich, die christlichen Lehren der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens zur Richtschnur ihrer Politik zu erheben. Die Erwähnung einer christlichen Nation erinnerte an den älteren Begriff der *res publica Christiana*, nur dass nun Russland eingeschlossen wurde. Ja der Zar wurde zum *spiritus rector*, sah er sich doch aufgrund einer aus Daniel und dem apokryphen vierten Esrabuch abgeleiteten Auffassung als Vertreter des dritten und letzten Roms.⁷⁸ Obwohl sich in der Folge außer England sämtliche europäischen Staaten der Allianz anschlossen, blieb ihre praktische Wirkung gering. Von dem österreichischen Staatskanzler Clemens W. L. Fürst von Metternich (1773–1859), der sie anfangs verächtlich beiseite getan hatte, wurde sie entgegen ihren liberalen Ansätzen alsbald benutzt, um ein Werkzeug von Zensur und Unterdrückung zu werden. Dadurch wurden die revolutionären Bewegungen von 1848 zu einer unausweichlichen Reaktion gegen die Ideen der Allianz. Diese Revolutionen erreichten zwar nirgends ihr Ziel; sie selbst aber oder die ihnen entgegentretenden monarchistischen Reaktionen ver-

⁷⁶ Ebd. 87.

⁷⁷ Gustav Adolf Benrath, Jung-Stilling, in: TRE 17, 467–470.

⁷⁸ Hildegard Schaefer, Allianz, Heilige, in: RGG³ I (1957) 242.

drängten die Idee von einem zu solidarischem Handeln verpflichteten Europa aus dem Bewusstsein der Zeitgenossen. Das wirkte sich dahin aus, dass auch in konservativ gesinnten christlichen Kreisen das Danielbuch und die Bibel überhaupt ihren Bezug auf eine aktuelle politische Gegenwartslage verloren.

Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts hatte sich die deutschsprachige protestantische Theologie in einen liberalen, bibelkritischen Zweig und einen bibel-„gläubigen“, „positiven“ gespalten. Die reaktionären Entwicklungen auf den politischen Bühnen nach 1815 führten im evangelischen Deutschland zu einer bevorzugten Besetzung der entsprechenden Lehrstühle mit konservativen Exegeten. Für die neupietistischen oder neokonfessionalistischen Gelehrten wurde die Verteidigung einer vorkritischen Danielrezeption zu einem wichtigen Anliegen gegenüber der vorangegangenen exegetischen Praxis. Die Echtheit des Buches, aus der Feder eines Propheten der Exilszeit stammend, wurde zum Prüfstein für Glauben oder Unglauben. An ihr als dem herausragenden Exempel entschied sich nämlich die Wahrheit der christologischen Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen. Zeichen der Tendenzwende war, dass in *Erlangen*, wo der Kritizist Bertholdt zu Anfang des Jahrhunderts seinen kritischen Kommentar verfasst hatte, ab 1845 mit gewaltigem Publikumserfolg *Johann Christian Konrad von Hofmann* lehrte.⁷⁹ Obwohl zeitweilig liberaler Abgeordneter im bayerischen Landtag, entwarf von Hofmann die Theorie einer organisch sich entwickelnden Heilsgeschichte, die seit Jesus Christus notwendigerweise im politischen Raum eine römische Herrschaft neben sich habe. Dort habe, gemäss Daniel, eine Zweiteilung in einen griechischen und einen lateinischen Teil stattgefunden, im zweiten Fall mit einer Zusammensetzung aus Eisen und Ton, nämlich aus germanischen und slawischen Völkern. In Königsberg wurde neben dem dort lehrenden liberalen *C. von Lengerke*, der die kritische Linie de Wettes fortsetzte⁸⁰, *Heinrich A.Ch. Hävernicks*⁸¹ – nicht ohne dortigen Protest – als Professor eingesetzt. Über ihn urteilte der Althistoriker *Johann Gustav Droysen*: „Der Hävernickschen Auffassung kann kein vernünftiger Mensch zustimmen“.⁸² Da de Wette in *Basel* eine neue Wirkungsstätte gefunden hatte, wurde, um ihn zu neutralisieren, 1836 eine Stiftungsprofessur eingerichtet und mit dem Biblizisten *Johann Tobias Beck* besetzt. Dessen Richtung setzte sein Schüler *Carl August Auberlen* fort, der 1854 einen in pietistischen Kreisen viel benutzten Kommentar verfasste.⁸³

⁷⁹ Weissagung und Erfüllung im Alten und Neuen Testament, Nördlingen 1841–1844; ERK, 160f.

⁸⁰ Das Buch Daniel verdeutscht und ausgelegt, Königsberg 1855.

⁸¹ Neue kritische Untersuchungen über das Buch Daniel, Hamburg 1838.

⁸² Geschichte des Hellenismus, 1836–1843, II 211.

⁸³ Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannes in ihrem gegenseitigen Verhältnis betrachtet und in ihren Hauptstellen erläutert, Basel ²1857.

In *Berlin*, wo de Wette bis zu seiner Vertreibung 1819 und danach F. Bleek⁸⁴ die kritische Exegese vertreten hatten, wirkte von 1828 bis 1869 der kirchenpolitisch wie publizistisch außerordentlich einflussreiche *Ernst Wilhelm Hengstenberg*.⁸⁵ Die Auseinandersetzung um das Danielbuch hatte zu Beginn des 19. Jahrhunderts wieder an Schärfe gewonnen. Hengstenberg war stolz, das „wichtigste Buch des Alten Testaments“ gerettet zu haben. „Die Wunder und Weissagungen des Buches übersteigen so sehr den gewöhnlichen Naturlauf, dass die Anerkennung der Echtheit des Daniel und die Anerkennung der geoffenbarten Religion unzertrennlich verbunden sind“.⁸⁶ Die Wunder waren gerade vorher für die Kritizisten ein ausschlaggebendes Argument für den unhistorischen Charakter des Buches! Nun aber stammte das Buch wieder von einem Propheten des 6. Jahrhunderts, der babylonischen Exilszeit, bot also durchweg echte Weissagungen: „Die Beziehung auf die Makkabäerzeit und die ganze nicht messianische Auslegung wird so lange falsch bleiben, als das Wort Christi wahr, also in alle Ewigkeit“.⁸⁷ Hengstenberg wie auch Hävernick argumentierten mit dem Alter der aramäischen Sprache in den Danielkapiteln. Von ihr hatten einige Kritizisten behauptet, sie entspräche dem aramäischen der Targum, also der aramäischen Übersetzung der hebräischen Bibel nach der Zeitenwende, nicht einem um die Mitte des sechsten Jahrhunderts gesprochenen Aramäisch. Demgegenüber vermochten die beiden zu Recht auf die im Vergleich zum Jüdisch-Aramäischen erheblich älteren Ausdrucksformen im Daniel-Aramäisch hinzuweisen.⁸⁸ Den Bezug auf die Gegenwart zeigten die Zehn Hörner des vierten Tieres: „Das erste welthistorische Auftreten der germanischen Völker [der Hörner] fällt mit den Anfängen ihrer Christianisierung fast unmittelbar zusammen“, es bilde den Anbruch eines tausendjährigen deutschen Reiches. Seit 1848 aber wiche es einer Zeit der chaotischen Völker Gog und Magog.⁸⁹ Der Bezug auf die Gegenwart durch die Fortdauer des vierten, römischen Reiches und seiner Ausfächerung in der europäischen Staatenwelt wurde also festgehalten, ohne dass eine Reichstheologie erneuert wurde; vom Kaiser war in diesem Zusammenhang keine Rede. Die Schlüsselweissagung der 490 Jahre von Dan verweise nach Hengstenberg selbstverständlich auf Person und Werk Jesu Christi als Zeit der Erfüllung.

⁸⁴ Über Verfasser und Zweck des Buches Daniel: Theol. Zeitschrift 3 (1822) 17–94.

⁸⁵ Die Authentie des Daniel und die Integrität des Sacharja, Beiträge zur Einleitung in das A.T. I, Berlin 1831.

⁸⁶ Ebd. VII.4.

⁸⁷ Ebd. S. I.

⁸⁸ Das Ergebnis trifft insofern zu, als die Sprache dieser Kapitel dem Reichsaramäisch der Perserzeit entspricht, in der die ältesten Danielüberlieferungen wahrscheinlich entstanden sind, aber ein Ursprung in der Exilszeit ist damit noch nicht erwiesen, erst recht nicht das Alter der sicher jüngeren hebräischen Kapitel 7 bis 12.

⁸⁹ Ebd. 375; vgl. *Auberlen* 463f.

Auf *katholischer* Seite repräsentierte *Joseph von Görres* die Wendung des Zeitalters zu traditionellen Konzepten in seiner eigenen Lebensgeschichte. In seiner Jugend hatte er sich für die Französische Revolution begeistert und dann für eine freiheitliche Verfassung Deutschlands gekämpft. Noch 1821⁹⁰ hielt er die Ordnung des Wiener Kongresses für so unhaltbar, dass sie bald eine neue Revolution hervorrufen müsse. Wenige Jahre später erwartete er das Heil der Nationen allein noch von der katholischen Kirche.⁹¹ Als Professor in München bereitete er ab 1836 den Boden für einen politisch organisierten Katholizismus vor, der dann nach 1848 in Erscheinung trat und sich später zur Zentrumspartei formierte.⁹²

Im protestantischen Bereich setzte sich jedoch ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch bei konservativen Exegeten die Meinung durch, dass das Danielbuch erst im 2. Jahrhundert v. Chr. entstanden und auf die Religionsverfolgung unter Antiochos IV. bezogen sei. Das vierte Reich war in den Visionen das griechische und mit dessen zehn Hörnern Diadochenkönige gemeint. Damit entfiel jeder Bezug der Weissagungen auf die Geschichte Europas oder die politische Gegenwartslage. So u.a. der einflussreiche *Franz Delitzsch* 1878 in der Real-Enzyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche.⁹³ Und so die deutschsprachigen protestantischen Kommentare seit dem Ende des 19. Jahrhunderts.

5. Daniel in Frankreich

5.1. Von Jean Bodin bis zur Aufhebung des Ediktes von Nantes 1685

Bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts hinein hatte weder die Unterscheidung zwischen weltlichem und geistlichem Regiment, wie sie sich seit der Reformation in Westeuropa durchzusetzen begonnen hatte, noch die nachfolgende Trennung von Kirchen- und Profangeschichte in der Geschichtswissenschaft noch auch die Berufung der Philosophen auf ein durch den Schöpfer jedem Menschen verliehenes Naturrecht dazu geführt, dass das der Bibel entnommene Geschichtsbild oder auch die Bedeutung der Religion für die politische Theorie von der Mehrheit der Bevölkerung in Frage gestellt

⁹⁰ Europa und die Revolution.

⁹¹ Die Heilige Allianz und die Völker auf dem Kongress von Verona.

⁹² Von katholischen Kommentatoren hatte 1802–3. *J. Jahn* sich der präteristischen Deutung des Buches angeschlossen (Einleitung in die göttlichen Bücher des Alten Bundes II/2, 609–657, Wien ²1903). Im Verlauf des 19. Jh. gewinnt aber wieder die traditionalistische Auffassung das Übergewicht, z.B. *A. Rohling*, Das Buch des Propheten Daniel, übersetzt und erklärt, Mainz-Leipzig 1876.

⁹³ ²³, 469–479.

worden wäre. Das galt in diesen Jahrhunderten auch für Frankreich, wenngleich hier das Sukzessionsmuster der Weltreiche nach dem Danielbuch und ein daraus resultierender Europabezug weit mehr als in den Nachbarländern seit längerem in den Hintergrund getreten war.

Weniger als andere europäische Königshäuser waren die französischen Herrscher geneigt, den religiös begründeten Vorrang eines in Deutschland residierenden heiligen römischen Kaisers anzuerkennen. Schon seit dem 13. Jh. pflegten sie ihre Abstammung mütterlicherseits auf Karl den Großen zurückzuführen, dessen römische Legitimität nicht angezweifelt wurde; doch jener Karolinger war für sie kein Deutscher, sondern ein Gallier. Der Anspruch nachfolgender deutscher Könige auf sein Erbe erschien aus dieser Perspektive zutiefst fragwürdig. Wenn einem Nachfolgestaat, dann gebührte eigentlich den Franzosen das Kaisertum. Schon 1300 beanspruchte der königliche Advokat P. Dubois die Weltmonarchie für seinen König und kündete im Rückgriff auf außerdanielische Apokalypsen (Pseudo-Methodius?) die künftige Wiederkehr Karls des Großen als einen von Jerusalem aus herrschenden Welt- und Friedenskaiser an; eine Prognose, die Königen wie Karl VIII. und Franz I. zur Rechtfertigung der Kriege gegen den deutschen Kaiser Karl V. dienen sollte.⁹⁴ Franz I. ließ sich sogar als Kandidat für die Kaiserwahl 1519 aufstellen, wenngleich ohne Erfolg (ähnlich später Ludwig XIV.). Als im 16. Jahrhundert das Gedankengut der Reformation auch in Frankreich Anhänger fand, gewannen Daniel und die Offenbarung des Johannes für deren Anhänger eine hohe Aktualität. Die Hugenotten entnahmen beiden Büchern den Hinweis auf den Glauben und das Leben bedrohenden Antichrist und sahen ihn wie Lutheraner und Calvinisten auch sonst im Papsttum verkörpert. Mit ihm sollte sich kein Staat, natürlich auch nicht Frankreich, auf eine Koalition einlassen. Andererseits aber hielten die Hugenotten an ihrer nationalen Identität fest und lehnten – gemäß einem von Daniel erschaute vierten Weltreich – die Sukzession, die der Deutsche Kaiser beanspruchte, ebenso entschieden ab wie ihre katholischen Zeitgenossen. Ihre Gegner mussten sich deshalb bemühen, aus den Texten nachzuweisen, dass der Antichrist eine Figur der fernen Zukunft sein würde.

Um solchen Streit aus der Welt zu schaffen, holte der zwischen den Religionsparteien schwankende Jurist *Jean Bodin* zu einem Kahlschlag aus, der den Gebrauch insbesondere der Danielschrift für die eigene Zeitlage in einer bislang noch nicht dagewesenen Weise in Frage stellte,⁹⁵ mit der Absicht, den von den Deutschen hartnäckig aufrecht erhaltenen *inveteratus error* – einer aus Daniel begründbaren geheiligten Stellung des Kaisers – zu widerlegen. 1566 pflichtete er noch in *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* der seit

⁹⁴ Bosbach, *Monarchia universalis* (wie Anm. 6), 6f.

⁹⁵ Seifert, Rückzug (wie Anm. 24), 147–157; Marsch, *Biblische Prophetie* (wie Anm. 21), 148–151; Goetz, *Translatio* (wie Anm. 20), 351f; vgl. ERK, 110f.

Augustin immer wieder vertretenen Ansicht bei, das von Daniel geschaute vierte Weltreich sei nur das heidnische römische Kaisertum, und dieses sei seit Christus gemäß der biblischen Texte durch das spirituelle Reich der Kirche abgelöst worden. Einen entscheidenden Schritt weiter ging er 1577 in *De Republica libri VI*. Nun ließ er (wie zuvor nur einige Calvinisten) die von Daniel geweissagte Monarchiensukzession mit Alexander dem Großen und seinen seleukidischen Nachfolgern enden, also lange bevor es einen römischen Kaiser gab. Überdies war das Römerreich weder jemals auf Deutsche noch auf Franzosen übertragen worden, auch nicht auf Karl den Großen, der *natione Gallum* gewesen sei. Deutschlands Anspruch auf Sukzession sei schon deshalb absurd, weil das Land nur einen geringen Anteil am ehemals römischen Territorium besitze, zudem an Machtbesitz Staaten wie Spanien und Frankreich weit nachstehe. Das letzte sei zudem *legum et scientiae clarior*. Wenn eines, dann wäre das türkische Reich *vera monarchia*, umfasse es doch *patria Danielis*, nämlich das Gebiet des alten Babylon und große Teile von Asien und Afrika.

Um die Probleme gegenwärtiger Staatsordnungen zu lösen, bedürfe es keiner Begründung aus überkommenen Geschichtstheorien oder speziellen Texten der Heiligen Schrift, sondern der Besinnung auf Naturrecht und Gesellschaftsvertrag, auf der Basis einer über den konfessionellen Streitigkeiten stehenden „natürlichen“ Religion.

In Deutschland rief Bodin eine Reihe heftiger Gegenschriften hervor, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Sein Einfluss auf die Danielrezeption in Frankreich blieb zunächst gering.

Nachdem Heinrich IV. 1585 das Edikt von Nantes erlassen und damit die offizielle Duldung der Protestanten gewährt hatte, entfalteten die hugenotischen Theologen eine weit über Frankreich hinaus anerkannte Bibelgelehrsamkeit. Obwohl sie – anders als deutsche Protestanten – keinen Rückhalt an Landesfürsten hatten und der französische König trotz oder gerade wegen seiner gallikanischen Freiheiten ebensowenig wie der deutsche Kaiser daran dachte, sich von der Papstkirche zu lösen, blieben sie, wie schon erwähnt, französische Patrioten. Um jeden Gedanken an ein biblisch legitimes habsburgisches Kaisertum auszuschließen, deuten sie in der Regel Daniel christologisch-präteristisch; für sie war das von jenem Propheten geschaute, vom Menschensohn abgelöste vierte und letzte Reich das römische, das mit der Erscheinung Jesu seine Aufgabe erfüllt und in seinen Nachwehen spätestens mit der Völkerwanderung das endgültige Ende gefunden hatte. So bereits der aus Frankreich geflohene, in Heidelberg und dann in Leiden lehrende *Junius* noch im 16. Jahrhundert.⁹⁶ Dann zu Beginn des 17. Jahrhunderts der für die historische Darstellung der biblischen Textgeschichte bahnbrechende ältere

⁹⁶ *François du Jon*, *Expositio Prophetarum Danielis*, Heidelberg 1593, gedruckt 1613 in *Opera omnia theologica* I, 1155–1356; *Froom*, *The prophetic Faith* (wie Anm. 70), II, 623f.

*Cappellus*⁹⁷ ebenso um die Mitte des Jahrhunderts der selbst von Katholiken geachtete *Moïse Amyraud*.⁹⁸

Kurz nachdem Ludwig XIV. das Edikt von Nantes 1685 aufgehoben hatte, veröffentlichte der streitbare *Jurieu* eine Schrift über die Aktualität der Danielprophetie. Schon von der aufziehenden Verfolgung gezeichnet, mehr auf die neutestamentliche Apokalypse als auf die alttestamentliche ausgerichtet, verwarf er die präteristischen Ideen. Das römische Weltreich habe zwar als letztes seine Einheit um 450 mit Valentinian verloren, setze sich aber in den zehn Hörnern der europäischen Reiche bis zur Gegenwart fort. Unter ihnen sei Frankreich das bedeutendste. Von ihm werde nach durchgreifender geistlicher Erneuerung der Sturz des antichristlichen Papsttums ausgehen. Dessen Fall werde aufgrund einer Ausdeutung der geheimnisvollen dreieinhalb Fristen des Danielbuches für die Jahre 1710–1714 erwartet.⁹⁹

Katholische Exegeten sahen sich gegenüber solchen Theorien in der Pflicht, die fatale Gleichsetzung der allgemein auf den Antichristen gedeuteten Stellen aus Daniel (7, 8.11.20–26; 8, 9–13. 23. 25; 11,36–45) und der Offenbarung Johannes auf das Papsttum als absurd hinzustellen. In der Tat schildern die Danielstellen eine Gestalt, die als militärischer Eroberer mit großen Heermassen die Völker unterjocht, den Tempel (in Jerusalem) entweiht und nach dem jeweiligen Kontext die Herrschaft der vorangehenden Könige dieses Weltreichs kontinuierlich fortsetzt. In Dan 11 ist der Frevelkönig so eng mit der Geschichte der Diadochenreiche verschränkt, dass er auch von den meisten christlichen Exegeten zunächst auf den Seleukiden Antiochus IV. bezogen wurde, dieser aber dann als Typus für den zukünftigen Antichristen gewertet wurde. Doch auch ein solcher Antitypus passte schlecht auf den Herrn des wenig umfangreichen Kirchenstaates. Selbstverständlich hielten auch die Katholiken an der Deutung der vierten und letzten Großmacht als der römischen fest. Das heidnische Rom habe zwar seine geschichtliche Mission mit dem Erscheinen Jesu Christi als das den Weltreichkoloss zerschmetternden Stein (Dan 2) – und gemäß den dann in Dan 9,24–27 vorausgesagten 490 Jahren eine Vier-Monarchiensukzession – generell erfüllt. Dennoch setzten sich auf dem weltlichen Sektor die Formen römischer Herrschaft fort, nicht in einer Universalmonarchie eines alle anderen überragenden Kaisers, doch in den zehn europäischen Hörnern. Eine von britischen Protestanten bevorzugte föderalistisch-

⁹⁷ Jacques Capel, *Les livrées de Babel, ou l'histoire du siège Romain*, 1616; *Ders.*, *Commentarii et notae criticae in Vetus Testamentum* (vor 1624), veröffentlicht 1689; *Seifert*, Rückzug (wie Anm. 24), 125, Anm. 5; *Froom*, *The prophetic Faith* (wie Anm. 70), II, 630–632.

⁹⁸ *Du règne de mille ans, ou de la prospérité de l'Eglise* (vor 1664); *Froom*, *The prophetic Faith* (wie Anm. 70), II 633f.

⁹⁹ *Pierre Jurieu*, *L'Accomplissement des prophéties ou la deliverance prochaine de l'église*, 1686; *Froom*, *The prophetic Faith* (wie Anm. 70), II 636–639.

europäische Deutung fand nunmehr auch im katholischen Frankreich ihre Befürworter. Der fundierteste Danielkommentar dieser Epoche, der auch bei Protestanten Beachtung fand, stammte von dem in Belgien lehrenden einflussreichen *Cornelius a Lapide*,¹⁰⁰ dürfte aber eine im französischen Bereich verbreitete katholische Auffassung widerspiegeln.

Die theologischen Auseinandersetzungen zwischen den Anhängern der Reformation und ihren Gegnern spielten sich keineswegs nur auf dem Feld der Interpretation einzelner Schriftstellen ab, auch nicht nur im Bereich dogmatischer Topoi wie der Lehre von der Rechtfertigung, den Sakramenten oder dem priesterlichen Amt, sondern nicht minder heftig hinsichtlich einer politischen Ethik für die nationale Gegenwart und ihrer geschichtlichen Fundierung.

Das Frankreich des „Sonnenkönigs“ Ludwig XIV. war sich nicht nur bewusst, die mächtigste Monarchie in Europa zu sein, sondern auch die allerkatholischste. Es ist daher nicht zu verwundern, dass neben der Berufung auf die Nachfolge Karls des Großen und dem Bemühen um das Erbe eines römischen Klassizismus gegenüber den protestantischen Gegnern nach einer notwendigen Geschichtstheorie mit theologischer Begründung gesucht wurde. Sie wurde geliefert durch den im gesamten katholischen Europa hoch geachteten Bischof *Jacques Bénigne Bossuet*, den Ludwig XIV. zur Erziehung des Thronfolgers bestellt hatte. Für diesen verfasste er 1681 den *Discours sur l'histoire universelle pour expliquer la suite de la religion et les changements des Empires*.¹⁰¹ Danach bildete die Inkarnation Christi das zentrale Ereignis der Weltgeschichte. Dafür hatte Daniel im voraus einen entscheidenden Schlüssel bereitgestellt, hatte er doch das Erscheinen des Menschensohns durch „seine bewundernswürdigen Visionen“ zutreffend geweissagt. Mit Christus fand das heidnische römische Kaisertum sein Ende, „genau auf die Stunde“, die dann in Dan 9,24f vorausgesagt wurde. Seitdem breite sich als der vom Himmel herabgekommene Stein (Dan 2) das geistige Reich Gottes auf Erden aus, wie im Anschluss an Augustin gelehrt wurde. Doch durch göttliche Vorsehung hatte Rom seine Nachfahren in den europäischen Herrscherhäusern, unter denen Frankreich und Österreich herausragten, „um die menschlichen Dinge im Gleichgewicht zu halten“. Der seit dem Mittelalter vorherrschenden Danielauslegung wurde also insofern Tribut gezollt, als dem deutschen Kaiser zumindest eine Gleichrangigkeit zum französischen König zuerkannt wurde. Im Blick auf Karl den Großen wurde auch für die nachchristliche Zeit an einem durch Daniel legitimierten Translatio-Gedanken festgehalten, allerdings mit der bemerkenswerten Zuspitzung, dass der fränkische König vom

¹⁰⁰ *Van den Steen*, *Commentaria in quatuor prophetas majores*, 1622 (Antwerpen ²1634); *Froom*, *The prophetic Faith* (wie Anm. 70), II 503f.

¹⁰¹ Amsterdam 1717. Vgl. *Marsch*, *Biblische Prophetie* (wie Anm. 21), 182f.

römischen Volk zum Kaiser gewählt wurde und der Papst dabei nur als dessen Repräsentant fungierte.¹⁰²

Einseitiger als Bossuet hatte vorher der Jesuit *Ludwig Maimbourg* 1674 die aus der Bibel abzuleitende Herrschaftssukzession auf die französischen Könige nach Karl dem Großen bezogen.¹⁰³ Dagegen hatte der vom Minister Colbert beauftragte Dominikaner *Alexander Natalis* in seiner *Historia ecclesiastica* (1677ff) eine weit kritischere Haltung eingenommen. Da die Griechen ihr Land im Jahre 800 wie zuvor behielten und regierten, könne von einer Translatio des (ost-)römischen vierten Reiches im Jahre 800 n. Chr. nicht die Rede sein; einzig seinem westlichen Teil wurde der Fortbestand durch den Papst bestätigt. Wie belange reich solche Thesen noch für die politischen Öffentlichkeit des 17. Jh. waren, lässt sich daran erkennen, dass der Papst 1684 ein absolutes Leseverbot für die Schrift aussprach und Maimbourg 1699 in seinen *Scholien* seine Thesen abzumildern versuchte: „Ich habe das Recht des römischen Bischofs auf die Bestätigung und Einsetzung des römischen Kaisers zum Schutz der *res publica Christiana* und der römischen Kirche bestätigt.“¹⁰⁴

Dennoch unterzog Erzbischof Mansi die *Historia* 1749 einer weiteren Verbesserung, bevor das Werk neu aufgelegt wurde.

5.2. Von der Aufhebung des Edikts von Nantes bis zur Französischen Revolution

Nach 1685 waren die Protestanten in Frankreich zum Schweigen verurteilt. Die katholische Danielexegese stand nicht mehr unter dem gleichen apologetischen Zwang wie vorher und vermochte deshalb kritischer über die biblischen Quellen in ihrer Aktualität für Geschichtsschreibung und Politik zu urteilen. So wenigstens in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, als die bereits im Gang befindliche Aufklärung mit ihrer Bibelkritik die Oberhand gewann.

Der bedeutendste Vertreter alttestamentlicher Bibelwissenschaft war der Benediktiner *Augustin Calmet*. Er verfasste nicht nur einen ausführlichen, auch von Protestanten benutzten und häufig aufgelegten Danielkommentar, sondern auch einen damit verbundenen Entwurf einer Universalgeschichte.¹⁰⁵ Im Blick

¹⁰² Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953 (= engl. Original: *Meaning in History*, Chicago 1949), Kap. 7.

¹⁰³ *Histoire de l'hérésie des Iconoclastes et de la translation de l'Empire aux Francois*; Goez, *Translatio* (wie Anm. 20), 347.

¹⁰⁴ Goez, *Translatio* (wie Anm. 20), 339–345.

¹⁰⁵ *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament* VI, 1726 (lat.: Würzburg 1792, X, 428–602); *Histoire universelle sacrée et profane depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours* I.II., Strassbourg 1735f.

auf Daniel sah er sich gezwungen, das herkömmliche katholische Auslegungsmuster zu ersetzen durch die „einfachere, natürlichere und besser begründete Hypothese“ der Calvinisten.¹⁰⁶ Im Blick auf Dan 2 blieb er noch dabei, dass mit dem vierten eisernen Reich das römische vorausgesagt sei. Ebenso schloss er für die in Dan 9 vorausgesagten 490 Jahre der Weltreichepochen auf den Endpunkt mit der Tempelzerstörung des Jahres 70 nach Chr. Doch bei Dan 7 schwankte sein Urteil. Einerseits schien das Gefälle des Textes auf die Eroberung des Orients durch Alexander und seine Nachfolger zu zielen, die zehn Hörner also auf einzelne seleukidische Könige mit Antiochos als elftem Horn, andererseits kann die dem folgende Herrschaft der Heiligen des Höchsten nur auf „le Roïaume spirituel de Jesus Christ et de son Eglise“ als ewiges Reich zulaufen,¹⁰⁷ was einen im Text nicht ausdrücklich wertenden zeitlichen Hiatus zwischen der Makkabäerzeit und dem Auftreten Jesu voraussetzen würde. Um dem zu entgehen, erwog Calmet dann doch, auch in Dan 7 die Beziehung auf Rom in Betracht zu ziehen.¹⁰⁸ Calmets Interesse war christologisch-präteristisch ausgerichtet. Die früher viel verhandelte Frage nach einer Fortsetzung Roms bis in die eigene Gegenwart beschäftigte ihn nicht.

Ganz anders die Sicht des kirchenkritischen Philosophen François-Marie Arouet, alias Voltaire. Er veröffentlichte 1753 (1765?) einen *Essai sur les Moeurs et l'Esprit des Nations sur les Principaux Faits de l'Histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII.*¹⁰⁹ Dieses Buch ließ in vielen intellektuellen Kreisen in Europa schlagartig alle konfessionellen Streitigkeiten um das danielische Geschichtsbild wie um eine biblisch begründete Staatsordnung, nicht zuletzt die Ansprüche europäischer Monarchen auf eine Rom-Sukzession, aus dem Bewusstsein verschwinden, indem ein ausführlicher aufgeklärter Gegenentwurf von Weltgeschichte entfaltet wurde. Von nun an schien das apokalyptische alttestamentliche Buch bei vielen Anhängern der Aufklärung keiner eingehenden Erörterung mehr würdig. Voltaire hatte es nicht nötig, sich auf historisch-kritische Auseinandersetzungen um Herkunft und Absicht des Danielbuches einzulassen. Statt dessen malte er ein Bild vom wirklichen Lauf der Weltgeschichte, das dem jüdisch-christlichen Bild so entgegengesetzt war, dass dieses als engstirnig und schlechthin unhaltbar erscheinen musste.

Voltaire widmete das erste Kapitel dem alten China. Damit hatte nach seiner Ansicht jede wirkliche Weltgeschichte zu beginnen. Von den chinesischen religiösen und philosophischen Überlieferungen behauptete er kühn, sie seien

¹⁰⁶ Seifert, Rückzug (wie Anm. 24), 145f.

¹⁰⁷ Histoire I, 588.

¹⁰⁸ Histoire II, V.

¹⁰⁹ Dt. Übersetzung: Versuch einer allgemeinen Weltgeschichte, worin zugleich die Sitten und das Eigene der Völkerschaften von Carl dem Großen an bis auf unsere Zeiten beschrieben werden, Dresden-Leipzig 1760–1762.

nicht nur Zehntausende von Jahren älter als alle biblischen, sondern in weit stärkerem Maße zuverlässig. Chinas Geschichte sei „niemals durch Fabeln verunehret, auch nicht durch Zänkereyen und bürgerliche Kriege befleckt worden“ (S. 34), sondern durch und durch von einer natürlichen Religion und Moral geprägt gewesen. Chinas Vorbild wirkte auf Indien, auf dessen Geschichte und Weisheit, von wo die Griechen dann entscheidende Anstöße für ihre Kultur empfangen hätten. Im fernen Osten also „finden sie den Ursprung aller Künste; von hier hat der Okzident alles erhalten“ (S. 4). Dagegen „bei den Juden ist fast alles Geschehen rein menschlicher Art abschreckend bis zum Äußersten, alles Göttliche liegt jenseits unserer armseligen Fassungskraft“.¹¹⁰

Voltaires Märchenbild vom uralten, durch Vernunft geprägten fernen Osten, dessen Erbe von China her über Indien in das Abendland gelangt sein soll, bezauberte das damalige Europa so, dass es selbst den großen deutschen Theoretikern der Weltgeschichte wie Herder und Hegel als selbstverständliche Voraussetzung galt. Erst die archäologischen Entdeckungen des 19. Jahrhunderts haben solche Aufstellung als Spekulationen widerlegt. Denn die chinesische Schrift- und Hochkultur setzte erst rund zwei Jahrtausende nach der mesopotamischen (und ägyptischen) ein, vielleicht durch die Keilschrift angeregt. Für Indien aber war die persische Herrschaft über Nordindien im 6. Jh. v. Chr. die Voraussetzung dafür, dass die reichsaramäische Schrift zur Verschriftung von Sanskritliteratur führte und dadurch die Ausbildung einer Hochkultur möglich werden ließ. Die biblische danielische Sicht setzte mit einem gewissen Recht voraus, dass eine kontinuierliche politische und kulturelle Weltgeschichte über die Linie Assur/Babylonien, Persien, Griechenland und Rom erst zu einer Einheit geworden ist, wie schematisch auch die Begrenzung auf eine Vierzahl und der dadurch bedingte Ausschluss etwa von Ägypten gewesen sein mag.

Im Abendland markierte Karl der Große für Voltaire den Zeitpunkt, „da unser europäisches Chaos nach dem Fall des römischen Reiches eine Gestalt zu gewinnen anfängt“ (S. 12); was entstand, entsprach aber keineswegs der Höhe antiker Kultur, „durch vieles Blutvergießen wurden endlich die christliche Religion und die Sklaverei zusammen vereinigt und befestigt“.¹¹¹

Den Fortschritt in der Menschheitsgeschichte wollte Voltaire keineswegs bestreiten. Vielmehr erwartete er im Anschluss an die Fortschrittsdiskussion schon des 17. Jahrhunderts mit einer säkularisierten Eschatologie in der Zukunft eine volle Herrschaft der Vernunft in der menschlichen Gesellschaft. Denn der Fortschritt bewege sich vorwärts in der durch wachsende Vernunft gesteuerten *Civilisation* der Völker, er werde keineswegs durch religiöse Führer oder Könige im Normalfall hervorgebracht, vielmehr durch deren Ehrgeiz immer wieder gehemmt. Durch Ausnahmegestalten allerdings wie Alexander

¹¹⁰ Übersetzung nach Löwith, Weltgeschichte (wie Anm. 102), 101.

¹¹¹ Dt. Übersetzung ebd., 133.

den Großen, Augustus und die Medici seien Höhepunkte erreicht worden, so zuletzt im Jahrhundert Ludwigs XIV., „dem Vollkommensten aller Zeiten“. Freilich gelang es Voltaire nicht, einen roten Faden in dem von ihm behaupteten Fortschreiten der Kultur aufzuweisen, ebenso wenig, wie es dem Danielbuch gelang, in seinem Schema von Epochen der Weltreiche einen kontinuierlichen Prozess nachzuweisen. Obwohl die danielische Geschichtsschau für den aufgeklärten Philosophen keine Erwähnung mehr wert war, blieb er, von heute aus gesehen, durchaus in ihrem Bann.

Die Universalgeschichte, die auf ein einziges Ziel gerichtet ist und, wenigstens potentiell, den ganzen Ablauf der Geschehnisse sinnvoll zusammenfasst, stammt nicht von Voltaire, sondern aus dem jüdischen Monotheismus und der christlichen Eschatologie. Es ist der eine biblische Gott, der die Geschichte universell orientiert und zentriert.¹¹²

Folgenreicher noch als die Ersetzung einer Königs- und Staatengeschichte durch diejenige von *moeurs et l'esprit* war die leidenschaftliche Bestreitung von Wundern als maßgeblichen Faktoren geschichtlicher Wenden, vor allem aber die Widerlegung einer in der Geschichte erkennbaren göttlichen Vorsehung. Gott herrscht, aber regiert nicht. Die Geschichte ist das Werk des Menschen. „Der Glaube an die göttliche Vorsehung wird zum Glauben an die Fähigkeit des Menschen, für sein eigenes irdisches Glück vorsorglich sorgen zu können“.¹¹³

Unter dem Eindruck des jeder Vorsehung scheinbar Hohn sprechenden Erdbebens von Lissabon 1755 breitet sich Voltaires Skepsis in ganz Westeuropa aus. Der geistliche Schock scheint noch heute nachzuwirken. Selbst zeitgenössische christliche Theologen sehen sich nicht mehr in der Lage, an eine Beziehung des Schöpfers zur politischen oder kulturellen Weltgeschichte zu denken. Gott wird für sie zum absoluten Partner der jeweiligen religiösen Subjektivität. Soweit von Schöpfung die Rede ist, beschränkt man sich auf die Natur und hält es für geradezu inkorrekt, sie mit dem Ablauf der Völker- und Menschheitsgeschichte in Beziehung zu setzen. In gewisser Hinsicht scheint Voltaire zum Kirchenvater geworden zu sein.

Mit der Französischen Revolution hatten sich die politischen Ideen der Aufklärung erstmals bei der Organisation eines Staatswesens durchgesetzt. Mit der Monarchie, die sich seit Jahrhunderten auf biblische Vorbilder gestützt hatte, schien das traditionelle christliche Geschichtsbild endgültig beseitigt. Damit war das Interesse einer politischen Solidarität in Europa erloschen. Den Anhängern der Revolution, die auf ihre *grande nation* stolz waren, lag, wenn überhaupt, dann an einer baldigen Befreiung der gesamten Menschheit im Zeichen der Ideen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit.

¹¹² Löwith, Weltgeschichte (wie Anm. 102) 105.

¹¹³ Löwith, Weltgeschichte (wie Anm. 102), 105.

5.3 Napoleon und die Zeit danach

Wie sehr dennoch im Bewusstsein breiter Bevölkerungsschichten die Überzeugung von einem durch die Vorsehung ausgezeichneten Römischen Reich als Fundament europäischer Identität nachgewirkt haben muss, lässt das Zeitalter Napoleons erkennen.¹¹⁴ 1796 zum Oberkommandierenden der französischen Revolutionsarmee in Italien ernannt, erhielt Napoleon Bonaparte vom Direktorium in Paris den Befehl, Europa von der Vorherrschaft des Papstes zu befreien. So ließ er seine Truppen 1798 Rom einnehmen, den Papst nach Frankreich deportieren und die Wiedererrichtung einer römischen Republik feierlich ausrufen. Nicht von ungefähr hatte zuvor ein calvinistischer General den Befehl erhalten, Pius VI. in der sixtinischen Kapelle gefangen zu nehmen. Wie sehr bei den Aktionen die alte, von Calvinisten vertretene Gleichsetzung von Papst und Antichrist nachgewirkt hat, zeigt die nachfolgende Proklamation des Generals Berthier an die Römer mit dem pathetischen Hinweis: „Dieser Koloss von Betrug und Unmoral [...] ist nun zerstört“ (vgl. Dan 2,34); „Gott hat ein Evangelium des Friedens und der Vergebung errichtet.“

Konzentrierte sich zu dieser Zeit das revolutionäre Pathos noch auf das von der Aufklärung gerühmte *republikanische* Rom, so strebte Bonaparte, nach dem Staatsstreich des 18. Brumaire 1799 vom Volk zum ersten Konsul gewählt, mehr und mehr die Stellung eines römischen, über ganz Europa gebietenden Kaisers an. 1804 krönte er sich zu diesem Zweck in der Kirche Notre Dame selbst zum Empereur, zwang aber Papst Pius VII. zu diesem Anlass in Paris zu erscheinen und den neuen römischen Kaiser zu salben. Selbst die alte Vorstellung eines Nebeneinanders von *imperium* und *sacerdotium* konnte wieder auftauchen; so z.B. wenn Napoleon 1806 nach Rom schrieb: „Eure Heiligkeit ist der Souverän in Rom, ich aber bin sein Kaiser.“¹¹⁵ Der in seinem Auftrag verfasste Code Napoléon war ausdrücklich für ganz Europa bestimmt (in Erinnerung an den Codex des römischen Kaisers Justinian?). Während sich sein Ehrgeiz zuerst auf eine Nachfolge Karls des Großen und den Besitz des alten heiligen römischen Reiches in seiner okzidentalen Hälfte richtete, so dass dem russischen Zar die orientalisch-orientalische Entsprechung zugebilligt wurde, zielte Napoleons Streben schließlich auf eine Herrschaft über das gesamte ehemalige römische Kaiserreich einschließlich des von den Osmanen besetzten Konstantinopel.

¹¹⁴ Froom, *The prophetic Faith* (wie Anm. 70), II 749–764.

¹¹⁵ Heinz Otto Sieburg (Hg.), *Napoleon und Europa* (Neue Wissenschaftliche Bibliothek Geschichte), Köln-Berlin 1971, darin P. Muret, *Zur Außenpolitik Napoleons*, 113–156, daraus das Zitat S. 135.

Nach dem Sturz Napoleons I. und dem Wiener Kongress von 1815 wurde in Frankreich die Monarchie der Bourbonen wiederhergestellt, zugleich der katholischen Kirche erneut eine bevorzugte Stellung im Staate eingeräumt. Doch die Restauration blieb von Republikanern und Antiklerikalen im Lande fortan bedroht; die Träume von einer französischen Vorherrschaft waren verblasst. Der 1851 zum Kaiser gewählte Louis Napoleon III. versuchte noch einmal auf die Ziele seines Onkels zurückzugreifen und die Vorherrschaft über Europa zu erlangen, nunmehr ohne den Versuch einer „römischen“ oder gar „biblischen“ Legitimation. Doch die Geschichte schritt schnell über ihn hinweg.

Obwohl der französische Katholizismus im 19. Jahrhundert eine geistige Wiederbelebung erfuhr, auch politischen Einfluss zurückgewann und weithin *ultramontan* auf eine Verbindung mit römischen Traditionen ausgerichtet war, unterblieb meines Wissens eine Berufung auf die althergebrachte Geschichtstheorie und eine intensivere Beschäftigung mit dem Danielbuch.¹¹⁶ Erst mit Beginn des 20. Jahrhunderts wagten französische Katholiken einzugestehen, dass es erst in der Makkabäerzeit entstanden war.¹¹⁷

6. Daniel in Britannien¹¹⁸

Eine von Deutschland charakteristisch abgehobene Entwicklung nahm die Danielrezeption nach der Reformationszeit in Großbritannien. Sie hat hier zeitweise die politische Entwicklung in ungleich stärkerem Maße als im übrigen Europa beeinflusst. Zwar hatten sich mit der anglikanischen Kirche in England und der presbyterianischen in Schottland zwei unterschiedliche Typen religiöser Organisation durchgesetzt. Doch die theologische Ausrichtung wurde in beiden Fällen durch einen vom Kontinent übernommenen Calvinismus geprägt. Ein Rückblick auf die frühere calvinistische Danielrezeption ist deshalb angebracht, ehe auf die erstaunliche Einwirkung der Daniellektüre auf die britischen politischen Ereignisse des 17. Jahrhunderts eingegangen werden soll.

¹¹⁶ Eine Ausnahme machten die zweibändige Verteidigung der traditionellen Sicht gegen Ende des 19. Jahrhunderts durch *F. d'Envien*, *Le Livre du prophète Daniel*, 1888–91 und durch *J. Knabenbauer*, *Commentarius in Daniele propheta, Lamentationes et Baruch*, Paris 1891.

¹¹⁷ *M. S. Lagrange*, *Les prophéties messianiques de Daniel*, in: *Revue biblique* 1 (1904) 494–520; vgl. *L. Bigot*, *Daniel*, *Dictionnaire de Théologie Catholique* 4, Paris 1911, 56–104.

¹¹⁸ Dazu *John E. Goldingay*, *Daniel* (World Biblical Commentary 30), Dallas 1989, XXXV–XXXVII; *John J. Collins*, *Daniel* (Hermeneia), Minneapolis 1993, 121f; sowie *Reventlow* in diesem Band.

6.1. Zur calvinistischen Danielexegese vor dem Dreißigjährigen Krieg

Der zweite große Zweig der Reformation hatte von Zürich seinen Ausgang genommen, aber in Genf sein Zentrum gefunden. Dort entfaltete ab 1536 Johannes Calvin seine Auffassung von Bibel und wahrem Christentum, welches die entstehende reformierte Kirche in Westeuropa, dann in Nordamerika, aber auch in Ungarn und Polen nachhaltig geprägt hat. Der asketisch lebende Gelehrte Calvin war unter den Reformatoren der sorgfältigste Exeget; ständig bereit, seine Auslegung nochmals zu überprüfen und zu verändern. Daniel behandelte er nicht weniger als viermal in monografischen Darstellungen.¹¹⁹ In seinem 1536 erschienenen Hauptwerk *Christianae religionis institutio* bezog er das von Daniel geweissagte elfte Horn des letzten Reiches wie andere Vertreter der Reformation auf den Papst (II 314f), sah auch dessen Wesen durch den Typus des Antiochos IV. Epiphanes in Dan 11 vorweggenommen. Seine erste gesonderte Abhandlung *Argument du livre des rélévations du prophète Daniel* (1555) veröffentlichte er zusammen mit der französischen Übersetzung von Luthers Vorrede zu Daniel und Melancthons Danielkommentar, ohne aber die zeitgenössischen Aktualisierungen seiner Vorgänger zu übernehmen. Zwar teilte er die allgemeine Ansicht von Rom als viertem danielischen Reich, vermochte aber keine direkte Linie von da zum deutschen Kaisertum zu ziehen; auch französische Ansprüche auf eine Nachfolge Karls des Großen beeindruckten ihn keineswegs, obwohl selbst französischer Abkunft. In seinem großen Danielkommentar von 1560/61 erklärte er dann das Reich der Römer, „ein wildes, grausames und unersättliches Volk“,¹²⁰ als das letzte nach dem Danieltext und bezog den auf es herabrollenden geheimnisvollen Stein in Abwandlung der Deutung Augustins auf die seit Christus bestehende unsichtbare Kirche. Doch das illegitime letzte Horn wurde jetzt kollektiv auf die heidnischen römischen Cäsaren vor Konstantin gedeutet. Diese präteristische Einschätzung römischer Herrschaft fand unter den Reformierten verschiedene Nachfolger, vor allem bei dem berühmten *Hugo Grotius* (s.u.) und noch 1665 bei *Leonhard Meyer* in Schaffhausen.¹²¹

Calvins Beispiel des vorsichtigen, auf genaue historische Konkretion bedachten Interpretierens bewog gegen Ende des 16. Jahrhunderts reformierte Exegeten, die präteristische Erklärung noch ein Stück weiter in die Vergangenheit zurückzuverlegen und Daniels elftes, böses Horn wegen deutlicher

¹¹⁹ W. Käser, Die Monarchie im Spiegel von Calvins Danielkommentar, in: Evangelische Theologie 11 (1951f) 112–137. ERK, 1 108f.

¹²⁰ Käser, Monarchie (wie Anm. 119), 131.

¹²¹ Theatrum Historicum oder Allgemeines Historienbuch von der Erschaffung der Welt bis auf gegenwertige Zeiten. *Marsch*, Biblische Prophetie (wie Anm. 21), 176–180.

Anspielungen auf die Religionsverfolgung in Juda unter Antiochos IV. Epiphanes (Kap. 7.8 und 11) allein auf diesen Herrscher zu beziehen und demgemäß das vierte Reich nicht als römisches auszugeben, sondern als das griechisch-makedonische Alexanders des Großen und seiner Nachfolger. Damit wurde eine bei syrischen Kirchenvätern und dem Neuplatoniker Porphyrios vertretene These¹²² nach über einem Jahrtausend erneuert, eine Ansicht, die tatsächlich der Absicht des makabäerzeitlichen Danielbuches entsprochen haben dürfte. Nach Rowleys Zusammenfassung¹²³ wurde die Deutung zuerst von R. Rollock vertreten,¹²⁴ dann vom Hugenotten *Franciscus Junius (du Jon)*,¹²⁵ von *Amandus Polanus von Polansdorf*,¹²⁶ *Johannes Piscator*,¹²⁷ *Hugo Grotius*¹²⁸ und selbst von dem Juden *Ibn Jahja (l'Empereur)* 1633, dessen Kommentar in die Biblia Rabbinica von 1724–1727 in Amsterdam eingegliedert, später aber wieder daraus entfernt wurde.¹²⁹ Diese präteristische, auf Antiochos und die Makabäerzeit konzentrierte Erklärung passte, wie gesagt, für erstaunlich viele Details der Danielkapitel. Sie barg aber für christliche Theologen die Schwierigkeit in sich, dass dann zwischen dem Untergang des vierten Reiches und der Erscheinung Jesu, der nach wie vor mit dem Menschensohn in Dan 7 und dem in der vorletzten Jahrwoche nach Dan 9 getöteten Messias identifiziert wurde, sowie der Entstehung des Christentums als des die Reiche zerschmetternden Steines (Dan 2) eine Lücke von rund 200 Jahren entstand, während der Danielwortlaut eine unmittelbare Kontinuität suggeriert. Grotius hatte deshalb den Menschensohn von Dan 7 auf Rom als fünftes Reich bezogen, damit jedoch kaum Nachfolge gefunden. So verwundert es nicht, dass diese Art präteristischer Deutung im England des 18. Jahrhunderts einen kritischen Donnerschlag hervorrief mit der bislang unerhörten Behauptung, dass auch, was bildlich als Stein, Menschensohn oder Auferstehung geweissagt wurde, sich ex eventu auf den Sieg der Makabäer beziehe, das Danielbuch also eine plumpe propagandistische Fälschung gewesen sei.

Anders als die Lutheraner hatte Calvin eine distanzierte Haltung zur Institution der Monarchie eingenommen. Fürstenwillkür war ihm verhasst, eine Mischform zwischen Aristokratie und Demokratie analog zum vordavidischen

¹²² Vgl. ERK, 59.

¹²³ H. H. Rowley, *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel*, Cardiff, 1935–64, 71.

¹²⁴ *In librum Danielis prophetae*, 1591.

¹²⁵ *Jon, Expositio prophetae Danielis* (wie Anm. 96).

¹²⁶ *In Daniele prophetam visionum amplitudine difficillimum, vaticiniorum majestate augustissimum commentarius*, 1599 (Basel 1606).

¹²⁷ *In prophetam Danielis commentarius*, 1614.

¹²⁸ *Annotationes in Vetus Testamentum*, 1644 (London 1727).

¹²⁹ *Paraphrasis Iosephi Iaciadae in Danielelem, cum versione et annotationibus*, 1633. Rowley, *Darius* (wie Anm. 123), XV.

Hebräerstaat hatte er noch für die Gegenwart als erstrebenswert erachtet. Doch aufgrund der Daniellektüre musste er eingestehen: „Augenscheinlich sind die Könige mit göttlicher Autorität gewappnet“. ¹³⁰ Calvins Vorbehalt gegen die Alleinherrschaft veranlasste später Calvinisten, die staatlicher Verfolgung ausgesetzt waren, von der alttestamentlichen Idee des Bundes zwischen Volk und Gott her der Monarchie nur eine bedingte Geltung einzuräumen. Nach der schrecklichen Bartholomäusnacht (1572) verfocht eine anonyme hugenottische Schrift die These, dass dort, wo ein Herrscher den Bund brach, die Souveränität an das Volk zurückfallen sollte. ¹³¹ Die auf die Bürger insgesamt übertragene Covenant-Idee spielte dann im 17. Jahrhundert in Britannien eine große Rolle in der Staatsauffassung.

6.2. England vor Cromwell ¹³²

Auf der Britischen Insel hatte bereits *G. Joye* 1545 die reformatorische Danielauslegung bekannt gemacht, mit ihrem doppelten Bezug des geheimnisvollen elften Horns eines römisch aufgefassten Reiches als Antichrist auf Papsttum und die Türken, darüber hinaus aber hatte Joye von sich aus einen bemerkenswerten Seitenhieb hinzugefügt und das Horn auf „alle Kaiser, Könige und Fürsten“ bezogen. ¹³³ Die Verbreitung seiner Bücher wurde 1546 von Heinrich VIII. gesetzlich verboten. ¹³⁴ In Schottland begann die Reformation durch den sprachgewaltigen *John Knox* mit einer antipäpstlichen Predigt über Dan 7.

An der Danielauslegung interessierte in England hinfort vor allem die Gleichsetzung des illegitimen Horns mit dem Papsttum als Feind Gottes und der Heiligen. Der Kampf mit Spanien um die Vorherrschaft auf dem Meer ließ sich damit begründen, dass es den Verbündeten des Antichristen zu überwinden gelte. Als König griff *Jakob I.* persönlich zur Feder und richtete 1609 eine Vorwarnung an alle christlichen Herrscher, um sie gegen die Übergriffe des „Geheimnisses der Ungerechtigkeit“, sprich des Papstes, aufzurufen, die nicht nur die wahre Kirche, sondern auch die Autorität der Könige gefährdeten. „We shall in the time appointed by God [...] hate the Whore [Offb 13] and make her

¹³⁰ Käser, Monarchie (wie Anm. 119), 114–121.

¹³¹ Zur Vindiciae contra Tyrannos: *J. Moltmann*, Covenant oder Leviathan?, in: ZThK 90 (1993) 299–303.

¹³² *K. R. Firth*, The Apocalyptic Tradition in the Reformation Britain 1530–1645, Oxford 1979.

¹³³ The Exposition of Daniel the Prophet gathered out of Philip Melancton, Johan Ecolampadius, Chonrade Pellicane and out of Johan Draconite, 1545. *Rowley*, Darius (wie Anm. 123), XXIII, 79, Anm. 5.

¹³⁴ *Froom*, The prophetic Faith (wie Anm. 70), II, 363f.

desolate, and her naked [...] and shall eat her flesh, and burne her with fire“.¹³⁵
Keine sehr christliche Lösung!

Eine präteristische, auf die Makkabäerzeit bezogene Danielinterpretation, die jedoch die christologische Deutung der Endphasen im Visionsgeschehen von Dan 2, 7 und 9 beibehielt, wurde 1596 durch den Puritaner *H. Broughton* in England bekannt gemacht und eine Zeit lang heftig diskutiert.¹³⁶ Dem gegenüber unternahm es *Thomas Brightman* 1614/35, den traditionellen kontinentalen Rombezug zu verteidigen, mit der originellen Abwandlung, dass Daniel die vier entscheidenden Epochen in der Geschichte der Juden schildere, die bis zur Gegenwart reichten. Daniel künde an, dass Römische Reich werde wieder erstehen, wenn dessen drei gegenwärtige wie endzeitliche Feinde, die Sarazenen unter dem König des Südens, die Türken unter dem König des Nordens und der Papst als Antichrist im Westen, besiegt sein würden.¹³⁷

Die dann im 17. Jahrhundert vorherrschende theologische wie politische Danielrezeption wurde jedoch durch die Schriften des Cambridgers *Joseph Mede (Mead)*¹³⁸ ausgelöst. Für ihn war die Monarchienlehre das „ABC der Prophetie“. Sein *Clavis Apocalyptica* von 1627 wurde 1642 vom Unterhaus offiziell autorisiert und dann zur Grundlage der *Westminster Confession of Faith*, welche die Verwerfung des Papstes als Antichrist im Bekenntnis ausdrücklich festschreibt. Im Blick auf die für die Gegenwart gültige Repräsentanz des vierten, römischen Reiches verschaffte Mede der föderalistisch-europabezogenen Danielrezeption allgemeine Anerkennung. Danach hatte Daniel durch die zehn Zehen des Metallkolosses in Dan 2 und die zehn Hörner des vierten Tieres in Dan 7 geweissagt, dass das Römerreich in einem jüngeren Stadium zu zehn selbständigen Staaten würde, die alle von römischer Herkunft geprägt seien, dazu trete dann das Papsttum als illegitimer Auswuchs. Indem er die weltgeschichtliche These mit den Weissagungen der Offenbarung Johannes verband, vermochte Mede ein künftiges irdisches segensreiches Millennium vorauszusagen, ehe denn in ferner Zukunft die endgültige Parusie Jesu stattfinde. Er gab damit einen entscheidenden Anstoß für die hinfort bei den Angelsachsen wieder und wieder auftauchenden postmillenaristischen Fortschrittsideen. In einer eigenen Veröffentlichung zu *Daniel's Weeks* stellte er 1643 eine umfangreiche Synopse biblischer und heidnischer Chronologien zusammen,

¹³⁵ Zitiert nach *Froom*, *The prophetic Faith* (wie Anm. 70), II, 542.

¹³⁶ Daniel, his Chaldie Visions and his Ebrew (dazu Reventlow in diesem Band). Die gleiche Auffassung vertritt 1610 *A. Willet*, *Hexapla in Daniele*: *Froom*, *The prophetic Faith* (wie Anm. 70), II, 454.

¹³⁷ A most comfortable exposition of the last and most difficult parts of the prophecie of Daniel from the sixteen verse of the 11th chapter to the end of the 12th chapter, Basel 1614.

¹³⁸ *Froom*, *The prophetic Faith* (wie Anm. 70), II, 542–549.

um endgültig nachzuweisen, dass Daniels 490-Jahres-Weissagung tatsächlich auf ein Ende mit dem Tod Jesu und der Zerstörung des zweiten Tempels zielte.

Eine föderalistisch-europabezogene Deutung hatte in England schon *John Wyclif* Ende des 14. Jahrhunderts vertreten.¹³⁹ Auf dem Kontinent wurde sie in der Reformationszeit 1530 von dem reformierten *Oekolampad* in Basel¹⁴⁰ sowie dem exzentrischen Nürnberger *Andreas Osiander*¹⁴¹ aufgegriffen. In England fand sie sich u.a. bei *J. Bale*,¹⁴² *John Jewel*,¹⁴³ und in Schottland bei *John Napier*,¹⁴⁴ verbunden stets mit dem Verweis auf den päpstlichen Antichristen als Feind Europas. Auf den britischen Inseln war sie also viel früher vorherrschend als in Deutschland (s.o.). Dennoch wurde aufmerksam in England zur Kenntnis genommen, wenn in Deutschland sich eine Stimme für die föderalistische Aktualisierung meldete. Die diesbezügliche *Diatriben de mille annis apocalypticis* von *J.H. Ahlstedt* 1627¹⁴⁵ wurde schon 1648 in englischer Übersetzung veröffentlicht.

Eine derartige Rezeption vermochte die Kontinuität eines kraft göttlichen Rechtes notwendigen römischen Reiches bis zur eigenen Gegenwart festzuhalten, ohne dem Kaisertum der Deutschen eine Sonderstellung einräumen zu müssen. Germania wurde als eines von zehn Hörnern gelistet, nicht einmal als das erste. Das hatte im 16. Jahrhundert eine eminente Bedeutung für die theologische Legitimation westeuropäischer Könige, bestätigte sie doch die Vorbehalte, die man in Frankreich seit langem und inzwischen auch zunehmend in England gegen eine Priorität des Kaisers hegte. Beide Staaten beanspruchten nun, für die *Christiana res publica* als gleichberechtigte Gliedstaaten angesichts der Anmaßung einer angeblichen Universalmonarchie einzutreten. Die Sorge für den Frieden der christlichen Republik war deshalb in den Präambeln von Friedensverträgen, die Frankreich oder England schlossen, ausdrücklich hervorgehoben; so in den Verträgen von Calais 1532, Cateau-Cambrésis 1559, Troyes 1564, aber auch in den Verträgen des oben schon angeführten Jakob I. von England mit Spanien 1604 und Frankreich 1610. Als Feind der christlich-europäischen Republik galt in diesen Texten jedoch der Türke als Antichrist,

¹³⁹ *Froom*, The prophetic Faith (wie Anm. 70), II, 55.

¹⁴⁰ *Commentariorum in Danielum prophetam libri II.*

¹⁴¹ *Biblia Sacra. Prophetes omnes*, 1600.

¹⁴² *The Image of Both Churches* [die christliche und die antichristliche], 1550. *Froom*, The prophetic Faith (wie Anm. 70), II, 402.

¹⁴³ *Apologia Ecclesiae Anglicanae*, 1562. *Froom*, The prophetic Faith (wie Anm. 70), II, 410–412.

¹⁴⁴ *Plain Discovery of the Whole Revelation of St. John*, 1593. *Froom*, The prophetic Faith (wie Anm. 70), II, 456–462.

¹⁴⁵ *Froom*, The prophetic Faith (wie Anm. 70), II, 610f.

nicht das Papsttum.¹⁴⁶ Die Auffassung teilte in Holland auch der große Völkerrechtslehrer *Hugo Grotius*¹⁴⁷.

6.3. *Danielrezeption während und nach den Revolutionen in England*¹⁴⁸

Während 1648 die kontinental-europäischen Monarchen und Fürsten in Münster und Osnabrück sich ihre Legitimität bestätigen und dem dynastischen Prinzip weitere Geltung verschafften bis hin zur Französischen Revolution und teilweise darüber hinaus, wurde in England 1649 der nach überkommener juristischer wie theologischer Auffassung von Gott direkt eingesetzte König Karl I. hingerichtet, jedoch nicht von gottlosen Auführern, sondern von frommen Puritanern und dem Parlament unter Berufung auf die Heilige Schrift. Das rief weit über England hinaus eine gewaltige Erregung hervor. Manche Revolutionäre waren so weit gegangen, Karl I. als das illegitime Horn aus Dan 7f zu identifizieren und sein Verschwinden als ein Zeichen zu werten, dass die Monarchen bald überall hinweggefegt würden.

Nach mehreren Versuchen politischer Neuordnung ließ der Reichsverweser *Oliver Cromwell* 1653 ein „Parlament der Heiligen“ zusammentreten und eröffnet es mit der Erklärung, dass Daniel bisher nur interpretiert wurde, nunmehr aber zu verwirklichen sei.¹⁴⁹ Das schloss nicht nur die Umgestaltung im eigenen Lande, sondern auch die Vernichtung des päpstlichen Machtapparates ein, zu der Cromwell das protestantische Europa aufrief.

Das Danielbuch, aus dem bislang wie aus keinem anderen in der Bibel die Rechtfertigung für Monarchie und Kaisertum abgeleitet worden war, wurde also als Gebot zu deren Abschaffung verstanden! Damit wurde an eine *revolutionär-aktualisierende* Danielinterpretation angeknüpft, wie sie zeitweise von oppositionellen Bewegungen des Mittelalters und dann in der Reformationszeit vornehmlich durch *Thomas Müntzer* vertreten worden war. Sie berief sich auf die abschließende Rolle, welche die Heiligen des Höchsten nach Dan 7 in der Geschichte einzunehmen hätten. Sie befänden sich mit dem letzten irdischen Königtum im Krieg, hätten es schließlich zu richten und an dessen Stelle ein

¹⁴⁶ *Franklin L. Baumer*, England, The Turk, and the Common Corps of Chrisdom, in: *American Historical Review* 50 (1944) 27–48, 28f.

¹⁴⁷ „*Cum omnes Christiani unius corporis sint*“, *De jure Bello ed pacis* II, 146; *Baumer*, England (wie Anm. 146), 31.

¹⁴⁸ *G. F. Nuttall*, Visibel Saints. The Congregational Way 1640–1660, 1957; *C. Hill*, Antichrist in the Seventeenth Century England, 1971; *E. L. Tuveson*, Millennium and Utopia, Glouster, Mass. 1972. – Das folgende schließt sich im Wesentlichen an die Materialsammlung im zweiten Band von *Froom*, *The prophetic Faith* (wie Anm. 70) an. Zu einigen Vertretern, insbesondere von millenaristischen und chronologischen Theorien, siehe *Graf Reventlow* in diesem Band. Vgl. ERK, 112–115.

¹⁴⁹ Vgl. ERK, 112.

immerwährendes Friedensreich zu regieren. Die traditionelle Theologie hatte die Aussagen auf ein spirituelles Reich Christi bezogen und ihnen damit jede herrschaftskritische Spitze genommen. Der Danielwortlaut kündigt aber, genau gelesen, die völlige Beseitigung der Weltmacht durch ein gottergebenes Kollektiv an und nicht das Aufkommen einer parallel zu ihr bestehenden geistlichen Institution. Hatte Daniel, wie allgemein angenommen, mit dem letzten Reich ein römisches gemeint, dann war dessen Zeit augenscheinlich abgelaufen und die Machtergreifung der Heiligen das Gebot der Stunde!

Cromwell verabschiedete sich jedoch bald von solch revolutionären Utopien und jagte das Parlament der Heiligen davon. Unter seinen bisherigen Anhängern fand dies keine ungeteilte Zustimmung. Insbesondere die Bewegung der Fifth Monarchy Men versuchte weiter, ein revolutionäres Programm durchzusetzen,¹⁵⁰ ohne sich jedoch auf die Dauer behaupten zu können. Ihre Geistesverwandten wanderten nach Nordamerika aus und versuchten dort, die von Daniel geweissagte neue Welt unter einem Regiment der Heiligen zu errichten.¹⁵¹

In Britannien wurde 1660 die Monarchie mit autoritär gesinnten Königen aus dem Hause Stuart wieder hergestellt. In der Theorie hatte ihnen noch zu Cromwells Zeiten der Philosoph *Thomas Hobbes* die Bahn bereitet. Sein Hauptwerk *Leviathan* von 1651 verweist auf ein alttestamentliches Fabelwesen, das nicht von ungefähr an das letzte Tier aus Dan 7 erinnert. Um der aus Selbstbehauptung resultierenden Gewalt unter den Menschen willen ist eine absolute Monarchie notwendig, und das bis zu einer von Menschen nicht machbaren Weltverwandlung durch den Einbruch des Reiches Gottes.¹⁵²

Gegen das absolutistische Programm von Hobbes wandten sich nach der Wiederherstellung der Monarchie die Cambridger Platonisten, die eine Einheit von Vernunft und Offenbarung in Kirche und Staat anstrebten. Ihr Wortführer, *Henry More*, kehrte den Blick auf Daniel zur föderalistischen Aktualisierung der Romdeutung zurück und zur Gleichsetzung des Papsttums mit dem antichristlichen illegitimen Horn.¹⁵³ Die gleiche Ausdeutung vertrat ein Menschenalter später der große Naturwissenschaftler *Isaak Newton*.¹⁵⁴

Ein zunehmendes Interesse fand im 17. Jahrhundert die Erörterung über eine zuverlässige *Chronologie* des Altertums. Der entscheidende Anstoß kam aus

¹⁵⁰ Vgl. *Goldingay*, Daniel (wie Anm. 118), XXXVI, zum Hauptvertreter *W. Aspinwall*, s. *Reventlow* in diesem Band.

¹⁵¹ Vgl. ERK, 113f.

¹⁵² Dt. Übersetzung: Stuttgart 1970. Vgl. *Henning Graf Reventlow*, Bibelautorität und Geist der Moderne, Göttingen 1980, 350–356.

¹⁵³ *A Plain and Continued Exposition of the Several Prophecies or Divine Visions of the Prophet Daniel*, 1681.

¹⁵⁴ *Observations upon the Prophecies of Daniel and the Apokalypse of St. John*, 1733 (lat.: Amsterdam 1737); s. *Reventlow* in diesem Band.

den Niederlanden, wo *Joseph Justus Scaliger* durch Vergleich verschiedener antiker und biblischer Chronologien die Grundlagen einer Zeitrechnung erstellte, die für die historische Wissenschaft bis heute maßgeblich geblieben sind. In diesem Zusammenhang spielten die 490 Jahrwochen von Dan 9 eine wichtige Rolle, wiesen sie doch auf eine providentielle Kongruenz der Regierungszeiten persischer, hellenistischer (und römischer) Herrscher und Epochen der biblischen Geschichte hin. Scaliger selbst schloss sich in dieser Hinsicht der christlichen Tradition an und sah das Ende der geweissagten Zeitspanne in der Tempelzerstörung 70 n. Chr.¹⁵⁵ In England vertrat dann zwar *Joannes Marsham* 1649¹⁵⁶ die andere Ansicht, wonach das Enddatum bei Daniel auf die Makkabäerzeit fallen müsse, da die anderen Visionen des Buches mit dieser Zeit endeten. Deshalb setzte er den medischen Darius von Dan 9 mit dem Mederkönig Astyages gleich und datierte dessen Zeit auf 490 Jahre vor der Makkabäerzeit hoch. Diese Interpretation fand jedoch wenig Zustimmung. Für den Gelehrten *Brian Walton*, der seiner 1653–1657 verfassten biblischen Polyglotte eine Synopse der Zeitrechnungen des Altertums anfügte, war die Sendung Esras (458 v. Chr. nach heutiger Rechnung) das gegebene Ausgangsdatum, so dass das Ende der 432 bzw. 490 Jahre in die Zeit Jesu und der entstehenden Kirche fiel. Ähnlich urteilte *James Ussher*, der 1650–1654 eine Zusammenfassung von *The Annals of the World* verfasste, die für zwei Jahrhunderte bei Protestanten wie Katholiken maßgebend wurde. Eine entsprechende Auffassung äußerte ebenso der Cambridger *Ralph Cudworth*, dessen *Commentary on the 70 Weeks of Daniel* sein Kollege *Henry More* mit den Worten lobte, er sei „für die Theologie ebenso wertvoll und teuer [...] wie die Blutzirkulation für die Medizin und die Erdbewegung für die Physik“.¹⁵⁷

Der weitgehende Konsens im Blick auf einen christologischen Bezug der Jahrwochenweissagung aus Dan 7 sollte bald eine entscheidende Rolle spielen für die Abwehr einer radikalen Kritik, die das Danielbuch als eine wertlose jüdische Propagandaschrift hinzustellen versuchte.

Durch die glorreiche Revolution von 1688 wurde Jakob II., der letzte Stuart, in die Flucht getrieben und Wilhelm von Oranien, der Generalkapitän der Niederlande, durch das Parlament auf den britischen Thron gehoben. Wilhelm landete in England mit dem Bannerspruch *pro religione protestante et pro libero parlamento*. Eine seiner ersten Regierungsmaßnahmen war eine Toleranzakte, die es jedem Bürger erlaubte, ein beliebiges religiöses Bekenntnis (außer dem katholischen) auszuüben, und die indirekt dadurch der kritischen

¹⁵⁵ Zu seinem *Opus de Emendatione Temporum*, 1629, s. *Froom*, *The prophetic Faith* (wie Anm. 70), II 427. Zu analogen Lösungen bei Broughton und J. Mede s. *Reventlow* in diesem Band.

¹⁵⁶ *Canon Chronicus*, Frankfurt 1697.

¹⁵⁷ *J. Passmore*, *Der vollkommene Mensch*, 216f.

Auslegung der Bibel einen Freibrief ausstellte. Die philosophischen Grundlagen für den ideologischen Umbruch lieferte *John Locke*.¹⁵⁸ Nach ihm gehört es zum Naturrecht jedes Menschen, über sich keine übergeordnete irdische Macht anzuerkennen; es sei denn, er überträgt aus freien Stücken das Recht auf eine Gemeinschaft von gleichen Bürgern, die dann unter Umständen durch Vertrag einen Monarchen einzusetzen vermag. Das widerstreitet keineswegs der biblischen Offenbarung. Nach ihr war das Gesetz des Mose verkündet worden für eine jüdische Theokratie, die in der Geschichte eine Zeit lang nötig war, aber seit der Verkündigung des Evangeliums überholt ist. Das Neue Testament kennt kein entsprechendes Gesetz und keinen christlichen Staat, sondern setzt die Freiheit des Bekenntnisses voraus. Die Ideen von Locke hatten in ganz Europa eine außerordentliche Wirkung und führten dazu, dass mehr und mehr darauf verzichtet wurde, aus danielischen und anderen alttestamentlichen Aussagen eine auf sich selbst stehende Monarchie als gottgewollte Staatsverfassung abzuleiten.

6.4. Pro und Contra Daniel im 18. und 19. Jahrhundert

Die von Wilhelm III. eingeräumte religiöse Toleranz ebnete im 18. Jahrhundert der Bewegung der Deisten den Weg. Deisten nannten sich die Verfechter einer natürlichen, allen Menschen zukommenden Religion, die dogmatische Fesseln des Christentums ablehnte und sich neben den Geboten der Vernunft auf keine Schriftautorität stützte. Zu ihrem Kreis gehörte der schon oben charakterisierte Landedelmann *Anthony Collins*, der 1726 das erste Werk veröffentlichte, das im neuzeitlichen Europa die Wahrheit des Danielbuches grundsätzlich in Frage stellte und es zu einer wertlosen Fälschung deklarierte: *The Scheme of Literal Prophecy Considered*¹⁵⁹ und dadurch die größte literarische Kontroverse im England des 18. Jahrhunderts hervorrief. Wie reformierte Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts vertrat Collins die Ansicht, dass die *vaticinia ex eventu* des Danielbuches mit dem griechisch-makedonischen als dem vierten Reich und Antiochos IV. als dem letzten Frevelkönig (dem letzten Horn) endeten. Der englische Adelige lieferte aber dafür sehr viel eingehendere Argumente, die bereits oben angeführt worden sind.¹⁶⁰ Anders als die meisten früheren Vertreter dieser Deutung bezog Collins den Restbestand an echter Weissagung, den das letzte Reich zerschmetternden Stein und den mit den Wolken erscheinenden Menschensohn, mit *Hugo Grotius* auf Rom als die fünfte Weltmacht, auf die globale Ausdehnung der römischen als der wahrhaft

¹⁵⁸ Two Treatises on Government, 1689.

¹⁵⁹ ERK, 135f. Vgl. *Reventlow*, Bibelautorität (wie Anm. 152), 582-593.

¹⁶⁰ Siehe oben 3.2.

zivilisierten Herrschaft. Vor allem aber erklärte er, was keiner in Europa zuvor behauptet hatte, das Buch für eine durch und durch agitatorische Fälschung.

Den entscheidenden, die Vorgänger übertreffenden und ungeheuren Anstoß erregenden Schritt vollzog Collins dadurch, dass er auf den Neuplatoniker Porphyrius (um 300 n. Chr.)¹⁶¹ zurückgriff, die Abfassung des Buches durch einen Propheten im babylonischen Exil bestritt und mittels (durchaus zutreffender) historischer und sprachlicher Beobachtungen die Entstehung in die Hasmonäerzeit setzte und das Buch als pseudonym entlarvte. Die Bestimmung der Entstehungszeit wurde anderthalb Jahrhunderte später in Deutschland wieder aufgegriffen (s.o.) und gehört heute zum Allgemeingut der historisch-kritischen Exegese.

Damals aber scheiterte Collins im Bewusstsein der britischen Öffentlichkeit an dem zentralen Punkt, den 490 Jahren einer vorausgesagten Verfolgungszeit aus Dan 9. Collins ließ sie – wie Marsham – mit dem Makkabäeraufstand 168–164 v.Chr. enden, musste dann aber, wie oben dargelegt, den „Ausgang des Wortes“ zum Wiederaufbau Jerusalems als Anfangstermin auf das Jahr 638 v. Chr. datieren, was für die eifrig mit Chronologie befassten Zeitgenossen eine eklatante Fehlberechnung darstellte. So wurde ab 1750 die traditionelle rombezogene, mit dem chronologischen Abschluss im Auftreten Jesu als Menschensohn und der Tempelzerstörung rechnende Deutung wieder zur vorherrschenden Meinung. Dies war insbesondere der Erfolg des Bischofs *Th. Newton*, dessen *Dissertation on the Prophecies* ab 1754 achtzehn Auflagen erfuhr und in andere Sprachen übersetzt wurde.

Die Streitigkeit um die deistischen Positionen ließ jedoch in weiten Kreisen der Intellektuellen das Interesse nicht nur an alter Chronologie, sondern auch an Geschichte wie Offenbarung überhaupt schwinden. Einer der führenden Staatsmänner nach der glorreichen Revolution, *Henry St. John*, später *Bolingbroke*, forderte 1738 in seinem *Letter on the Studies and Use of History*, sich auf die jüngst vergangene und eindeutig dokumentierte Geschichte zu beschränken – deren Zentrum bildete die wachsende Verselbständigung des modernen Staates – heraus aus kirchlichen und metaphysischen Bevormundungen. Damit verlor insbesondere das Alte Testament samt dem Danielbuch jede Relevanz für die Gegenwart.

Die Französische Revolution ließ ab 1789 jedoch plötzlich unter Anglikanern und Methodisten das Danielbuch und die Offenbarung Johannes wieder als ungemein aktuell erscheinen. Die Beseitigung aller Vorrechte der katholischen Kirche wurde zunächst nicht als antichristlicher Frevel, sondern als das

¹⁶¹ Vgl. ERK, 60f.

endlich eingetretene Gericht Gottes über den päpstlichen Antichristen begriffen und als Erfüllung apokalyptisch terminierter Zahlen gefeiert.¹⁶²

In Abwehr des liberal-humanistischen Zeitgeistes hatte sich jedoch nach 1830 die hochkirchliche Oxford-Bewegung wieder einer unbedingt geltenden Schriftautorität verschrieben. Einen entscheidenden Einfluss übte der später zum Katholizismus konvertierende *John Henry Newman* aus, der 1825 seine Gegenwart im Licht von Daniel und 2 Thess 2 zu erfassen suchte:

Gerade in unserer Zeit ist ein wilder Kampf, da der Geist des Antichrists sich zu erheben versucht und die politische Macht in jenen Ländern, die prophetisch 'römisch' sind, fest und kräftig niederhält [...]. Zumindest wissen wir aus der Prophezeiung, dass das gegenwärtige Fachwerk der Gesellschaft und der Regierungen, soweit sie römische Mächte repräsentieren, das ist, was aufhält, und der Antichrist ist das, was sich erheben wird, wenn diese Zurückhaltung wegfällt.¹⁶³

Um den Zusammenhang zwischen dem Alten und dem Neuen Testament zu demonstrieren, wurde das Danielbuch mit seinen Weissagungen für einen maßgeblichen Führer dieser Bewegung, den gelehrten und viel gelesenen *Edward Bouverie Pusey*,¹⁶⁴ zu einer ausschlaggebenden Schaltstelle. Wäre Daniel nicht historisch, dann wären Jesus und Paulus Lügner!

Die historisch-kritische Danielforschung gewann auf der britischen Insel erst wieder Ende des 19. Jahrhunderts an Boden. Bahnbrechend wurde vor allem der Anschluss an die deutsche kritische Bibelwissenschaft durch Puseys Nachfolger in Oxford, *Samuel Rolles Driver*.¹⁶⁵ Doch die traditionalistische Auffassung, die das Danielbuch auf einen Propheten des 6. Jahrhunderts v. Chr. zurückführte, fand auch im 20. Jahrhundert n. Chr. auf der britischen Insel noch namhafte exegetische Vertreter.¹⁶⁶

7. Abschließende Bemerkung

Das neuzeitliche Europa erweist sich dem Historiker als „Ergebnis geistiger und kultureller Prozesse, die über nahezu zwei Jahrtausende hin ihr Zentrum überwiegend in der Religion besaßen. Erst Ende des 18. Jahrhunderts gewann

¹⁶² *Froom*, The prophetic Faith (wie Anm. 70), III, 331–345, 763–784. *W. H. Oliver*, Prophets and Millenialists: The Use of Biblical Prophecy in England from the 1790's to the 1840's, Oxford 1928.

¹⁶³ Der Antichrist nach den Lehren der Väter, München 1951, nach *I.v. Trilling*, Der zweite Brief an die Thessalonicher (EKK XIV), Zürich-Neukirchen Vluyn 1980, 101; *Froom*, The prophetic Faith (wie Anm. 70), III, 665–669.

¹⁶⁴ Lectures on Daniel the Prophet, Oxford 1864, ⁸1886.

¹⁶⁵ The Book of Daniel, with Introduction and Notes, Cambridge 1900.

¹⁶⁶ *C. H. H. Wright*, Daniel and his prophecies, London 1906; *Charles Boutflower*, In and around the Book of Daniel, London 1923.

die Säkularisation die Oberhand, aber auch sie war eine rebellierende Tochter der Religion“. So formuliert *Heinz Schilling* ein Ergebnis seiner gründlichen und detailreichen Darstellung *Vom Christenheitseuropa zum Europa der Staaten*.¹⁶⁷ Die religiöse Europaidee hatte ihren Angelpunkt in der fortgesetzten wenngleich divergenten und umstrittenen Rezeption der universalgeschichtlichen Schau des biblischen Danielbuchs und seiner eschatologischen Utopie.

Die gleiche Epochenfolge mit einem römischen Weltreich als Höhepunkt und Abschluss hatten schon griechisch-römische Geschichtsschreiber dargestellt.¹⁶⁸ So stimmten in dieser Konzeption Offenbarung und weltliche „Vernunft“ überein, ebenso im völkerrechtlichen Begriff der *translatio* (vgl. Dan 2,21 in der Vulgata-Version) für die Übertragung der Herrschaftslegitimation außerhalb dynastischer Erbfolge. Sie war nach abendländischer Sicht im Jahr 800 auf Karl den Großen erfolgt; dadurch waren *romanitas* und *christianitas* endgültig verbunden und Europa zur Weltkönigin bestimmt.¹⁶⁹

Über zwei Jahrhunderte dieser spannungsreichen europäischen Geschichte mit einer wechselnden Verflechtung von christlicher Schrifttheologie und politischer Theorie, die in einzelnen Staaten sehr unterschiedlich vor sich ging, versuchte dieser Beitrag einen Überblick zu geben. Er ist notwendig höchst lückenhaft geblieben und auf künftiges Quellenstudium angewiesen. Dennoch zeichnet sich m. E. als Ergebnis ab, dass die politischen Theorien (oder Ideologien) der Epoche vom Pro und Contra zu dem überkommenen Geschichtsbild, das durch das Danielbuch repräsentiert erschien, bestimmt geblieben sind, auch dort, wo die Akteure sich dieser Herkunft nicht bewusst waren oder es zur Verschleierung eigener Machtansprüche herangezogen hatten.

Wo auf politischer Ebene für oder gegen Konsequenzen für die Gegenwart aus dem Geschichtsbild Daniels gestritten wurde, ging es in den beiden Jahrhunderten letztlich um Europa als einer völkerrechtlichen Solidargemeinschaft auf Grund ihrer christlichen wie römischen Herkunft. Wo Daniel verworfen wurde, traten statt dessen entweder naturrechtlich-universalistische Perspektiven oder nationale Herrschaftsansprüche in den Vordergrund. Letztere wurden dann im 19. Jahrhundert dominierend.

Ist das Gefälle der europäischen Geschichte in der dargestellten Epoche richtig gesehen, so setzte sich erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts eine Auffassung vom souveränen Staat endgültig durch, die ihn von jeder Notwendigkeit einer weltgeschichtlichen Rechtfertigung (es sei denn derjenigen durch einen nationalen Mythos) und erst recht von einer Relativierung durch eine

¹⁶⁷ *Heinz Schilling*, Die neue Zeit. Vom Christenheitseuropa zum Europa der Staaten 1250–1750 (Siedler Geschichte Europas), Berlin 1999, 456.

¹⁶⁸ Vgl. ERK, 37–44.

¹⁶⁹ Vgl. Den Stich von Sebastian Münster bei *Schilling*, 435.

eschatologische Utopie ablöste, um ihn als je neu zu entwerfendes Experiment seiner Bürger auszugeben.

Theologie und Kirche hingegen klammerten nun mehr und mehr die Voraussetzungen der politischen Geschichte samt der Idee der Vorsehung aus ihrer Schöpfungslehre aus (es sei denn, dass auch hier die Nation zum Thema wurde) und konzentrierten sich auf das Heil des frommen Individuums und auf die kirchliche Gemeinschaft. Der christliche Monotheismus verzichtete fortan weithin auf universalgeschichtliche Perspektiven und entsprechende Folgerungen für die politische und gesellschaftliche Wirklichkeit.

Das Ergebnis hat nicht zuletzt für die Geschichte der Bibelauslegung Bedeutung. Denn es schließt ein, dass die Rezeption eines kanonischen Buches, besonders wenn in ihm metahistorische Perspektiven wie im Danielbuch hervortreten, keineswegs nur von innertheologischen Prämissen abhängt. Vielmehr ergibt sich die Relevanz biblischer Texte aus einer intensiven Wechselwirkung von Interpretation und jeweiliger kultureller Situation der Zeit, auch wenn das vielen Exegeten verborgen bleibt.

Zusammenfassung: Während das Mittelalter auf Grund einer bestimmten Danielrezeption von dem Fortbestand des römischen Weltreiches, dem letzten vor dem Weltende, in den Kaisern des Heiligen Römischen Reiches überzeugt war, verliert diese theologische Legitimierung der politischen Verhältnisse in Europa seit dem Dreißigjährigen Krieg an Überzeugungskraft, obwohl katholische wie lutherische Theologen sie aufrecht zu erhalten versuchen. Die Danielvisionen bleiben jedoch Gegenstand des Diskurses. Entweder werden die „Zehen“ oder „Hörner“ des Symbols des vierten Weltreichs mit einer Mehrzahl von Staaten der europäischen *res publica christiana* gleichgesetzt. Oder es wird die Zeit für gekommen angesehen, in der die Heiligen die Reiche der Welt revolutionär abzulösen haben (nach Dan 7). Gegen beide Aktualisierungen wenden sich Theologen, die die Ära von Weltmächten seit dem Erscheinen Jesu Christi für belanglos erklären und die Epochen der (sichtbaren oder unsichtbaren) Kirche als das Rückgrat des geschichtlichen Fortschritts betrachten. Radikale Vertreter der Aufklärung bestreiten zudem die Echtheit des Danielbuchs und jeglichen Wert seiner Geschichtsschau, sehen in ihm eine Fälschung zum Zweck der Propaganda aus der Makkabäerzeit. Erst nach den napoleonischen Kriegen ebbt die Auseinandersetzung um die Aktualität der Danielvisionen ab.

Abstract: During the Middle Ages the German *Kaiser* of the Holy Roman Empire was seen, according to the visions of the Book of Daniel, as the leading representative of the last superpower on earth (before the future eschatological revolution). After the Thirty Years War in the 17th century this concept of the Roman Emperor came more and more into question. The debate about the pertinence of Daniel's view of history continued, however, with different interpretations. One theory identified the „toes“ and the „horns“ of the symbol of power in Dan 2 and 7 with the autonomous members of the „Christian republic“ of Europe and the task of solidarity. Another theory postulated the overthrow of the last monarchy and the conquest of the earth by the Saints. A more spiritual theory claimed that the appearance of Jesus Christ had made the era of world powers irrelevant, and saw in the progress of the Church (visible or invisible) the backbone of history. A radical Enlightenment theory declared the Book of Daniel a forgery of Maccabean times. Only after the Napoleonic Wars did the dispute over the relevance of Daniel's visions calm down.

Häufig zitierte Literatur

- ERK = *Klaus Koch*, Europa, Rom und der Kaiser vor dem Hintergrund von zwei Jahrtausenden
 Rezeption des Buches Daniel (Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der
 Wissenschaften e. V. Hamburg, Jg. 15, F, 1), Göttingen 1997.
- TRE = Theologische Realenzyklopädie, Berlin 1977ff.
- L. E. Froom*, The prophetic Faith of our Fathers, 4 Bde., Washington D.C. 1948.
- Werner Goetz*, Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Gedächtnisses und der
 politischen Theorie im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Tübingen 1958.
- Karl Löwith*, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der
 Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1953 (= engl. Original: Meaning in History, Chicago 1949).
- Edgar Marsch*, Biblische Prophetie und chronographische Dichtung (Philol. Studien und Quellen
 65), Berlin 1972.
- R. A. Müller*, Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation (Eichstätter Hochschulreden 75),
 Regensburg 1990.
- H. H. Rowley*, Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel, Cardiff 1935–
 64.
- A. Seifert*, Der Rückzug der biblischen Prophetie von der Neueren Geschichte (BAKG 31), 1990.

The Book of Truth

Daniel as Reliable Witness to Past and Future
in the United States of America

von Adela Yarbro Collins and John J. Collins

I. The Reception of Daniel in Millenarian Theology¹

von Adela Yarbro Collins

The leaders of the American colonies were in large part conscious heirs of the Reformation. They spoke of having an „Errand“ or mission to fulfill in the new land: to create a society that would conform to the commandments of God and thus lead to the fulfillment of the divine plan, the millennium. As Ruth Alden Doan put it, „The millennial hope reflected back to give pattern and meaning to the present. [...] [W]hat had been a tradition of millennial dissent in Europe became a foundation of cultural orthodoxy in America.“²

Like their counterparts in England, the heirs of the Reformers in the colonies attempted to unlock the mysteries of the prophetic texts of the Bible by coordinating the history of the Church with secular history. The book of Daniel played a major role in this Protestant effort to construct a usable past. Thomas Parker, for example, a pastor in Massachusetts, published a book in 1646 entitled *Visions and Prophecies of Daniel Expounded*. In this book he argued that the fourth kingdom of Daniel 2, represented by the iron legs of the image in Nebuchadnezzar's dream, was the Roman kingdom, which, in his view, continued in the Roman Catholic Church. He interpreted the stone as the kingdom of the Saints which is to be set up at the time of the fall of the Antichrist, with whom he identified the Pope or the papacy.³ As the stone is cut out by no human hand, so the saints „are cut out [...] without hands, that is, by the only power and finger of God. [...] Thus they began to be cut out, anno 1160, in the

¹ I would like to thank my colleague at the University of Chicago, Catherine Brekus, for her bibliographical suggestions regarding the Millerites.

² Ruth Alden Doan, *The Miller Heresy, Millennialism, and American Culture*, Philadelphia: Temple University Press 1987, 10.

³ Thomas Parker, *The Visions and Prophecies of Daniel Expounded*, London: Edmund Paxton 1646; available through UMI) 4. See the discussion of Parker by Reiner Smolinski, *Apocalypticism in Colonial North America*, in: Bernard McGinn / John J. Collins / Stephen J. Stein, eds., *The Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. 3; Stephen J. Stein, ed., *Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age*, New York: Continuum 1998, 44–45.

Waldenses, and continue so unto this day."⁴ Later he says that the Waldenses professed the same doctrine „that we do now."⁵

He also interpreted the fourth beast of Daniel 7 as the Roman empire.⁶ He discovered in verse 8, the description of the little horn before which three horns were plucked up by the roots, a prophecy of the first Crusade, proclaimed by Pope Urban II in 1095. He called this the first War of the Antichrist.⁷ Parker interpreted the statement in verse 25 that the fourth beast shall wear out the saints of the Most High as an allusion to the second War of the Antichrist, the one against the Waldensian Protestants that began in 1160 and which, as he saw it, was still continuing.⁸

He interpreted the ram of Daniel 8 as the Persian empire, and the goat as the Greek.⁹ He concluded that the little horn mentioned in verse 9 is the Antichrist, that is, the Pope. The casting down of the stars is interpreted as the War against the Waldensians, and the cessation of the daily sacrifice as the taking away of the true doctrine and worship.¹⁰

Parker explained the two thousand evenings and mornings of Dan 8,14 in two ways. First he argued that they are half as many complete days, namely, one thousand one hundred and fifty. And, he declares, days are years.¹¹ He equates this period of time with the 1260 years of the Apocalypse of John and the time, times and a half a time of Dan 12,7. All these periods refer to the activity of the Antichrist, the time of the removal of true doctrine and worship. Parker proposed that the beginning of the 1150 days, based on Dan 8,14, be placed in the year 360. This date is apparently a round number representing the reign of Pope Damasus, who, Parker states, was „the first Pope that ent[e]red in after the manner of an Antichrist.“ This remark probably refers to his violent struggle for the papacy against Ursinus and his supporters. The end of the period then falls in 1510, „when by Luther the Sanctuary began to be purged.“ The second calculation is based on his view that four mornings and evenings complete one day according to the Jewish reckoning. Thus the two thousand three hundred mornings and evenings of Dan 8,14 stand for five hundred seventy-five complete days. These then signify 575 years. In this case, Parker suggested beginning with the year 1075, because around that time Hildebrand,

⁴ Parker, *The Visions and Prophecies of Daniel Expounded*, 7; cf. 15.

⁵ *Ibid.*, 23.

⁶ *Ibid.*, 19.

⁷ *Ibid.*, 22–30.

⁸ *Ibid.*, 30.

⁹ *Ibid.*, 39.

¹⁰ *Ibid.*, 44–45.

¹¹ *Ibid.*, 49. Later, he cites Gen 6:3; Ezek 4:6; Rev 11:3, 8; and Lev 25:8 in support of the principle that a day is a figure for a year in certain passages; *ibid.*, 54.

Pope Gregory VII, rose above the emperor, Henry IV. According to this calculation, the end of the reign of the Antichrist would be in 1650, which Parker called „the first yeer [sic] of the great Purgation of the Sanctuary.“¹² This date was only a few years in the future from the time at which he was writing.

With regard to the prophecy of the seventy weeks in Daniel 9, Parker noted that it was revealed to Daniel at the time of the evening sacrifice. It may be, he says, that the unsealing of it is reserved to the evening of the world.¹³ He argued against the view, commonly held by Christians of his time, that the prophecy relates to the times between the Babylonian Captivity and the passion of Christ or the destruction of Jerusalem. His own interpretation is that the seventy weeks of years concern the restoration of the spiritual Jerusalem, the Church of Christ, from the Babylon and servitude of the Antichrist.¹⁴ The beginning of the seventy weeks, „from the going forth of the word to restore and build Jerusalem,“ is the word preached by the Waldenses, beginning in 1160.¹⁵ „The coming of an anointed one, a prince,“ after seven weeks or forty-nine years is identified with the rising up of certain princes in war against the Pope in defense of the Waldenses in 1209. Parker also considers the possibility that the seventy weeks of years begin with the activity of Wycliffe, the English reformer, for which he gives the date 1370.¹⁶ If one begins with the Waldensians, the sixty-two weeks would end in 1642. But if one starts with Wycliffe, they would end in 1804. Finally, in dealing with the variety of numbers of years given in Daniel and related works, Parker concludes that the end of the time of the Antichrist will be either in 1649 or in 1859; that is, either in a few years from the time at which he was writing or in two hundred years or so from that time.¹⁷

According to Parker, the millennium began when the Saints rose up in their own defense, attacking the Antichristians and pronouncing them excommunicate. God approved their word by sending upon the Antichristians the first six plagues, related to the first six bowls of the book of Revelation. The period of time associated with these plagues is equivalent to the millennium and Parker considered this process to be going on in his own time. After a short interval for the gathering of all Nations, the Antichristians would be utterly cut off by the seventh bowl. The first four bowls and thus the millennium began either with the Mohammedan plagues upon Christendom in general in 620 or with the judgments upon the German Roman Empire, beginning in 820. The fifth bowl

¹² Ibid., 48–49.

¹³ Ibid., 50.

¹⁴ Ibid., 52–53.

¹⁵ Ibid., 57.

¹⁶ Ibid., 58–59.

¹⁷ Ibid., 134–143.

is associated with Wycliffe and the sixth with Luther. The thousand years will end either in 1649 or in 1860. Following the millennium will be the New Jerusalem, which will involve a new heaven and a new earth. Parker interpreted this image as the heavenly state that will follow upon the general resurrection and the last judgment. He interpreted Paul's prophecy of the conversion of the Jews in Romans 11 spiritually and applied it to „the faithful in general.“¹⁸ For Parker, therefore, the millennium was nearly entirely past, and the end of this world was near.

According to Reiner Smolinski, no fixed apocalyptic hermeneutic existed in the seventeenth century in Europe or the American colonies. There was no consensus on the spatial location of the golden age, whether it would be a literal time of fulfillment on earth or a spiritual one in heaven. Some believed that the millennium belonged to the past, others to the present, and still others to the future. For most of the seventeenth century, both those inclined to a spiritual or allegorical reading of the prophecies and those inclined to a literal reading spoke of „an inchoate, progressively unfolding millennium of mortals who would not attain eternal life until judgment day, in the second resurrection.“¹⁹

Jonathan Edwards, the main theologian of the First Great Awakening in New England, which took place between 1734 and 1743, followed the Augustinian interpretation of his predecessors in allegorizing the first resurrection as a spiritual conversion of individuals. He was similar to his predecessors also in viewing the millennium as incipient: „A mixture of the saints in heaven ruling through their spiritual successors over their mortal and sinful counterparts on earth.“ The corporeal resurrection would not occur until judgment day.²⁰

Later in the eighteenth century, millennial rhetoric and fervor were dedicated to the Revolution, in a process that once again linked divine providence to the destiny of the nation.²¹ David Austin, for example, a Yale graduate and Presbyterian minister in Elizabethtown, New Jersey, argued in 1794 that the United States of America is the „stone cut out of the mountain“ soon to cover the whole earth (Dan 2,31–45). Young America is that prophetic „kingdom of the stone,“ born on July 4, 1776.²² He argued further, based on visions he had received, that Christ would return to the earth on the fourth Sunday of May,

¹⁸ Ibid., 155.

¹⁹ Smolinski, *Apocalypticism in Colonial North America*, 39.

²⁰ Ibid., 59.

²¹ Doan, *The Miller Heresy, Millennialism, and American Culture*, 11.

²² Smolinski, *Apocalypticism in Colonial North America*, 64.

1796, a prophecy he thought confirmed by the American and French Revolutions.²³

The American Revolution was followed by displacement, hardship, and by geographic and demographic expansion. The evangelical churches created a broad coalition that dominated society religiously and culturally. This alliance manifested its energy in the Second Great Awakening, a series of revivals in the first third of the nineteenth century that entailed social reform and benevolent organizations.²⁴ It was in this context that the Millerite or adventist movement emerged.

William Miller was the son of a devout Baptist woman and a farmer who had fought in the Revolutionary War. His maternal grandfather was a Baptist minister. Having grown up in New York state, William married a woman from a nearby town across the border in Vermont. In her more sophisticated circle, Miller became a Deist. After fighting in the War of 1812 and mourning the death of his father, Miller and his wife moved to New York, and he returned to the Baptist faith of his youth. He was a farmer by profession, yet very studious. He was a Calvinist of the Old School, believing that Christ atoned only for the elect and opposing the idea of free will after the sin of Adam. Unlike the Presbyterians, however, and like his fellow Baptists, he did not value an educated clergy and, although he was an avid student of the Bible, he knew no Hebrew or Greek. The King James version was his sacred text.²⁵

Although Miller became a professing Christian, he continued to be influenced by the Enlightenment ideal of rationalism. He sought empirical support for his faith and found it in a particular hermeneutical theory, partly inherited and partly of his own devising. Like his contemporary, Alexander Campbell, founder of the Disciples of Christ, Miller concluded that the key to the validity of the scriptures could be found in the Bible itself. His notion of scientific study of the Bible would demonstrate its consistency and thus its divine origin.²⁶

²³ Stephen J. Stein, *Apocalypticism Outside the Mainstream in the United States*, in: *idem*, ed., *Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age*, 110. For a later example of a similar attitude, see James H. Moorhead, *Apocalypticism in Mainstream Protestantism*, in: *Stein*, ed., *Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age*, 77.

²⁴ Stein, *Apocalypticism Outside the Mainstream in the United States*, 110.

²⁵ David L. Rowe, *Thunder and Trumpets: Millerites and Dissenting Religion in Upstate New York, 1800–1850* (American Academy of Religion Studies in Religion 38), Chico, CA: Scholars Press 1985, 17–18, 26. On Miller's lack of Hebrew and Greek and his disinterest in a learned clergy, see Sylvester Bliss, *Memoirs of William Miller*, Boston: Joshua V. Himes 1853, 155–56. For Miller's statement of faith, see the latter work, 77–80.

²⁶ Rowe, *Thunder and Trumpets*, 10.

He worked out fourteen rules of interpretation, the last and most important of which was faith that the Bible is the word of God.²⁷

He devised his method by 1816 and had decoded the entire Bible by 1818. Like Parker, he discovered that three kingdoms had already fallen, and the last, the Roman, with which he also associated the Roman Catholic Church, had yet to fall.²⁸ He concluded that the fourth kingdom had already passed into its last state.²⁹ Miller rejected the idea of some of his contemporaries that the Jews must return to Israel and be converted before the return of Christ.³⁰ Like Parker, he „found that the promises respecting Israel’s restoration are applied by the apostle to all who are Christ’s.“³¹ He also rejected the idea that the millennium was past or present.³² Rather, he expected the literal, personal return of Christ and the actual destruction of this world by fire upon Christ’s return.³³ This earth, „melted by fervent heat at Christ’s coming“ would then „according to the promise [...] become the new earth, wherein the righteous will forever dwell [...]. [A]t his coming the bodies of all the righteous dead [would] be raised, and all the righteous living be changed from a corruptible to an incorruptible, from a mortal to an immortal state [...]. [T]hey [would] all be caught up together to meet the Lord in the air, and [would] reign with him forever in the regenerated earth [...]. [T]he bodies of the wicked will then all be destroyed, and their spirits reserved in prison until their resurrection and damnation.“³⁴ He concluded that the only millennium „taught in the word of God“ is the thousand years between the first resurrection and that of the rest of the dead and that it must follow, not precede, the personal coming of Christ and the regeneration of the earth.³⁵ Thus most of the events of the last days would occur simultaneously. The only event that would follow the millennium was the actual damnation of the wicked dead, which would eliminate all evil and establish righteousness for eternity.³⁶

Miller was also deeply interested in the chronology of the scriptures. Unlike Parker, Miller agreed with the opinion that the seventy weeks of Daniel 9 had

²⁷ Bliss, *Memoirs of William Miller*, 70–72; see also *Stephen D. O’Leary, Arguing the Apocalypse: A Theory of Millennial Rhetoric*, New York/Oxford: Oxford University Press 1994, 116–17.

²⁸ Rowe, *Thunder and Trumpets*, 10–11.

²⁹ Bliss, *Memoirs of William Miller*, 74.

³⁰ *Ibid.*, 72.

³¹ *Ibid.*, 74, 82.

³² *Ibid.*, 81–82.

³³ *Ibid.*, 72.

³⁴ *Ibid.*, 72–73.

³⁵ *Ibid.*, 73.

³⁶ Doan, *The Miller Heresy, Millennialism, and American Culture*, 31; Rowe, *Thunder and Trumpets*, 13.

already been fulfilled. He dated the end of these 490 years to the death of Jesus in 33 A. D. Like Parker, however, he believed that the 2300 days of Daniel 8,14 were not yet fulfilled. In fact, this was the key passage for his calculation of the date of the awesome event of the coming of Christ. He took the expression „two thousand three hundred mornings and evenings“ to mean 2300 days, and took these as figurative days meaning years.³⁷

The key to calculating the End lay in determining the beginning point of the 2300 years. Since, he argued, God would not bestow upon us a useless revelation, this point must be revealed in scripture. In the introduction to the prophecy of the seventy weeks, Gabriel exhorts Daniel to understand the vision. Miller inferred that the vision in question was that of the ram and the he-goat in Daniel 8.³⁸ He concluded, therefore, that the 2,300 years had the same beginning as the seventy weeks of Daniel 9. According to Daniel 9,25, the seventy weeks began with „the going forth of the word to restore and build Jerusalem.“ Miller connected this event with the statement in Ezra 7,7 that Ezra and other exiles returned to Jerusalem in the seventh year of Artaxerxes the king. He identified this king with Artaxerxes I called Longimanus and concluded that the date was 457 B. C. Most scholars today would identify the seventh year of this king as 458 B. C.³⁹

Since Daniel 12,12 implies that the End will come after 1335 days, Miller sought to accommodate this period of time with the 2300 days. Ignoring the 1,290 days of Daniel 12,11, Miller concluded that the 1335 days of verse 12 began with the taking away of the continual burnt offering and the setting up of the abomination that makes desolate, mentioned in verse 11. He interpreted the abomination as papal supremacy and determined that it began in 508 A. D. The ten toes of the statue of Daniel 2 were usually interpreted as ten kingdoms that had invaded the Roman empire. Miller claimed that the last of these was baptized in 508. This date, in Miller's view, marked the end of pagan Rome.⁴⁰

³⁷ Bliss, *Memoirs of William Miller*, 75. Unlike *Parker*, Miller did not conclude that these 2300 years would end at the same point in time as the 1260 years of the Apocalypse. Like the seventy weeks of Daniel 9, he believed that the 1260 years had already ended. Miller interpreted the latter as the period of papal supremacy (*ibid.*). He claimed that the supremacy of the papacy should be reckoned from A. D. 538, by virtue of a decree of Justinian (*ibid.*, 197; *Doan*, *The Miller Heresy, Millennialism, and American Culture*, 105). Miller dated the end of the supremacy of the papacy to 1798, when Napoleon captured Rome (*Rowe*, *Thunder and Trumpets*, 68).

³⁸ Bliss, *Memoirs of William Miller*, 96, 193–97.

³⁹ Bliss, *Memoirs of William Miller*, 76, 192–93; see the discussion in: *John J. Collins*, *Daniel (Hermeneia)*, Minneapolis: Fortress 1993, 354–55.

⁴⁰ Bliss, *Memoirs of William Miller*, 76. Here he does not explain this dating, but simply says that he followed the „best historians that [he] could consult“ (*ibid.*). In another context, a letter from Charles Fitch is quoted, that includes an inquiry „in what history [Miller] find[s] the fact that the last of the ten kings was baptized in A. D. 508,“ but Miller's response is not recorded (*ibid.*,

Both of these periods of time, therefore, the 2300 years and the 1335 years, would terminate in 1843. In his own words, „I was thus brought, in 1818, at the close of my two years' study of the Scriptures, to the solemn conclusion, that in about twenty-five years from that time all the affairs of our present state would be wound up; that all its pride and power, pomp and vanity, wickedness and oppression, would come to an end; and that, in the place of the kingdoms of this world, the peaceful and long-desired kingdom of the Messiah would be established under the whole heaven [...].“⁴¹

Miller did not begin immediately to proclaim the time of the End publicly. From 1818 until 1823 he tested his theory and considered objections to it. One of these was, of course, the passage in Mark 13,32 and parallels stating that no one knows the day or the hour of the coming of Christ, only the Father. How then could the Bible reveal the time of the advent? When he examined the context of this saying he saw at once that we are informed how we may know when it is near, „even at the doors; consequently, that text could not teach that we could know nothing of the time of that event.“⁴² He then „began to speak more clearly [his] opinions to his neighbors, to ministers, and others.“⁴³

Miller began to proclaim and explain his views to the public in the autumn of 1831.⁴⁴ In the 1830s Miller spoke to congregations by invitation in New York and New England. His ideas gave rise to a popular crusade that followed upon the revivals of the Second Great Awakening. His combination of empirical verification and pietist Biblicism converted and recruited many among his audiences.⁴⁵ The idea that anyone could sit down with his or her Bible and correlate the word of God with history for himself or herself was appealing to democratic Americans. They needed no clerical or professorial mediator. His approach also seemed to be compatible with the ideals of accessible scriptures, common sense, and Francis Bacon's inductive method.⁴⁶

In 1839, Miller met Joshua V. Himes, who undertook to support Miller's proclamation financially.⁴⁷ From this point on, the message began to be promulgated in major cities and Miller's ideas began to be printed and distributed widely. According to Paul Boyer, „The Millerites also pioneered

129). The year 508 was understood by the Millerites as the end of pagan Rome (*Doan*, *The Miller Heresy, Millennialism, and American Culture*, 99).

⁴¹ *Bliss*, *Memoirs of William Miller*, 76.

⁴² *Ibid.*, 81.

⁴³ *Ibid.*, 83.

⁴⁴ *Ibid.*, 97.

⁴⁵ *Rowe*, *Thunder and Trumpets*, 44.

⁴⁶ *Doan*, *The Miller Heresy, Millennialism, and American Culture*, 98–100.

⁴⁷ *Bliss*, *Memoirs of William Miller*, 139–40. In Himes' words, „It was at this time that I laid myself, family, society, reputation, all, upon the altar of God, to help him, to the extent of my power, to the end“ (*ibid.*, 140).

organizational and publicity techniques that would provide a model for later popularizers of apocalyptic belief. They used the latest techniques of mass communication—the new high speed printing presses of the day—to produce their tracts, posters, charts, periodicals, and hymnals.⁴⁸ Apocalyptic preachers of our own time use the media of television and the internet. Millerites used visual aids to convince and instruct their audiences. Often the statue of Daniel 2 would be portrayed with dates in the margins, all leading to the last date, 1843.⁴⁹

As Stephen O'Leary has noted, the proclamation of a near end produces expectation in the audience of specific details.⁵⁰ Whereas some Millerites did not believe in calculating the date of the End at all and others doubted that 1843 was the correct date, the original expression „about the year 1843“ was regarded as too general by many of Miller's followers. Toward the end of 1842, Miller issued a statement that, in accordance with the Jewish computation of time, Christ would come between March 21, 1843 and March 21, 1844.⁵¹ When Christ had not returned by the dawn of March 22, 1844, the movement experienced its first significant disappointment and apparent disconfirmation. Some attempted to recalculcate the chronology. Others inferred that the Lord was testing the believers' faith. Missionary efforts continued, but at a slower pace. Outsiders ridiculed the movement mercilessly. Finally, at a camp meeting in New Hampshire in August, 1844, Samuel S. Snow argued that Christ would return on the Day of Atonement, the tenth day of the seventh month in the Jewish reckoning, for the final atonement of all sin. He calculated that in 1844 that day would fall on October 22. This new date was soon widely accepted within the movement.⁵² Miller himself did not want to approve the October 22 date, but Himes and others pressured him to do so. According to Rowe, „Illness and disappointment had weakened Miller physically and emotionally, and perhaps his longfelt lack of confidence moved him to hope desperately that others were correct“. For whatever reason, he endorsed the new date just two weeks beforehand.⁵³

With the dawn of October 23, 1844, came the Great Disappointment. Most of those involved in the movement returned to the evangelical denominations. Others joined another sect, for example, the Shakers, who spiritualized the

⁴⁸ Paul Boyer, *The Growth of Fundamentalist Apocalyptic in the United States*, in Stein, ed., *Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age*, 146–47.

⁴⁹ Rowe, *Thunder and Trumpets*, 45.

⁵⁰ O'Leary, *Arguing the Apocalypse*, 109.

⁵¹ Bliss, *Memoirs of William Miller*, 170–72. Miller regarded the Jewish year as extending from one vernal equinox to the next (O'Leary, *Arguing the Apocalypse*, 105).

⁵² O'Leary, *Arguing the Apocalypse*, 106; Rowe, *Thunder and Trumpets*, 135.

⁵³ Rowe, *Thunder and Trumpets*, 136.

coming of Christ. A few, undeterred, engaged in calculating a new date. Others declared that something significant did in fact occur on October 22, but it was a spiritual event, not the end of the world.⁵⁴ Among ex-Millerites whose faith in the advent did not decline arose a movement that eventually became the Seventh-Day Adventist Church which continues to thrive today.⁵⁵

The opponents of Millerism tied the movement so closely to the date of 1843 that a simplistic picture of it survives to this day.⁵⁶ But recent scholarship, drawing upon the work of Emile Durkheim, has shown that groups defined as dissenters or outsiders, by their very deviance, perform a service to society by providing an incentive to the orthodox or insiders to formulate their own ideas and values more clearly and to redefine the boundaries of consensus. This Durkheimian view of nineteenth century American culture supports the conclusion that the Millerite movement made an important contribution by precipitating a „boundary crisis.“ On the one hand, the Millerites were attempting to retrieve a portion of the Puritan vision. On the other, as Ruth Alden Doan expressed it, „Immanence had begun to seem more compelling than transcendence, subjective experience more believable than objective force“.⁵⁷ The Millerites advocated a radical supernaturalism, a position that lost prestige with the failure of the End to arrive on the predicted date. From the 1850s to the 1870s, the focus was on issues associated with the Civil War. In the aftermath of that war, radical supernaturalism experienced a revival. What would become the Fundamentalist movement began to take shape in Bible conferences in the 1870s and later. This movement drew force and focus from controversies over evolution and biblical criticism.⁵⁸

⁵⁴ Ibid., 145–46.

⁵⁵ Stein, *Apocalypticism Outside the Mainstream in the United States*, 118–19.

⁵⁶ Doan, *The Miller Heresy, Millennialism, and American Culture*, 39.

⁵⁷ Ibid., 26, 81–82.

⁵⁸ Ibid., 212–14.

II. Fundamentalism and Liberalism

von John J. Collins

1. The Fundamentalist Movement

The Book of Daniel has had its most dramatic impact in American life in groups like the Millerites and in the popular work of Hal Lindsey,⁵⁹ where it is read as a guide to imminent, catastrophic events. There is another strand of the reception of Daniel in North America, however, that concerns the book's witness to the past rather than to the future. The book has played its part in disputes about the inerrancy of the Bible and more generally in the disputes between Fundamentalists and Modernists in the early twentieth century and in the aftershocks of those disputes which can still be felt on the American scene.

The doctrine of biblical inerrancy is associated especially with the theology developed at Princeton Theological Seminary in the 19th and early 20th century. Princeton Seminary was founded in 1811. At its centenary celebration, its president F. L. Patton asserted that „Princeton Seminary [...] simply taught the old Calvinistic Theology without modification [...] there never was a distinctively Princeton theology. Princeton's boast [...] is her unswerving fidelity to the theology of the Reformation.“⁶⁰ Nonetheless, the Old Princeton Theology is remembered as a distinctive phenomenon in American Protestantism. The first professor of the Seminary, Archibald Alexander, was influenced by the philosophical school known as Scottish „Common-Sense Realism“, which was widely popular in America in the late eighteenth and early nineteenth centuries. This philosophy was democratic and anti-elitist, and was based on the assumption that the human mind can grasp the real world directly. It was formulated in the 18th century in response to the epistemological theories of John Locke, which made the process of knowing seem more complicated by interposing „ideas“ between the mind and reality, and to the skepticism of David Hume. Thomas Reid, the principal formulator of this phi-

⁵⁹ Hal Lindsey, *The Late Great Planet Earth*, New York: Bantam 1973. On Lindsey and other dispensationalist writers of the late twentieth century see Paul Boyer, *The Growth of Fundamentalist Apocalyptic in the United States*, in: Stephen J. Stein, ed., *The Encyclopedia of Apocalypticism*. Vol. 3. *Apocalypticism in the Modern Period and in the Contemporary Age*, New York: Continuum, 1998, 140–78.

⁶⁰ The Centennial Celebration of the Theological Seminary (Princeton, 1912) 349–50 (Cited by E. R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism. British and American Millenarianism 1800–1830*, Chicago: University of Chicago Press 1970, 115.

losophy, insisted that the common sense of humankind was the surest guide to the truth.⁶¹ Reid admired the 17th century philosopher Francis Bacon, who advocated a strictly empirical method, that consisted of the careful observation and classification of the facts known to common sense. This philosophy had no room for sophisticated theories about the construction of reality but held a rather simplistic view of truth and falsehood, which was very attractive in democratic America.

The theology developed by Alexander and his successors at Princeton was „scientific“ in the Baconian sense. Charles Hodge claimed that „If natural science be concerned with the facts and laws of nature, theology is concerned with the facts and principles of the Bible.“⁶² Hodge apparently thought of the theologian working with the data of Scripture as a scientist works with nature. Implicit in this approach was the assumption that the Bible provides reliable facts to begin with, and this in turn was implied by the doctrine of inspiration.

The classic doctrine of biblical inerrancy in the Princeton theology was formulated by A. A. Hodge⁶³ and B. B. Warfield in 1881, in response to the rise and spread of critical biblical scholarship. These theologians held „that the Scriptures not only contain but are the Word of God, and hence that all their elements and all their affirmations are absolutely errorless, and binding the faith and obedience of men.“ Vague or general truths would not suffice. „Infallible thought must be definite thought, and definite thought implies words.“ Hence they insisted on „the truth to fact of every statement in the Scripture.“⁶⁴ The proponents thought that this position was grounded in reason. Warfield held that reason was as necessary to faith as light is to photography.⁶⁵ Reason, however, operated from the starting-point of a very specific idea of revelation.

While the Princeton theologians were not millenarian, their biblical literalism was conducive to a millenarian interpretation of books like Daniel and Revelation. The Princeton theology and popular millenarianism were major factors in the rise of Fundamentalism in the early twentieth century. Biblical literalism increasingly became the norm in the Presbyterian church. Prominent liberals, such as C. A. Briggs, of the Brown-Driver-Briggs dictionary,

⁶¹ See the summary by *George M. Marsden*, *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism: 1870–1925*, New York: Oxford 1980, 14–16. Also *Sydney E. Ahlstrom*, *The Scottish Philosophy and American Theology*, in: *Church History* 24 (1955) 257–72.

⁶² *Charles Hodge*, *Systematic Theology*, New York 1874, 1.18. cited by *Sandeen*, *The Roots of Fundamentalism*, 117.

⁶³ The younger Hodge was named Archibald Alexander, after the first Princeton professor.

⁶⁴ *A. A. Hodge / B. B. Warfield*, *Inspiration*, in: *The Presbyterian Review*, 2 (April, 1881) 237, 234, 243, cited by *George M. Marsden*, *Fundamentalism and American Culture*, New York: Oxford 1980, 113.

⁶⁵ *Marsden*, *Fundamentalism*, 115.

were driven out of the Church. In the years 1910 to 1915 a series of volumes called *The Fundamentals* appeared, taking issue with the views of „Modernists“ especially „those infidel professors in Chicago University“, such as Shailer Mathews.⁶⁶ In the years after World War I there was strident controversy between the conservative „Fundamentalist“ and liberal „Modernist“ factions, and even between Fundamentalists and less militant conservatives.⁶⁷ Within Princeton Seminary there was a feud between the fundamentalist J. Gresham Machen and the conservative but conciliatory Charles Erdman. Matters came to a head at the Presbyterian General Assembly in 1925, when Erdman was elected moderator. He proceeded to establish a commission, which issued reports in the following years stressing that the Presbyterian system admits diversity of viewpoints in the expression of Christian faith. Princeton Seminary was reorganized so that it was no longer dominated by the theology of inerrancy. A number of Princeton faculty, led by Machen, resigned and founded Westminster Seminary as a conservative alternative. The conflict within the Presbyterian church, then, was a „boundary crisis“ just as surely as the Millerite Disappointment. Henceforth a clear line was drawn between Fundamentalists and mainline Christians. While the Fundamentalists may have lost this conflict, however, they by no means disappeared as a result, and continue to constitute a thriving sub-culture in American life down to the present.

2. The historical accuracy of Daniel

The old Princeton theology of Warfield and Machen, had implications for biblical interpretation. Even when conservative scholars have not held to strict verbal inspiration, they have been concerned repeatedly to show that the Book of Daniel is without error. This is no easy task. The stories of the fiery furnace and the lions' den were fantastic but the fundamentalist could argue that nothing is impossible with God. It was more difficult to argue, against the available evidence, that Belshazzar was the last king of Babylon or that an otherwise unknown Darius the Mede „received the kingdom“ after his demise.

Difficulty, however, can be viewed as a challenge. One of the professors who resigned from Princeton and joined the Westminster faculty was Robert Dick Wilson, who wrote a whole series of *Studies in the Book of Daniel*, which were published in two volumes.⁶⁸ In the preface to the second volume of the

⁶⁶ Sandeen, *The Roots of Fundamentalism*, 188.

⁶⁷ Martin E. Marty, *Modern American Religion*. Volume 2. *The Noise of Conflict*, Chicago: The University of Chicago Press 1986, 155–214.

⁶⁸ Robert Dick Wilson, *Studies in the Book of Daniel*, New York: Revell 1917; *Studies in the Book of Daniel*. Second Series, New York: Revell 1938. See also his study: *The Aramaic of*

series, which appeared posthumously, Oswald T. Allis, who had also moved from Princeton to Westminster, wrote:

He [Wilson] believed thoroughly in 'scientific Biblical criticism'. His method and aim were truly scientific. He was not only willing, but eager to ascertain the facts and all the facts. For he believed and showed again and again that the facts support the high claims of the Bible to entire trustworthiness as the Word of God.⁶⁹

Wilson was one of the first scholars to try to use the Akkadian material that had come to light in the 19th century to mount a defense of the authenticity of Daniel. This new evidence gave some comfort to conservative Christians insofar as it provided evidence that a person named Belshazzar (Bēl šarra usur) had indeed existed and ruled Babylon for a time. The vindication of the biblical record was not complete. Belshazzar was only the viceroy for his father Nabonidus while the latter was away at Teima. But according to the Verse Account of Nabonidus the father „entrusted the kingship“ to Belshazzar, and for an apologist like Wilson, this was enough. In fairness to Wilson, one can hardly deny that there is some historical memory preserved in the biblical text. But the preservation of an historical name is no guarantee of the historicity of the story in which it occurs, and an apologist like Wilson moved too quickly from mere possibility to definite claim.

The Akkadian texts provide no attestation of Darius the Mede. Wilson was one of the first to suggest that the reference was to Gobryas or Ugbaru, the governor of Gutium, who led the actual capture of Babylon in advance of Cyrus. Like all other identifications of Darius the Mede, this one fails for the simple reason that Gobryas was never called Darius the Mede, although here again there may be some vague underlying memory of the historical conqueror. This identification has had appeal beyond Fundamentalist circles, however. It was endorsed by the archetypical American biblical scholar, William Foxwell Albright,⁷⁰ and by no less an authority on Daniel than Klaus Koch!⁷¹ Wilson made a positive contribution to scholarship insofar as he compiled pertinent ancient evidence and forced liberal scholars to be rigorous in their arguments. The strained apologetic character of Wilson's work, however, is evident when he tries to defend the possibility that Belshazzar was in some sense the son of Nebuchadnezzar,⁷² or in his refusal to accept that the account of Hellenistic

Daniel, in: *Biblical and Theological Studies* by the Faculty of Princeton Theological Seminary Published in Commemoration of the One Hundredth Anniversary of the Founding of the Seminary, New York: Scribners 1912, 261–306.

⁶⁹ Wilson, *Studies in the Book of Daniel*. Second Series, 3.

⁷⁰ Albright, *The Date and Personality of the Chronicler*, in: JBL 40 (1921), 112n.

⁷¹ Klaus Koch, *Dareios der Meder*, in: *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman*, ed. C. L. Meyers / M. P. O'Connor, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1983, 287–99.

⁷² Wilson, *Studies*, I., 117–22.

history in Daniel 11 was *ex eventu*, and his insistence that it was „absolutely within the sphere of ordinary predictive prophecy“.⁷³ However much he might appeal to evidence from the ancient Near East, there was always a presumption in favor of the historical reliability of the biblical text.

Mention of Albright reminds us that the most influential biblical scholar of his era also had strong inclination toward establishing the historicity of the biblical text. For this reason his work was attractive to Fundamentalists, although he was certainly not one himself.⁷⁴ The question of the historical reliability of the biblical text dominated American biblical scholarship for much of the twentieth century. In the case of the tales of Daniel 1–6, however, this issue was settled to the satisfaction of most people by the magisterial commentary of J. A. Montgomery, of the University of Pennsylvania, in 1927.⁷⁵ It was coincidental, but timely, that Montgomery’s commentary appeared just after the great Fundamentalist-Liberal controversy had played itself out with the apparent defeat of the Fundamentalists. Montgomery acknowledged that Wilson’s collection of references had merit, but concluded aptly:

It is a vast pity that apologists have gone so far as they have in attempting to maintain every iota of statement in the book – this in their zeal to support not so much its historical accuracy as its divine infallibility. In consequence they demand an extreme of respect for Daniel, which is not required by conservative critics for the historical books of the Old Testament or even for the Gospels, in which the play of human limitation and inexactness is generally allowed.⁷⁶

Needless to say, the Fundamentalists were not convinced. There has continued to be a stream of works from both British and American conservatives, tilting away at the windmill of the historical Daniel. The American scholar E. J. Young⁷⁷ and the British scholars Donald Wiseman and Kenneth Kitchen come to mind.⁷⁸ In recent years the effort has found an organ in Andrews University Seminary Studies, where such scholars as Gerhard Hasel and William Shea have published learned apologetic essays after the manner of Wilson.⁷⁹ It is noteworthy that Andrews is an Adventist seminary, in Berrien

⁷³ Ibid., 274.

⁷⁴ See the comments of *James Barr*, *Fundamentalism*, 2nd ed.; London: SCM 1981, 150–52.

⁷⁵ *James A. Montgomery*, *A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Daniel* (The International Critical Commentary), Edinburgh: Clark 1927.

⁷⁶ *Montgomery*, *Daniel*, 72, n.17.

⁷⁷ *Edward J. Young*, *The Prophecy of Daniel*, Grand Rapids: Eerdmans 1949.

⁷⁸ *D. J. Wiseman / T. C. Mitchell / R. Joyce / W. J. Martin / K. A. Kitchen*, *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*, London: Tyndale 1965; *Wiseman*, *Nebuchadnezzar and Babylon* (The Schweich Lectures, 1983), Oxford: Oxford University Press 1985.

⁷⁹ See the critique of this scholarship by *Lester L. Grabbe*, *Fundamentalism and Scholarship: The Case of Daniel*, in: *Scripture: Meaning and Method. Essays Presented to Anthony Tyrrell Hanson*, ed. *Barry P. Thompson*, Hull: Hull University Press 1987, 133–52.

Springs, Michigan, standing in a tradition that had its origin with the Millerites in the 19th century. Despite the efforts of these scholars, however, the theologically conservative Brevard Childs could say that Wilson was „the last great defender of Daniel’s traditional authorship“ in America.⁸⁰

The attempt to verify Darius the Mede by trying to fit him into the historical record seems to me to be a genre mistake. It tries to construe literature that is imaginative and sometimes fantastic as if it were sober factual reporting. It is no coincidence that Wilson also labored to distance Daniel from the pseudepigraphical apocalypses, such as we find in 1 Enoch.⁸¹ The objective is to refute the charge that Daniel resembles the literature of the second century BCE more than the classical prophets. Here again Wilson could find some basis for his arguments: the visions of Daniel are closer to those of the biblical prophets than are those of Enoch, a fact which may explain why Daniel was included in the canon. The importance of the apocalypses as the appropriate literary context for Daniel was established not so much by Montgomery as by the Irish-born Oxford professor R. H. Charles, in his edition of the Apocrypha and Pseudepigrapha and in his commentary on Daniel.⁸² The relevance of the second-century context was reinforced massively by the discovery of the Dead Sea Scrolls. The revival of interest in the Pseudepigrapha, and especially in the apocalyptic literature in the last quarter of the century, has moved the discussion of Daniel away from traditional polemics and located it firmly in the context of Jewish literature of the Hellenistic period.⁸³ It is significant that the critical consensus on the date and genre of Daniel is accepted without question in the avowedly evangelical Word Biblical Commentary, by the English scholar John Goldingay who is now a professor at Fuller Seminary in California.⁸⁴

3. The liberal interpretation of Daniel

While the liberal, critical interpretation of Daniel has prevailed in academic scholarship, however, it has never gripped the popular imagination in the way that fundamentalist, millenarian readings have. Liberation theologians, and

⁸⁰ Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia: Fortress, 1979, 612.

⁸¹ Wilson, *Studies in Daniel*, Second Series, 101–116.

⁸² Robert Henry Charles, ed. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford: Clarendon 1913; *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, Oxford: Clarendon 1929.

⁸³ See further John J. Collins, *Daniel (Hermeneia)*, Minneapolis: Fortress 1993.

⁸⁴ John E. Goldingay, *Daniel (Word Biblical Commentary 30)*, Dallas: Word 1988.

specifically African-American theologians, have generally found their inspiration in the Book of Exodus. Daniel, and apocalyptic literature in general, has most often been associated with religiously and socially conservative Protestantism. There are some exceptions, especially in recent years. The commentary by Daniel Smith-Christopher, a Mennonite scholar from a strongly pacifistic tradition, in the *New Interpreter's Bible*, moves beyond the standard historical critical interpretation to read Daniel as „dreams of the oppressed,“ still relevant to our time.⁸⁵ For an illustration of the liberal reception of Daniel beyond the world of professional biblical scholarship, however, I turn to a series of essays by Daniel Berrigan, a Jesuit priest who has been a noted social activist since the time of the Vietnam war.⁸⁶

Berrigan finds in Daniel „a book about power [...] and about the powerlessness of the believing community, revealed ironically as a new form of power.“ The selection of Daniel and his companions for special training at the Babylonian court is an attempt to co-opt them for „the adventure of empire“. Their decision to refuse the food of the king is not a matter of *kashrut*, but a symbolic gesture of resistance. It is a „no“ to the corruption of empire. Berrigan comments:

We hear it. And we know it is repeated, echoed down the centuries, including our own. We know, or know of, those who die for daring it, that puny monosyllable that no sooner uttered seems lost on the air, a mote. And yet such a word, like ‚a cloud no larger than a hand‘, covers the sun. It is the same no that has shaken thrones and the enthroned where they sit. It is Bonhoeffer's no, and Rosa Park's and Franz Jagaerstaetter's, Sojourner Truth's, Mandela's, Vaclav Havel's.

Berrigan does not pause at all over the historicity of Belshazzar or Darius the Mede. Neither is there any attempt to correlate the visions with events of our time or to predict the future. Rather, Berrigan interprets the apocalyptic symbolism in terms of universal truths. So

according to the Word of God, conveyed in heavenly imagery here and in the Book of Revelation, there is no such thing as a purely earthbound war. No matter its nature or provocation or slogans or ideology or religious or moral justification, war on earth is above all a spiritual reality. Whether in ancient Persia or in today's Persian Gulf, war is always and everywhere a demonic assault on God. War, therefore, is always and everywhere witnessed – and judged – by God. (Would that the church understood!)⁸⁷

Berrigan notes the correspondence between the maskilim, or wise, of Daniel and the Servant of the Lord in Isaiah 53: „The so-called fourth servant song of

⁸⁵ Daniel L. Smith-Christopher, The Book of Daniel, in: The New Interpreter's Bible, Nashville: Abingdon 1996, 7.57.

⁸⁶ Daniel Berrigan, Till the End of Empire, in: The Other Side (July-August 1990) 8–14; Unflinching Faith (September-October, 1990) 8–17; A Frightful Vision, (November-December, 1990) 36–43.

⁸⁷ Berrigan, A Frightful Vision, 38.

Isaiah identifies and praises, in the name of Yahweh, this same quality: the wisdom that brings merciful justice to others, often by unmasking, as Martin Luther King, Jr., did, the cleverly concealed injustices that lie under the incantation of 'law and order'.⁸⁸ There is, to be sure, an interpretive leap involved here. Daniel was arguably unmasking foreign rulers as beasts from the sea, or manifestations of primeval chaos, but the book scarcely implies a suspicion of law and order as such. For Berrigan, however, the significance of Daniel is not in the details, but in an attitude to political power, which is applied typologically to what he perceives as analogous issues in the modern world.

Berrigan concludes his reflections on Daniel with a consideration of the question that reverberates throughout Daniel, 'how long must these things last?': 'The only 'answer' given', he says, 'is the famous 'time, times and half a time'.⁸⁸ (He ignores the specific numbers of days given in Daniel 12). Rather than try to calculate the 'end' on the basis of this answer, Berrigan emphasizes its mystery:

A boundary is set against our pretension to seize upon 'the end time' and claim it in a show of power, here and now. Let the human know its limits, God's word seems to say – and thus its salvation. Neither we nor any human striving, no matter how virtuous, nor any system or political amelioration – no human effort can usher in the era of justice and peace known as the realm of God [...]. Neither believer nor unbeliever is able to bring the end to pass.⁸⁹

Whether the Book of Daniel was originally meant to be so evasive might be questioned, in light of the highly specific predictions it offers. More than two thousand years later, however, Berrigan's emphasis on the evasiveness of Daniel's prediction is a salutary corrective to the kind of futurology that has dominated the Fundamentalist readings of the book.

4. Conclusion

The Book of Daniel has not been especially prominent in American public life, but it has had its moments of glory. These have come primarily in the Dispensationalist movement and in Millerite prophecy and have concerned primarily the eschatological timetable of the book. It has not, however, fueled any radical social movements in America, as it had at various times in European history. Evangelical and Fundamentalist theologians who affirm the eschatology of Daniel and Revelation have been nonetheless socially and politically conservative. Only occasionally, in recent liberationist writing, is the revolutionary potential of the book exploited.

⁸⁸ Ibid., 40.

⁸⁹ Ibid., 42.

The conservative dominance in the interpretation of Daniel in the United States is bound up with the tradition of literalist interpretation, which has its roots in the positivistic, scientific orientation of American culture, in contrast to the idealism that has often flourished in Europe. Only gradually, in the twentieth century, has the rich symbolism of Daniel, with its deep roots in Near Eastern myth, been appreciated, and even then the appreciation rarely extends beyond world of academia. It is true that where Daniel is understood symbolically it loses some of the urgency that it had for the Millerites or for Fundamentalists who took its predictions in literal seriousness. In this case, however, we would suggest that the loss is gain. The Book of Daniel may no longer be at the center of the popular imagination, but it is more appropriately and satisfactorily appreciated as a document of its time, which is neither an inerrant guide to the past nor a reliable prediction of the future.

Abstract: The first part of this essay deals with the way in which the American colonial heirs of the Reformation used the book of Daniel to construct a usable past, especially Thomas Parker. It also discusses the emergence and effects of the adventist movement led by William Miller in the aftermath of the American Revolution. The second part describes the treatment of Daniel by the Fundamentalist movement, especially Robert Dick Wilson, who defended its historicity. Such efforts have largely been abandoned. It concludes with the liberal, non-academic understanding of Daniel, illustrated by the work of the Jesuit peace-activist, Daniel Berrigan.

Zusammenfassung: In einem ersten Teil wird untersucht, wie amerikanische Kolonialisten als Erben der Reformation, darunter besonders Thomas Parker, das Buch Daniel verwendeten, um für sich eine brauchbare Vergangenheit zu konstruieren. Ferner werden Entstehung und Folgen der von William Miller angeführten Adventisten Bewegung in der Zeit nach der amerikanischen Revolution behandelt. In einem zweiten Teil wird beschrieben, wie die *fundamentalist movement* das Danielbuch behandelte, darunter besonders Robert Dick Wilson, der dessen Historizität verteidigte. Solche Bemühungen sind mittlerweile größtenteils aufgegeben worden. Dieser Beitrag endet mit dem liberalen, unakademischen Verständnis des Daniel, geschildert anhand des Werkes des Jesuiten und Friedensaktivisten Daniel Berrigan.

Works Cited

- Barr, James, *Fundamentalism*, London: SCM 1981.
 Berrigan, Daniel, Till the end of Empire, in: *The Other Side* (July-August 1990) 8–14; Unflinching Faith, in: *ibid.* (September-October, 1990) 8–17; A Frightful Vision, in: *ibid.* (November-December, 1990) 36–43.
 Bliss, Sylvester, *Memoirs of William Miller*, Boston: Himes 1853.
 Boyer, Paul, The Growth of Fundamentalist Apocalyptic in the United States, in: *Bernard McGinn / John J. Collins / Stephen J. Stein*, eds., *The Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. 3, *Stephen J. Stein*, ed., *Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age*.
 Charles, Robert Henry, ed., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 vols., Oxford: Clarendon 1913.
 Charles, Robert Henry, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, Oxford: Clarendon 1929.
 Childs, Brevard S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia: Fortress 1979.

- Collins, John J., *Daniel* (Hermeneia), Minneapolis: Fortress 1993.
- Doan, Ruth Alden, *The Miller Heresy, Millennialism, and American Culture*, Philadelphia: Temple University Press 1987.
- Goldingay, John E., *Daniel* (Word Biblical Commentary 30), Dallas: Word 1988.
- Grabbe, Lester L., *Fundamentalism and Scholarship: The Case of Daniel*, in: Barry P. Thompson, ed., *Scripture: Meaning and Method. Essays Presented to Anthony Tyrrell Hanson*, Hull: Hull University Press 1987, 133–52.
- Lindsey, Hal, *The late Great Planet Earth*, New York: Bantam 1973.
- Marsden, George, *Fundamentalism and American culture. The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism: 1870–1925*, New York: Oxford 1980.
- Marty, Martin E., *Modern American Religion. Volume 2. The Noise of Conflict*, Chicago: The University of Chicago Press 1986.
- McGinn, Bernard / John J. Collins / Stephen J. Stein, eds., *The Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. 3, Stephen J. Stein, ed., *Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age*, New York: Continuum 1998.
- Montgomery, James A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, *The International Critical Commentary*; Edinburgh: Clark 1927.
- Moorhead, James H., *Apocalypticism in Mainstream Protestantism*, in: Bernard McGinn / John J. Collins / Stephen J. Stein, eds., *The Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. 3, Stephen J. Stein, ed., *Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age*.
- O'Leary, Stephen D., *Arguing the Apocalypse: A Theory of Millennial Rhetoric*, New York/Oxford: Oxford University Press 1994.
- Parker, Thomas, *The Visions and Prophecies of Daniel Expounded*, London: Edmund Paxton 1646.
- Rowe, David L., *Thunder and Trumpets: Millerites and Dissenting Religion in Upstate New York, 1800–1850* (*American Academy of Religion Studies in Religion* 38), Chico, CA: Scholars Press 1985.
- Sandeen, E. R., *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism 1800–1830*, Chicago: University of Chicago Press 1970.
- Smith-Christopher, Daniel L., *The Book of Daniel*, *New Interpreter's Bible*, Nashville: Abingdon 1996, 7.57.
- Smolinski, Reiner, *Apocalypticism in Colonial North America*, in: Bernard McGinn / John J. Collins/Stephen J. Stein, eds., *The Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. 3, Stephen J. Stein, ed., *Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age*.
- Stein, Stephen J., *Apocalypticism Outside the Mainstream in the United States*, in: Bernard McGinn / John J. Collins / Stephen J. Stein, eds., *The Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. 3, Stephen J. Stein, ed., *Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age*.
- Stein, Stephen J., *The Encyclopedia of Apocalypticism, Volume 3. Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age*, New York: Continuum 1998.
- Wilson, Robert Dick, *Studies in the Book of Daniel*, New York: Revell 1917.

Reichs-Traum und Reichs-Trauma

Danielmotive in deutscher Sicht

von Stefan Bodo Würffel

1. Vorbemerkung

Prophetien, so alt wie die Menschheit, Heilserwartungen, am Ende eines Jahrtausends so aktuell wie zu Beginn eines neuen, gewinnen für den Mentalitätshistoriker ihre interessantesten Aspekte aus ihren Krisenmomenten, aus den Zeitumbrüchen, in denen der Prophetie nicht mehr geglaubt, dem Heilsversprechen nicht mehr vertraut wird, weil – so in der säkularisierten Moderne – die Wissenschaft die Vision ersetzt hat.

„Gegen Ende des 17. Jahrhunderts büßen die Visionen Daniels von den vier Weltreichen ihre aktuelle Geschichtsbezogenheit ein“, hat Edgar Marsch konstatiert¹ und wenig später mit Blick auf *Zwei Jahrtausende Geschichte und Utopie in der Rezeption des Danielbuches* – so der Untertitel des Kolloquiums und dieses Bandes – hinzugefügt:

Die Idee der Einheit der Weltgeschichte, deren Verlauf fast zwei Jahrtausende lang als biblisch und prophetisch vorbestimmt gegolten hatte, gehört der Vergangenheit an. Die Geschichte wird neu definiert. Sie wird zur Wissenschaft, in der das Motiv der vier Tiere nach Daniel keinen Platz mehr als systematisches Prinzip hat.²

Das heißt aber nicht, dass das Motiv als solches verschwindet. Jenseits aller obsolet gewordenen Systematik, häufig gelöst aus ihrem ursprünglichen Kontext, erhalten sich vertraute Bilder auch nach einem möglichen Funktionswandel am Leben, solange die Vision, auf die sie verweisen, noch irgend präsent ist. Ja, die Mutationen, die Transformationen ins verkürzende Schlagwort, ins artistische Spiel, in die Rhetorik von Predigt und Propaganda lassen solche Motive als poetische, vor allem auch als politische Bilder zuweilen sogar heller leuchten als vor ihrer Verdunklung im „siècle des lumières“.

Das lässt sich früh feststellen, just in jener erwähnten Umbruchsituation gegen Ende des 17. Jahrhunderts:

Es bleibt uns nichts anderes übrig, als das deutsche Reich, wenn man es nach den Regeln der Wissenschaft von der Politik klassifizieren will, einen irregulären und einem Monstrum ähnlichen [*monstro simile* im lateinischen Original!] Körper zu nennen, der sich im Laufe der Zeit durch die fahrläßige Gefälligkeit der Kaiser, durch den Ehrgeiz der Fürsten und durch die

¹ Edgar Marsch, *Biblische Prophetie und chronographische Dichtung*, Berlin 1972, 184.

² Ebd., 202.

Machenschaften der Geistlichen aus einer regulären Monarchie zu einer so disharmonischen Staatsform entwickelt hat, daß es nicht mehr eine beschränkte Monarchie, wenngleich der äußere Schein dafür spricht, aber noch nicht eine Föderation mehrerer Staaten ist, sondern ein Mittelding zwischen beidem.³

Wenige Jahre bevor Samuel Pufendorf, der berühmte Publizist, Naturrechtslehrer und Historiker, der das deutsche Reich nicht mehr nach dem mytho-prophetischen Prinzip, sondern allein nach den Regeln der neuen Wissenschaft von der Politik beurteilte, 1667 mit dieser Zustandsbeschreibung des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation in seiner Schrift *Die Verfassung des deutschen Reiches* Furore machte, – wobei die Akzentuierung der „disharmonischen Staatsform“ an den unteren aus Erz und Ton gemischten Teil der Gestalt nach Daniel 2 denken lassen mochte –, war im Rückgriff auf den apokalyptischen Bericht Daniels noch einmal Propaganda gemacht worden für dieses „Monstrum“ und für den, der es führte.

Am Ende von Lohensteins barockem Trauerspiel *Cleopatra* aus dem Jahre 1661, das Geschichte zwar aus der christlich-eschatologischen Interpretation gelöst hatte, sie jedoch noch immer von den transhistorischen Instanzen der Fortuna und des Verhängnisses bestimmt sah, am Ende dieses bemerkenswerten Geschichtsdramas, in dem die ägyptische Königin schon deshalb auf verlorenem Posten steht, weil sie sich nicht in Übereinstimmung mit der weltgeschichtlichen Konstellation, mit dem Fatum der Geschichte befindet, bleibt im letzten Reyen den Flüssen Donau und Rhein das Schlusswort, das die welthistorische Begebenheit von einst mit der unmittelbaren Gegenwart, mit der Entstehungszeit des Stücks verbindet, um so die poetische Prophetie des Trauerspiels als historische Wahrheit zu beglaubigen:

Im Reyen rühmet der Tyber die Hoheit des Römischen Reiches / der Nilus unterwirft sich Ihr. Die Dohnau und Rhein aber wahrsagen: Dass die Römische Herrschaft auff die Deutschen kommen werde.⁴

Wir sehen schon die Sonnen unsrer Flutt / Den Helden-Stamm in Oester-Reich entspringen / Dem nicht nur Rom und Tiber Opfer bringen / Den Leopold / der dem August es gleiche thut. / Die itz'ge Welt ist ihm zu klein / Es wird noch eine Welt entstehen / Ihm wird die Sonn nicht untergehen [...].⁵

Als panegyrische Präfiguration des von 1658 bis 1705 regierenden habsburgischen Monarchen Leopold I., der Lohenstein knapp zehn Jahre später in den erblichen Adelsstand erheben sollte, steht das augustäische *Exemplum* noch einmal ganz in der Überlieferung jener *Translatio imperii* von der gleich-

³ Samuel von Pufendorf, *De statu Imperii Germanici* (Über die Verfassung des Deutschen Reiches), zit. nach Heinz Schilling, *Höfe und Allianzen. Deutschland 1648–1763*, Berlin 1994, 95.

⁴ Daniel Casper von Lohenstein, *Cleopatra Sophonisbe*, hg. von Wilhelm Vosskamp, o.O., Reinbek b. Hamburg o.J., 14.

⁵ Ebd., 112.

sam vorherbestimmten Abfolge der Weltreiche, die doch Pufendorf just in jenen Jahren in der erwähnten Schrift bereits ad acta gelegt hatte:

[...] längst vor der Begründung des deutschen Reichs war jener Staat, dessen Hauptstadt Rom war, untergegangen. Jener Titel ‚römischer Kaiser‘, der auf Karl und Otto übertragen wurde, hat allmählich Deutschland den Namen ‚römisches Reich‘ verschafft [...]. Noch heute nennt das deutsche Volk feierlich seinen Staat das ‚heilige römische Reich deutscher Nation‘, eine Bezeichnung, die einen Widerspruch in sich selbst hat, da nachgewiesen ist, daß der moderne deutsche Staat mit dem alten Römerreich nicht identisch ist.⁶

Pufendorf und Lohenstein: nichts illustriert anschaulicher die angesprochene Umbruchsituation gegen Ende des 17. Jahrhunderts, kaum etwas aber auch präziser die Funktionsverengung der Danielvision und ihrer Auslegung in der anbrechenden Moderne. Zunehmend aus ihrer Bindung an die prophetische Überlieferung und das geglaubte „systematische Prinzip“, die Heilsgeschichte, gelöst, mutiert sie mehr und mehr zur mytho-poetischen Geste, wird sie zum rein innerweltlichen *argumentum politicum*, bei Lohenstein zur Scheinlegitimation von Herrschaft, die in Wahrheit weder durch die vermeintliche *Translatio imperii* noch durch den damaligen Zustand des durch und durch brüchigen Universalgebildes, des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation gedeckt war. Lohensteins scheinbar so siegesgewisses Futurum „Es wird noch eine Welt entstehen / Ihm wird die Sonn nicht untergehen“ – der Vers reaktiviert mit tagespolitischer Tendenz den hundert Jahre alten Ausspruch Karls V. –, entpuppt sich nicht mehr als frommer, nurmehr als politischer Wunsch. Mit solcher Autonomsetzung kaum noch geglaubter, gleichwohl allgemein bekannter Topoi ließ sich arbeiten, zu unterschiedlichen Zeiten und auf unterschiedliche Weise und in unterschiedlichen Gattungen, die im folgenden an vier Fällen exemplarisch zur Diskussion gestellt werden.

2. Eine Flugschrift

Kein Ereignis der neueren Geschichte hat die Gemüter so bewegt und erregt wie die Französische Revolution, die auf der Folie aller bisherigen Geschichte als etwas ganz und gar Außergewöhnliches, so noch nie Dagewesenes erlebt und diskutiert wurde von den radikal-konservativen Stimmen über die liberal-konservativen und -demokratischen bis hin zu den radikal-demokratischen Wortmeldungen, wie die entsprechenden *Quellen zum politischen Denken der Deutschen im 19. und 20. Jahrhundert* der *Freiherr-vom-Stein-Gedächtnis-*

⁶ Wie Anm. 3.

ausgabe einleuchtend gliedern.⁷ Zwar finden sich da vor allem aus der Rückschau bei Joseph Görres, beim alten Friedrich Schlegel Wendungen, die an die prophetische Sprache der Bibel erinnern – „Diese Revolution war ein großes Gottesgericht, in jenem Lande abgehalten, um erst an ihm und dann an der übrigen Welt vieljährige Schande und Übelat zu strafen und eine Blutschuld, die mit den Zinsen und dem Erwerbe jener Generation vermehrt, von Geschlecht zu Geschlecht furchtbar wachsend fortgegangen, endlich auszulösen“ – so Görres 1819,⁸ und ganz ähnlich sprach Schlegel 1828 in seiner *Philosophie der Geschichte* vom „furchtbar beschleunigten Weltlauf der zum Ende eilenden letzten Zeiten“⁹ –, doch fehlen in allen(!) einschlägigen Anthologien, die zeitgenössische Äußerungen zu dem Epochenereignis sammeln, erstaunlicherweise die in der Tat eher seltenen Stimmen, die schon während der Revolution das Ereignis auf der Folie der Theodizee als Beginn des bevorstehenden Endes zu begreifen, vor allem zu werten und das hieß: zu verurteilen suchten.

In Gottfried Menkens politischer Flugschrift *Über Glück und Sieg der Gottlosen* aus dem Jahre 1795 begegnet uns noch einmal ein Geschichtsverständnis, das längst überwunden schien, nämlich die Interpretation der Weltgeschichte als Heilsgeschichte, nun jedoch zur wortgewaltigen und bildmächtigen Waffe im Feldzug des *Pastor primarius* an der St. Martini-Kirche in Bremen gegen jedwede Form der Aufklärung umgeschmiedet.¹⁰

Die Siege eines Volkes, das mit Blut und Sünden beladen ist, das alle Bande der Wahrheit und Ordnung zerrissen, alle göttlichen und menschlichen Gesetze mit Füßen getreten, jedes menschliche Gefühl geschändet und aus sich weggetilgt hat, das zu einer fast beispiellosen Tiefe menschenwürdender Greuel und viehischer Unmenschlichkeit herabgesunken ist, das alle Sünden und Schanden des abscheulichsten Götzendienstes in seiner Mitte erneuert hat, die Siege dieses Heidenvolkes gegen alle wider sie verbündeten christlichen Mächte [...] das hat tausend Herzen gleichgültig gemacht gegen Wahrheit und Recht.¹¹

In der Heftigkeit seiner Kritik und in der Krassheit seiner Bilder geht Menken weit über andere ultrakonservative Stellungnahmen hinaus, so, wenn er die „widernatürlichen Greuel [...] und Schandthaten“ präzisiert, Frankreich vorwirft, „es bratet Menschen und frißt Menschenfleisch; es mordet en gros bei

⁷ *Theo Stammen / Friedrich Eberle (Hgg.): Deutschland und die Französische Revolution 1789–1806. Quellen zum politischen Denken der Deutschen im 19. und 20. Jahrhundert (FSGA C.), Bd. 1, Darmstadt 1988.*

⁸ *Joseph Görres, Deutschland und die Revolution, in: Ders., Politische Schriften 1817–1822, Ges. Schriften XIII, hg. von Günther Wöhlens, Köln 1929, 61f.*

⁹ *Friedrich Schlegel, Philosophie der Geschichte, zit. nach Claus Träger (Hg.): Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur, Leipzig 1975, 408.*

¹⁰ Zu Leben und Werk Menkens vgl. *Hartmut Hövelmann / Gottfried Menken, in: TRE 22, 1992, 442–444 (mit weiterführenden Literaturangaben).*

¹¹ *Gottfried Menken, Über Glück und Sieg der Gottlosen, in: Ders., Schriften, Siebenter Band, Bremen 1858, 85.*

Hundertern, bei Tausenden“, und die Gleichgültigkeit seiner Zeitgenossen gegen die „Brut des Abgrunds“ geißelt: „Furchtbar hat sich die Mitwelt der Theilnahme an den himmelschreienden Missethaten dieses verworfenen Geschlechts schuldig gemacht.“¹² Und der Hauptschuldige war schnell genannt:

Wie schnell und siegend ist die antichristliche Lehre Kant's in Deutschland ausgebreitet! Wie abergläubisch schnell, wie abergläubisch gehorsam hat sich das aufgeklärte Deutschland unter die blasphemisch despotischen Imperativen [!] dieses philosophischen Papstes gebeugt!¹³

Im Rückgriff auf die Lehre vom „Ursprung des moralisch und physisch Bösen in der Welt, den Verfall der Menschheit, die Sündlichkeit und Sterblichkeit aller Nachkommen Adams, Abgötterei, Gottvergessenheit und Gottlosigkeit, Lügen-liebhaberei, Wahrheitshaß u. dergl. m.“ werden die Gräuel des Tages noch einmal ganz im Licht der biblischen Überlieferung gedeutet. Das Zeitalter „mit seinem ganzen unseligen Thun“ bekräftigte nach Meinung Menkens „das Dasein und die Wirksamkeit eines Satans und eines Reiches der Finsternis [...]“.¹⁴ Und die Konsequenz lag nahe, bestimmte den pathetisch überhöhten, prophetisch grundierten Schluss der *politische[n] [...] Flugschrift aus dem Jahre 1795*, wie die Gattungsbezeichnung im Untertitel lautete:

Mag die Welt (und mit ihr die Hölle) sich sperren, wie sie will: ihre Sache ist entschieden [...]. Nun geht's zur endlichen und gänzlichen Execution. Die Zeit naht heran und ist schon da, daß vollendet werde [...] das Geheimnis Gottes, wie er es evangelisirt hat seinen Knechten, den Propheten, daß das gesammte Reich der Welt unsers Herrn und seines Christus werde, und er regiere von Ewigkeit zu Ewigkeit.¹⁵

In seiner Schrift *Das Monarchienbild*, die schon im Titel an die Vier-Reiche-Theorie anschloss, systematisierte Menken schließlich an der Jahreswende 1801/02 seine Auseinandersetzung mit der Zeit unter ausführlicher Bezugnahme auf Daniel 7. Das vierte Reich neigte sich seinem Ende entgegen, die Französische Revolution wurde zu seinem Totengräber: je ärger das „Gewirre und Getümmel“, die „Willkür und der Zerfall“, desto besser für „die Zukunft Gottes“. Die eigentliche Zukunft, die Harmonie des Zeitalters lag für Menken jenseits der historischen Welt, zunächst im „Tausendjährigen Reich“, sodann im Reich Gottes. Die Geschichte vollendete sich für ihn in der

wahrhaftige[n] Theokratie oder Christokratie, jene wahrhaftige Universalmonarchie dessen, von dem, als er vor 1800 Jahren auf dieser Erde geboren wurde, der Engel Gabriel der Jungfrau, seiner Mutter, sagte: „Gott Jehova wird ihm den Thron seines Vaters Davids [!] geben, und er wird ein König sein über das Haus Jakob ewiglich und seines Königreichs wird

¹² Ebd., 87f.

¹³ Ebd., 89.

¹⁴ *Gottfried Menken*, Dämonologie, in: *Ders.*, Schriften, Siebenter Band, Bremen 1858, 76.

¹⁵ Wie Anm. 10, 104.

kein Ende sein,‘ – diese göttliche Staatsverfassung, diese himmlische Monarchie wird allen irdischen Staatsverfassungen und Weltreichen ein Ende machen.¹⁶

Mit dem Hinweis auf das Tausendjährige Reich, also auf die Zeit zwischen der irdischen Welt und der neuen Weltschöpfung, dem eigentlichen Reich Gottes, lehnte sich Menken an die entsprechenden Aussagen der Apokalypse an, die schließlich das Universum in der Universalmonarchie Gottes aufgehen sahen: „alle Lande seines großen Reichs, alle Planeten, alle Höhen und Tiefen sind seiner Herrlichkeit voll!“¹⁷

In diesen Visionen wurde die irdische Welt der Endzeit endgültig in die überirdische Welt des Gottesreichs überführt und das Trauma des vierten Reichs aufgehoben im Traum des letzten, göttlichen: „Des Landes, wo mit himmlischen Immergrün / Das Haupt umkränzt, die Jugend unsterblich ist, / Wo ihre Rosenwangen nicht welken, / Nicht grauen ihre wallenden Locken“, wie Menken in seiner Ode „Sehnsucht nach dem Beßeren“ dichtete.¹⁸

Auf bemerkenswerte, durchaus eindrucksvolle Weise radikalisierte Menkens Dämonisierung des politischen Zeitgeschehens die verbreitete Revolutionskritik im Rückgriff auf die prophetischen Topoi der Bibel, auf die Trias von Satansherrschaft, Tausendjährigem Reich und Reich Gottes – extremer Ausdruck einer extremen Epochenstimmung.

Die neuerliche Synchronie von Zeitgeschichte und Bibelgeschichte stellte aber nicht nur ein Deutungsmodell der Gegenwart bereit, und sie war auch mehr als ein Aufruf zu neuer Bibelfrömmigkeit. „Hier“, so hat Emanuel Hirsch gemeint, „erzeugt die biblische Orthodoxie des Neupietismus aus sich heraus die konservative Welt- und Geschichtsansicht der preussisch-norddeutschen Restauration. Es gibt eine Linie von Menken zu Friedrich Julius Stahl.“¹⁹

In der Tat: der Sieg der Franzosen war 1795 nach Menken in Wahrheit ein Gericht über sie und über alle, die „bei diesem allgemeinen Verderben, dem Geiste des Zeitalters“,²⁰ beteiligt waren. Vor allem aber war es ein Gericht über die sittlichen Ziele der Aufklärung: die Invektiven Menkens gegen Kant zeigten es. Die Ideen der Aufklärung, ihr Ideal der Menschenwürde, all das wurde als Selbstüberhebung des Menschen gegenüber Gott verurteilt – die Sünde par excellence, wie sie Menkens politische Flugschriften und Bußpredigten geißelten.

¹⁶ *Gottfried Menken*, Das Monarchienbild, in: *Ders.*, Schriften, Siebenter Band, Bremen 1858, 156.

¹⁷ Ebd., 166.

¹⁸ *Gottfried Menken*, Sehnsucht nach dem Beßeren, in: *Ders.*, Schriften, Siebenter Band, Bremen 1858, 333.

¹⁹ *Emanuel Hirsch*, Geschichte der neueren evangelischen Theologie, Band 5, Gütersloh 1975, 97.

²⁰ Wie Anm. 10, 80.

Das hat im folgenden Schule gemacht im deutschen Reich weit über dessen Ende 1806 hinaus bei jenen Konservativen, die wie Friedrich Julius Stahl mitverantwortlich waren für die folgenreiche Interpretation von Obrigkeit im ganzen 19. und frühen 20. Jahrhundert. Danach ist die menschliche Gesellschaft objektiv gebunden an das „sittliche Reich“, ist sie der „göttlich-menschlichen Ordnung“ unterworfen, die sich im Wirken Gottes in der Geschichte erkennen lässt. Und die Autorität der Obrigkeit wird abgeleitet aus deren „göttlichem Recht“, dessen wichtigstes Indiz ihr langes Bestehen ist. Obrigkeit, gleich welcher Art, wenn sie nur bestehen bleibt, gilt als göttlich legitimiert; ihr ist Gehorsam zu leisten. Vor allem sollte die göttliche und sittliche Autorität in Gestalt des monarchischen Prinzips gewahrt werden, des Gottesgnadentums des Herrschers, das bald schon auf der Folie der neoständischen und antiparlamentarischen Züge dieser Konzeption zum Kampfbegriff der Konservativen vor 1918 wurde.²¹

Gottfried Menkens *Monarchienbild*, das in seinen Ausführungen zu Obrigkeit und Revolution tatsächlich auf Stahls Konzeption des „christlichen Staats“ vorausweist und 1809 im Vorfeld der preussischen Erneuerung bereits zum zweitenmal aufgelegt wurde, ist ein bisher kaum bekannter, insgesamt in seiner polit-publizistischen Resonanz noch zu wenig beachteter Beitrag zur moralisch-politischen Aufrüstung Preußens nach der verheerenden Niederlage bei Jena und Auerstädt, deren Bedeutung Otto W. Johnston überzeugend herausgearbeitet hat.²² Menkens Schriften insgesamt stellen eine bislang hauptsächlich von der Theologie zur Kenntnis genommene, in der Geschichts- und Revolutionswissenschaft aber weitgehend unbekannt gebliebene Quelle der konservativ-obrigkeitsstaatlichen Akzentuierung des deutschen Sonderwegs im 19. Jahrhundert dar.²³

3. Ein Märchen

Dass das Epochenereignis der Französischen Revolution zu ganz unterschiedlichen Stellungnahmen geführt hat, ist angesichts der Einmaligkeit des Vorfalles kaum verwunderlich. Verwunderlicher schon, dass es nicht nur dem Bremer Pastor noch einmal Anlass gab, auf Daniel und das Schema der vier

²¹ Vgl. zu Stahl und den konservativen Strömungen der Epoche das Kapitel V „Konservatismus“, in: *Iring Fetscher /Herfried Münkler* (Hgg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, Bd. 4, München/Zürich 1986, 255–321 (mit reichhaltiger Bibliographie).

²² *Otto W. Johnston*, *Der deutsche Nationalmythos*, Stuttgart 1990.

²³ Zu den wenigen Arbeiten, die sich eingehender mit den politischen Implikationen der Schriften Menkens befassen, zählt der jüngst erschienene Aufsatz von *Kurt Nowak*, *Die Welt ist angezündet. Endzeiterfahrung und Zukunftshoffnung um 1800 bei Gottfried Menken und Friedrich Schleiermacher*, in: *Manfred Jakubowski-Tiessen* u.a. (Hgg.), *Jahrhundertwenden*, Göttingen 1999, 253–276.

Reiche zurückzugreifen. Dass es Goethe war, der früh schon, in der Besprechung von Sulzers *Schönen Künsten* in den *Frankfurter Gelehrten Anzeigen* des Jahres 1772 dieses universalhistorische Schema als „Märchen der vier Weltalter“ apostrophiert hatte, dürfte bekannt sein,²⁴ dass er Jahre später daraus tatsächlich ein Märchen, sein *Märchen* machte, anscheinend weit weniger.

1795, im selben Jahr wie Menkens politische Flugschrift *Über Glück und Sieg der Gottlosen* erschienen, war Goethes Text bei aller Märchenhaftigkeit, die im Titel, der zugleich Gattungsbezeichnung ist, paradigmatisch bekräftigt wird, ebenso zeitbezogen wie Menkens Schriften, setzte er sich, freilich mit ganz anderen Mitteln auch mit der Französischen Revolution auseinander, und – das macht den Vergleich so reizvoll – er tat es nun ebenfalls im Rückgriff auf Daniel, auf seine Bildlichkeit und auf seine Prophetie.

Da begegnen wir relativ früh in einem wunderbaren unterirdischen Gewölbe, einem Tempel, vier Königen, der erste aus Gold, der zweite aus Silber, der dritte aus Erz und der vierte

stand an eine Säule gelehnt, und seine ansehnliche Gestalt war eher schwerfällig als schön. Allein das Metall, woraus er gegossen war, konnte man nicht leicht unterscheiden. Genau betrachtet war es eine Mischung der drei Metalle, aus denen seine Brüder gebildet waren. Aber beim Gusse schienen diese Materien nicht recht zusammen geschmolzen zu sein; goldne und silberne Adern liefen unregelmäßig durch eine eiserne Masse hindurch und gaben dem Bilde ein unangenehmes Ansehn.²⁵

Keine Frage, dass Goethe hier auf Daniel 2 und 7 zurückgreift, auf das aus den verschiedenen Materialien zusammengesetzte Kolossalbild, aber auch auf die vier Reiche, die von den vier Königen verkörpert werden. Freilich werden die Bildbezüge in Goethes Text radikal uminterpretiert, werden in der Rede des Alten die „drei [...] die da herrschen auf Erden [als] die Weisheit, der Schein und die Gewalt“ angerufen,²⁶ und folgerichtig belehnen diese drei dann auch den schönen Jüngling des Märchens, den künftig herrschenden König mit den entsprechenden Insignien Eichenkranz, Zepter und Schwert.

Auffällig das Schicksal des vierten Königs: aus dessen Bruchstellen haben nämlich die Irrlichter, „the agents provocateurs of enlightenment“, wie Peter

²⁴ Johann Wolfgang Goethe, Beiträge zu den Frankfurter Gelehrten Anzeigen vom Jahr 1772, „Die schönen Künste in ihrem Ursprung, ihrer wahren Natur und besten Anwendung, betrachtet von J.G. Sulzer“, in: *Ders.*, Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe, hg. von Karl Richter u.a., Bd. 1 und 2: Der junge Goethe 1757–1775, hg. von Gerhard Sauder, München/Wien 1987, 401. Im folgenden wird nach dieser Ausgabe (MA) mit Angabe von Band- und Seitenzahl zitiert.

²⁵ Johann Wolfgang Goethe, Märchen (zur Fortsetzung der Unterhaltungen deutscher Ausgewanderter), in: *Ders.*, Sämtliche Werke MA, Bd. 4,1, Wirkungen der Französischen Revolution 1791–1797, hg. von Reiner Wild, München/Wien 1988, 525.

²⁶ Wie Anm. 25, 545.

Morgan sie genannt hat,²⁷ allmählich die goldnen Adern des kolossalen Bildes – sozusagen der goldene Kleister, der das ganze notdürftig zusammengehalten hat – mit ihren spitzen Zungen bis aufs Innerste herausgeleckt:

Als aber auch zuletzt die zartesten Äderchen aufgezehrt waren, brach auf einmal das Bild zusammen [...]. Wer nicht lachen konnte, mußte seine Augen wegwenden; das Mittelding zwischen Form und Klumpen war widerwärtig anzusehn.²⁸

Am Ende des Märchens schließlich, bei Anbruch der neuen Epoche sehen wir den vierten König nicht mehr:

wohlmeinende Bescheidenheit hatte eine prächtige Decke über den zusammen gesunkenen König hingebreitet, die kein Auge zu durchdringen vermag und keine Hand wegzuheben wagen darf.²⁹

Wie immer man Goethes in allen Details letztlich unausdeutbares, weil bewusst auf Vieldeutigkeit angelegtes *Märchen* auch lesen mag – Goethe wollte seine Deutung erst geben, wenn 99 andere vorlägen –,³⁰ auf der Folie der eingangs zitierten Beschreibung des Zustands des Deutschen Reiches durch Pufendorf, die Goethe kannte, nimmt sich seine Neufassung des „Monstrums“ gut zehn Jahre vor der Auflösung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation so unangemessen nicht aus. Möglich, dass ihn deshalb die Nachricht von der Liquidierung des Reiches, als sie ihn 1806 erreichte, kaum noch bewegte: die berühmt-lapidare Feststellung des Tagebuchs vom 7. August, „Zwiespalt des Bedienten und Kutschers auf dem Bock, welcher uns mehr in Leidenschaft versetzte als die Spaltung des römischen Reichs“,³¹ bestätigte nur, was er 1795 bereits poetisch vorweggenommen hatte.

Was darüber hinaus die Bedeutung des *Märchens* ausmacht, ist vor allem die darin aufgehobene Vision, die Goethe in der Nachfolge Daniels, aber auch der Offenbarung des Johannes die Umrisse eines weiteren Reiches entwerfen lässt, in dem erneut – bildlich gesprochen – die Sonne nicht unterzugehen scheint: „und bis auf den heutigen Tag wimmelt die Brücke von Wanderern, und der Tempel ist der besuchteste auf der ganzen Erde“ – so der letzte Satz des Textes.³²

Hatte Goethe auf die Anmerkung des Prinzen August von Gotha, das *Märchen* wolle ihm wie ein Werk des Jüngers und Evangelisten Johannes erscheinen, sehr nachdenklich geantwortet,

²⁷ Peter Morgan, *The Fairy-Tale as Radical Perspective: Enlightenment as Barrier and Bridge to Civic Values in Goethe's „Märchen“*, in: *Orbis Litterarum*, Vol. 40, No. 3 (1985), 235.

²⁸ Wie Anm. 25, 545.

²⁹ Ebd., 549.

³⁰ Ebd., 1048.

³¹ Goethes Werke, hg. im Auftrage der *Großherzogin Sophie von Sachsen*, III. Abtheilung: Goethes Tagebücher, Bd. 3, 1801–1808, Weimar 1889, 155.

³² Wie Anm. 25, 550.

Ich finde in der belobten Schrift, welche nur ein so frevelhaftes Zeitalter als das unsrige für ein Märchen ausgeben kann, alle Kennzeichen einer Weissagung und das vorzüglichste Kennzeichen im höchsten Grad. Denn man sieht offenbar, daß sie sich auf das Vergangene wie auf das Gegenwärtige und Zukünftige bezieht,

so fügte er mit Blick auf sein *Märchen* hinzu:

Ich müßte mich sehr irren, wenn ich nicht unter den Riesen und Kohlhäuptern bekannte angetroffen hätte, und ich getraute mir teils auf das vergangene mit dem Finger zu deuten, teils das Zukünftige, was uns zur Hoffnung und Warnung aufgezeichnet ist, abzusondern [...].³³

Das Vergangene: der zusammengesetzte, gnädig bedeckte vierte König; das Zukünftige: das, was im *Märchen* an seine Stelle tritt: „Herrlich und sicher ist das Reich unserer Väter, aber du hast die vierte Kraft vergessen, die noch früher, allgemeiner, gewisser die Welt beherrscht: die Kraft der Liebe.“

Sie, von der der Alte korrigierend sagen wird, „die Liebe herrscht nicht, aber sie bildet und das ist mehr“,³⁴ vermag schließlich, aller Herrschaft entsagend, den Egoismus der beteiligten Personen zu besiegen, sie zu gemeinsamem Handeln zu bewegen und damit die Lösung aller Probleme, den wahrhaft märchenhaften Schluss, symbolisiert in der auf die Krönung folgenden Hochzeit des königlichen Paares, herbeizuführen.

Die symbolischen Bilder des *Märchens* ordnen sich, jenseits aller Vieldeutigkeit im einzelnen, zur Grundidee sozialer Harmonie, deren Voraussetzungen im Zusammenleben der Menschen Entsagung und Liebe sind. Einzig das allgemeine Zusammenwirken macht die Vision, die Errichtung des neuen Königreichs möglich:

Ein einzelner hilft nicht, sondern wer sich mit vielen zur rechten Stunde vereinigt“, „zur glücklichen Stunde“: „Jeder verrichte sein Amt, jeder tue seine Pflicht und ein allgemeines Glück wird die einzelnen Schmerzen in sich auflösen [...].“³⁵

Noch in Goethes berühmtem Xenion des Folgejahres: „Mehr als zwanzig Personen sind in dem Märchen geschäftig.“ – „Nun, und was machen sie denn alle?“ – „Das Märchen mein Freund“,³⁶ klingt dieser Aspekt des sozialen Handelns als Voraussetzung des endlichen Gelingens an.

Der mystische Moment in der Sprache des Propheten: „Es wird sich offenbaren“ sagte der Alte; „denn es ist an der Zeit“. Dieser Moment, diese Zeit meint die Utopie, in die er dann mit seiner verjüngten Frau „gern [...] in das folgende Jahrtausend hinüberleben“ mag.³⁷ In märchenhaftem und prognostischem Gewande verkündet Goethes Vision des glücklichen Staates als – zuge-

³³ Wie Anm. 25, 1062.

³⁴ Ebd., 546.

³⁵ Ebd., 539f.

³⁶ Ebd., 718.

³⁷ Ebd., 543 und 548.

geben – reichlich freie Variation der Vier-Reiche-Theorie die Antithese zu Menkens apokalyptischer Vision: „Übergang statt Untergang, Erlösung statt Vertilgung, Abtragung der Schuld statt des Gerichts, Verwandlung in die neue Welt, *Erlösung*.“³⁸

Auch das hat Schule gemacht, freilich eher in der neuen Welt als in der alten: in der ethischen Kritik an einem individualistisch verengten Liberalismus und in der soziologischen Kritik an einem rationalistisch verkürzten Gesellschaftsbild plädieren die Kommunitaristen für eine stärker an sozialem Gemeinssinn und lebensweltlich erfahrbaren Gemeinschaften orientierte neue politische Sensibilität,³⁹ ganz in jenem Sinne, in dem Goethes *Märchen*, eingelassen in die *Unterhaltungen deutscher Ausgewanderter*, als Produkt des ästhetischen Bildungstribs jene kleine Gesellschaft zur Zeit der Französischen Revolution zu vereinigen vermag, darüber hinaus aber auch die der Rezipienten, der Leser durch die funktionale Anregung zur Meinungs- und Identitätsbildung gegenüber einem Text, „durch den Sie an nichts und an alles erinnert werden sollen“: so der Geistliche in Goethes *Unterhaltungen*.⁴⁰

Goethes souveräner Griff ins Motivarsenal der Bibelüberlieferung ersetzt das *theatrum mundi* durch ein *theatrum ludi*, säkularisiert den Moment des Heils – die „rechte Stunde“ – zum sozialen Ideal, fünfzig Jahre bevor 1843 der junge Marx konstatieren wird:

Das Selbstgefühl des Menschen, die Freiheit, wäre in der Brust dieser Menschen erst wieder zu erwecken. Nur dies Gefühl, welches mit den Griechen aus der Welt und mit dem Christentum in den blauen Dunst des Himmels verschwindet, kann aus der Gesellschaft wieder eine Gemeinschaft der Menschen für ihre höchsten Zwecke, einen demokratischen Staat machen.⁴¹

4. Eine Novelle

Wir wissen, dass es nicht Goethes utopische Vision eines neuen Gesellschaftsvertrags war, die geschichtsgestaltend, geschichtsbestimmend wurde, dass die Vergemeinschaftung kollektiver Identitäten im folgenden Jahrhundert vorwiegend eine Sache des Nationalismus, eine Sache der Nationalisierung der Massen wurde, gerade auch als Politisierung in einer neuen sakralisierten Volksgemeinschaft. Bevor darauf abschließend

³⁸ Friedrich Ohly, Römisches und Biblisches in Goethes „Märchen“, in: Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur, 91. Band (1961), Heft 2, 165.

³⁹ Vgl. Amitai Etzioni, Die Verantwortungsgesellschaft. Individualismus und Moral in der heutigen Demokratie, Frankfurt/New York 1997.

⁴⁰ Wie Anm. 25, 518.

⁴¹ Karl Marx, Briefe aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“, in: Karl Marx, Friedrich Engels, Werke (MEW), Bd. 1, Berlin 1983, 338f.

eingegangen werden soll, hier zunächst noch ein Blick auf die bedenkenswerte Mahnung eines anderen konservativen Gegners der Französischen Revolution, der sich in späterer Zeit mit diesem Epochenereignis auseinandersetzte, noch immer auf der Folie des Verständnisses der Geschichte als Heilsgeschichte und durchaus in Übereinstimmung mit der dämonologischen Revolutionstheorie eines Görres.

Joseph von Eichendorff greift in seiner zur Zeit der Französischen Revolution spielenden Novelle *Das Schloss Dürande* aus dem Jahre 1837 nicht nur die zeitgenössische Katastrophenbildlichkeit auf – die mit Blitz und Donner einhergehende Revolution als das grässliche Naturereignis, wie es viele Zeitgenossen gesehen haben –, sondern er personalisiert darüber hinaus das Revolutionsgeschehen in leitmotivisch wiederkehrenden, metaphorisch eingesetzten Tierbildern. Das könnte zunächst im Rückgriff auf Daniel wie auf die Offenbarung des Johannes an die zahlreichen zeitgenössischen Deutungen und Illustrationen, Beschimpfungen und Karikaturen Napoleons erinnern, die ihn als den Repräsentanten der „Macht des Bösen“ kennzeichneten: der Korse als das Tier aus dem Abgrund, als das Raubtier schlechthin, als der Antichrist in Person und „Teufel auf höllichem Thron“, wie ihn Ernst Moritz Arndt nannte.⁴²

Doch sieht man genauer hin, so dienen die äußerst sparsam eingesetzten metaphorischen Wendungen, die sich auf vier Tiere bzw. Tierarten beziehen – „ein gefangener Löwe“, „verfluchte Hunde“, – „ein Tiger“ und schließlich „das Wild“ bzw. „die wilden Tiere“ – weit eher der Kennzeichnung der in der Revolution gegeneinanderstehenden sozialen Gruppen bzw. Klassen, wobei die beiden männlichen Protagonisten, der Graf und sein Jäger, noch einmal deutlich abgesetzt und unterschieden sind von der jeweiligen Schicht, der sie angehören, vom Adel, dem Wild, wie auch vom dritten Stand, den Hunden: Tierbilder, Tierfiguren nicht zur Beschreibung neben- oder nacheinander bestehender Weltreiche, sondern zur Illustrierung gegeneinanderstehender gesellschaftlicher Kräfte – nicht mehr, nicht weniger.

Der letzte Satz der Novelle freilich fügt den Tierbildern die apokalyptische Tiefendimension hinzu, ja lässt sie überhaupt erst auf eine mögliche tiefere Bedeutung hin durchsichtig werden: „Du aber hüte dich, das wilde Tier zu wecken in der Brust, daß es nicht plötzlich ausbricht und dich selbst zerreißt.“⁴³

Überall dort, wo sich der Mensch absolut setzt, ist es losgelassen; die eigentliche Revolution spielt sich in ihm, im Menschen ab. „Die Erzählung vom

⁴² Ernst Moritz Arndt, *Geist der Zeit*, Bd. 2, in: Ernst Moritz Arndts' *Sämtliche Werke*, bearb. von E. Schirmer, Magdeburg o.J.(1908), Bd. 9, 119.

⁴³ Joseph von Eichendorff, *Das Schloss Dürande*, in: *Ders., Ausgewählte Werke*, hg. von Paul Stapf, Berlin/Darmstadt 1968, 1231.

Schloss Dürande“, so hat Helmut Koopmann die Novelle und die durative Mahnung ihres Schlusssatzes kommentiert, „will erklären, wie es zum Ausbruch des wilden Tieres kommen kann, und nicht weniger, wohin es führen muß, wenn das wilde Tier freigelassen wird: nämlich zur Zerstörung der Welt und der bislang gültigen Ordnung.“⁴⁴ Weltgeschichte und Seelengeschichte sind parallelisiert – eine weitere, psychologisierende Variante der Rezeption biblischer Bildlichkeit, die sich bis in die spätesten Schriften Eichendorffs zum Teil wörtlich übernommen immer wieder findet.

Maßlosigkeit des Subjektivismus, Kapitulation vor den eigenen Leidenschaften, dämonische Gewalt bilden das negative Pendant zum lebenslangen Festhalten des romantischen Dichters am heilsgeschichtlichen Entwurf, wie ihn das in unmittelbarer Nachbarschaft zur Novelle entstandene Sonett *Mahnung* ausspricht:

Genug gemeistert nun die Weltgeschichte!
Die Sterne, die durch alle Zeiten tagen,
Ihr wolltet sie mit frecher Hand zerschlagen
Und jeder leuchten mit dem eignen Lichte.
Doch unaufhaltsam rucken die Gewichte,
Von selbst die Glocken von den Türmen schlagen,
Der alte Zeiger, ohne euch zu fragen,
Weist flammend auf die Stunde der Gerichte.
O stille Schauer, wunderbares Schweigen,
Wenn heimlich flüsternd sich die Wälder neigen,
Die Täler alle geisterbleich versanken,
Und in Gewittern von den Bergesspitzen
Der Herr die Weltgeschichte schreibt mit Blitzen –
Denn seine sind nicht eure Gedanken.⁴⁵

„Das Gewitter ist hier die Handschrift Gottes in der Geschichte“,⁴⁶ und deren soziale und politische Umbrüche konstatiert Eichendorff ebenso genau – die Novelle ist der sprechende Beleg – wie den Ort, wo in der Natur das Wirken Gottes zu erfahren ist: auch das ein Leitmotiv in Eichendorffs Werk. Und gegen alle uns vertrauten Konzeptionen einer vom Menschen zu gestaltenden Geschichte hält der gläubige Katholik noch im Revolutionsjahr 1848, im programmatischen Sonett *Will's Gott!*, unbeirrt daran fest, dass „Gott nun selbst die Weltgeschichte dichtet“,⁴⁷ dass folglich jeder Versuch, den

⁴⁴ Helmut Koopmann, Der Zweifel als mörderisches Prinzip und das Raubtier Revolution, in: Ders., Freiheitssonne und Revolutionsgewitter. Reflexe der Französischen Revolution im literarischen Deutschland zwischen 1789 und 1840, Tübingen 1989, 149.

⁴⁵ Wie Anm. 43, 313.

⁴⁶ Klaus Lindemann, Eichendorffs Schloß Dürande. Konservative Rezeption der Französischen Revolution, Paderborn u.a. 1980, 40.

⁴⁷ Vgl. dazu Klaus Köhnke, „Hieroglyphenschrift“, Untersuchungen zu Eichendorffs Erzählungen, Sigmaringen 1986, 15.

Geschichtsverlauf beeinflussen zu wollen, nichts anderes ist als Überheblichkeit und Anmaßung, menschliche *superbia* im Angesicht des göttlichen Heilsplans, – ohne dass dieser heilsgeschichtliche Aspekt – da liegt der Gegensatz zu Menken und zu Stahl, aber auch zu Goethe – einen über den Appell an den einzelnen hinausgehenden sozialen oder gar politischen Akzent gewinnt. Mag sein, dass gerade deshalb Eichendorffs – psychologisch gewendet – höchst modern und aktuell anmutendes „wildes Tier“, das sich in seiner Novelle in gut danielscher Manier gleichfalls anschickt, „alle Lande [zu] fressen, [zu] zertreten und [zu] zermalmen“ (Dan 7, 23) „wie ein Tiger allen voraus“, bevor „die wilden Tiere [...] in den wüsten Wald“ verstoßen werden,⁴⁸ dass dieses „wilde Tier“ so fruchtbar gewesen ist in der Literatur der Moderne, in den Tierfiguren Kafkas, in denen der Expressionisten und anderer: nach dem Untergang aller Reiche und im Zeichen des fortgeschrittenen Individualismus eine Motivtransformation, die eine eigene Untersuchung verdiente.

5. Eine Meta-Erzählung

Die für den hier beleuchteten Kontext zweifellos interessantere Frage ist aus deutscher Sicht der erneute Rückgriff auf den universalgeschichtlichen Anspruch, verbunden mit der Vorstellung vom auserwählten Volk, wie sie im Vorfeld der sogenannten Befreiungskriege zum Beispiel in Ernst Moritz Arndts *Geist der Zeit* erscheint:

Die Erlösung der Menschheit durch ‚die neue werdende Geburt der Zeiten‘ wird wesentlich durch das deutsche Volk heraufgeführt werden, dem Arndt zuruft: ‚Du bist der Geist und die Seele der neuen Geschichte‘.

„Das letzte steht nun freilich nicht mehr bei Daniel“, hat Klaus Koch zu recht hinzugefügt,⁴⁹ damit aber auch darauf aufmerksam gemacht, welche Eigendynamik die biblische Vision gleichsam als große Meta-Erzählung in der Moderne der letzten beiden Jahrhunderte gewinnt, nicht länger im heilsgeschichtlichen Entwurf von ehemals fundiert, sondern allein bezogen auf den nationalpolitischen Rahmen der sich herausbildenden deutschen Einigungsbewegung, dessen letzte, radikale Konsequenzen allerdings erst in den beiden Weltkriegen sichtbar wurden.

Dabei ist vorab zu bedenken, ob es sich bei der hier ins Auge zu fassenden Rückwendung aus der Moderne ins Mittelalter, bei der nationalpolitischen

⁴⁸ Wie Anm. 43, 1227 und 1229.

⁴⁹ Klaus Koch, Europa, Rom und der Kaiser vor dem Hintergrund von zwei Jahrtausenden Rezeption des Buches Daniel (Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e.V., Hamburg, Jg. 15, H. 1), Göttingen 1997, 153.

Adaptation und Verengung des ursprünglich universalistischen Reichsgedankens nicht um eine *usurpatio imperii* handelt, wie das beim Übergang von der antiken zur christlichen Welt – Pufendorf hatte darauf hingewiesen – eigentlich auch schon der Fall gewesen war. Denn wenn im kaiserlosen frühen 19. Jahrhundert, in der Zeit der Romantik und der Restauration immer wieder an das Reich erinnert wurde, dann war es nach Werner Goetz

fast durchweg nur die christlich-germanische Komponente des Reichsgedankens, die hier noch Glanz besitzt und auf die sich Sehnsucht und Verehrung richten. Der ritterliche Kaiser im Kreis seiner Paladine, der Führer des Kreuzzugsheeres ist das Ideal, Karl, Barbarossa und Artus in einer Person. Es fehlt [...] die antike Tradition des Reiches, das Erbe der Cäsaren oder, was das gleiche heißt, der Glaube an die ‚*Translatio imperii*‘.⁵⁰

Gleichwohl war diesem Reichsgebilde jene prophetische Bestimmung zuge wachsen, hatte es sie für sich beansprucht, nach der die Welt solange Bestand habe, die Apokalypse nicht hereinbrechen würde, solange das Römische Reich, damit aber auch sein mittelalterlicher Rechtsnachfolger fortbestand. Indem das Deutsche Kaiserreich bewusst an diese Reichstradition anknüpfte, – Wilhelm I. als Verwirklicher des von Friedrich I. Erhofften und Erträumten: so stellte es das Kyffhäuser-Denkmal dar, eines unter zahllosen ähnlichen, die nach der Reichsgründung errichtet wurden, um dem Gründungsmythos des neuen Deutschen Reiches Kontur zu verleihen –, übernahm es gleichsam auch die alte Aufgabe, Aufhalter des Weltendes und damit politischer Bestandsgarant des Kosmos zu sein: der weltpolitische Anspruch des Wilhelminischen Reiches im engeren Sinne leitete seine Legitimation jedenfalls aus diesem Konstrukt einer neuen *Translatio imperii* ab.

Nur so sind jene „Ideen von 1914“ zu erklären, die Begrüßung des Weltkrieges als endzeitliches Ereignis, als „Gottesgericht“, „Weltgericht“ und „Jüngster Tag“, das ganze apokalyptische Tableau, das nach Klaus Vondung in dieser Vollständigkeit eben nur und nicht von ungefähr in Deutschland zu finden war,⁵¹ verbunden mit jenem Auserwähltheitsglauben, wie er schon hundert Jahre zuvor durch Arndt und andere aus dem alttestamentarischen Kontext in den neuen nationalen, in den deutschnationalen überführt worden war: das deutsche Volk als „Gottes Werkzeug“, als „Gottes Volk“. So sprach der Germanistik-Professor Gustav Roethe im September 1914 von der „Flamme heiligen Glaubens an die weltgeschichtliche Sendung des deutschen Volkes“.⁵² Deutschland war in den Worten von Walter Flex erneut zu „Gottes Schildamt“

⁵⁰ Werner Goetz, *Translatio imperii*. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und der frühen Neuzeit, Tübingen 1958, 366.

⁵¹ Klaus Vondung, *Die Apokalypse in Deutschland*, München 1988.

⁵² Deutsche Reden in schwerer Zeit, gehalten von den Professoren an der Universität Berlin, Bd. 1, Berlin 1915, 32.

berufen⁵³ und für Rudolf Alexander Schröder bedeutete Deutschland das „Haus, drin Gott sich wohlgefällt“.⁵⁴ Die Liste wäre leicht zu verlängern um weitere prominente Namen und immer wieder um dieselben Heilsvisionen des Friedensreiches der Zukunft, in dem Deutschland „allen Völkern Sonne schafft“⁵⁵ und der Weltkrieg, der erwartete deutsche Sieg, die „deutsche Erlösung“ herbeiführt.⁵⁶

Herfried Münkler hat das auf den Begriff gebracht:

In Zeiten der Macht, der Siege und der politisch-militärischen Kraftentfaltung ist der Mythos vom Reich [...] nicht verschwunden, sondern hat nunmehr als Legitimationsquelle von Expansion und Imperialismus, als mythische Approbation der Weltherrschaftsträume gedient. [...] Die Bewahrung abendländischer Werte würde nur möglich sein unter der Führung des Reiches.⁵⁷

Und damit war es 1918 keineswegs vorbei, im Gegenteil: in einer ganzen Flut zum Teil abstrusester Publikationen im Umkreis der Konservativen Revolution wurde ähnlich wie nach 1806 an der Legende vom Geheimen Deutschland und vom Tausendjährigen Reich gewoben, wurde – so Ritter von Srbik – von der Verbindung „des jungen nationalstaatlichen Gedankens“ mit dem „unvergleichlichen, universalistischen Gedanken des alten Reiches“ geschwärmt,⁵⁸ nun allerdings – welch ein Widerspruch! – auf das deutsche Volkstum eingengt und schließlich im rassistischen Imperialismus auch des letzten ethischen Anspruchs beraubt und gleichwohl – so Rudolf Borchardt – als „Sakrament“ gefeiert:⁵⁹ das Reich, einst Kat’echon des Weltendes und Schutzmacht der Christenheit gegen die Ungläubigen, erneut gerüstet zum Schutz des Abendlandes gegen die abermals aus dem Osten drohende Gefahr.

Die einstweilen wohl letzte *Translatio imperii* vollzog sich im März 1933 in der Potsdamer Garnisonskirche als eine der mittelalterlichen Lehensübergabe vergleichbare Übertragung der Macht des Reiches an den Volkstribun österreichischer und damit großdeutscher Herkunft durch den in seiner Person die

⁵³ Das Volk in Eisen. Kriegsgedichte der Täglichen Rundschau, Berlin 1914, 5 (Walter Flex).

⁵⁴ Reinhard Buchwald (Hg.), Der Heilige Krieg. Gedichte aus dem Beginn des Kampfes, Jena 1914, 43, (Rudolf Alexander Schröder).

⁵⁵ Das zweite Jahr. Kriegsgedichte der Täglichen Rundschau, Berlin 1915, 22 (Friedrich Lienhard).

⁵⁶ Fritz Philippi, „Ich bin gekommen, ein Feuer anzuzünden auf Erden!“, Feldpredigt, in: Christliche Welt 29 (1915), Sp. 635.

⁵⁷ Herfried Münkler, Das Reich als politische Vision, in: Peter Kemper (Hg.), Macht des Mythos – Ohnmacht der Vernunft?, Frankfurt 1989, 352.

⁵⁸ Fritz Büchner, Was ist das Reich? Eine Aussprache unter Deutschen, Oldenburg i.O., 1932, 70.

⁵⁹ Ebd.

Kontinuität des kleindeutschen Bismarckreiches symbolisierenden Reichspräsidenten von Hindenburg.⁶⁰

Das Weiterspinnen am Mythos des Reiches aber gipfelte schließlich im Begriff des „Germanischen Reiches Deutscher Nation“, ein Begriff, der sich bei Hitler schon vor dem Einmarsch in Österreich findet in bewusster Anlehnung an die mittelalterliche Reichstradition, eine Tradition, die Hitler zunehmend förderte bis hin zur – freilich vergeblichen – Untersagung des Begriffs „Drittes Reich“ in einer Verfügung vom 13. Juni des Jahres 1939, – eben weil dieser Begriff ihm zu wenig die Kontinuität des Reiches betonte.⁶¹

Der ideologische Sukkurs der Historiker bei all diesen Bemühungen war beachtlich, lieferte im Rückgriff auf die Reichsgeschichte von Karl dem Großen bis zu Adolf Hitler die erwünschte, in sich zwar widersprüchliche, gleichwohl schlagkräftige Argumentation in Fülle:

Es sind nicht neue Ideen, sondern alte, in einem Jahrtausend geheiligte, die heute wieder belebt sind, und zwar durch die Größe und Einheit Deutschlands, durch Führung und Schicksal, das die Deutschen verantwortlich für das ganze Abendland gemacht hat. Aber nicht mehr kirchliche Gesichtspunkte, wie im Mittelalter, bestimmen diesen neuen deutschen Universalismus, sondern nur weltlich-politische.⁶²

Oder wie es noch 1943 hieß: „Hitlers Idee deckt sich völlig mit der Reichsidee Karls, Heinrichs und Ottos“.⁶³ Buchtitel en masse: *Das Reich als europäische Ordnungsmacht*, *Das Reich als Aufgabe*, *Die Sendung des Reiches* usw. usf. – ein eigenes dunkel-düsteres Kapitel deutscher Geschichtsschreibung, das vorläufig letzte in der vielgestaltigen Rezeption der Weltreich-Konzeption des Danielbuches.⁶⁴

Denn noch immer – auch wenn man sich der alttestamentarischen Quelle kaum mehr bewusst war – kehrte die vertraute Begründung wieder:

Gegen den Satan, der dem Reich das verzerrte Antlitz in den Mongolen Dschingis-Khans, den Hunnen Attilas, den Awaren und Türken gezeigt hat, den es heute in der Maske des Bolschewismus birgt, steht die Seele Europas. [...] Jeder Deutsche, jeder Europäer [...] weiß

⁶⁰ Vgl. Lothar Kettenacker, Der Mythos vom Reich, in: Karl Heinz Bohrer (Hg.), Mythos und Moderne, Frankfurt 1983, 268.

⁶¹ Ebd., 273.

⁶² Wilhelm Schüßler, Vom Reich und der Reichsidee in der deutschen Geschichte, Leipzig/Berlin 1942, 68.

⁶³ Oswald Torsten, Riche. Eine geschichtliche Studie über die Entwicklung der Reichsidee, München/Berlin 1943, 165.

⁶⁴ Karl Richard Ganzer, Das Reich als europäische Ordnungsmacht, Hamburg 1941/42; Friedrich Schmidt, Das Reich als Aufgabe, Berlin 1940; Walter Gehl, Die Sendung des Reiches, Breslau 1943. Das jüngst erschienene Buch von Sönke Neitzel, Weltmacht oder Untergang. Die Weltreichslehre im Zeitalter des Imperialismus, Paderborn u.a. 2000, S. 9, knüpft hingegen in keiner Weise mehr an die alte Weltreichslehre an, sondern leitet seinen Untersuchungsgegenstand ausschließlich ab aus der zwischen 1880 und 1900 von führenden deutschen Nationalökonomien entwickelten „sogenannte[n] Theorie von den drei Weltreichen.“

heute, daß die Zukunft unseres Erdteils bei den Soldaten des Führers steht. Sie werden siegen, damit Hellas und Rom bleibe, damit das Reich sei, damit Europa werde.⁶⁵

Es war der getreue Paladin des Führers, Heinrich Himmler, der am 18. September 1942 schließlich die alte Vier-Monarchien-Lehre in einer neuen Reichsabfolge aufgehen ließ:

Nach dem Großdeutschen Reich kommt das germanische Reich, dann das germanisch-gotische Reich bis zum Ural, und dann vielleicht auch noch das gotisch-fränkisch-karolingische Reich.⁶⁶

Dass nach der damit einhergehenden Endlösung an Stelle der Erlösung, des Holocausts an Stelle der Eschatologie, – letzte mörderische Konsequenz des Anspruchs auf göttliche Auserwählung und Sendung – ein Schweizer Historiker, Friedrich Gaupp, 1946 forderte: „Die Deutschen müssen den Reichsnamen und den Reichsanspruch, die sie sich einst mit einer Lüge angeeignet haben, endlich aufgeben – in ihrem eigenen Interesse und zum Heil der Welt [...]“. „⁶⁷ – wen kann es wundern nach dieser schlimmstmöglichen Wendung der Meta-Erzählung vom Reich!?

6. Schluss

„Nur eine ganz besondere Geschichte, die der Juden, kann als politische Geschichte auch heute noch streng religiös gedeutet werden“, hat Karl Löwith gemeint und argumentiert:

Der Ausnahmefall der jüdischen Existenz konnte eine streng religiöse Auffassung der politischen Geschichte rechtfertigen, weil allein die Juden ein geschichtliches Volk und ein solches durch ihre Religion sind, durch den Akt der sinaitischen Offenbarung. [...] Gerade die Katastrophen ihrer nationalen Geschichte festigten und verbreiteten den Glauben an die Souveränität des göttlichen Willens. Gott, der Weltreiche in Bewegung setzt, um ein Strafgericht zu vollziehen, wird sie gleicherweise zur Befreiung verwenden können.⁶⁸

Liegt es daran, dass Daniel heute nur in ihr noch, in der jüdischen Literatur präsent ist, nicht allein in Form jener altvertrauten Geschichten von der Flammenschrift Belsazars, von Daniel in der Löwengrube und den Jünglingen im Feuerofen, wie wir sie von Heine über Zuckmayer bis zu Stockhausen als biblisches Erzählerbe kennen, sondern vor allem in der Rolle des Künders jener Visionen vom Reich, die uns hier beschäftigt haben?!

⁶⁵ Hans Baumann, Reich in uns, in: Kunst im Kriege, Folge 2 (1944) 8.

⁶⁶ Bundesarchiv NS 19/14; hier zit. nach Jost Hermand, Der alte Traum vom neuen Reich. Völkische Utopien und Nationalsozialismus, Frankfurt 1988, 326.

⁶⁷ Friedrich Gaupp, Deutsche Fälschung der abendländischen Reichsidee, Bern 1946, 14f.

⁶⁸ Karl Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1953, 178.

In den späten Gedichten von Nelly Sachs begegnen wir Daniel jenseits aller späteren geschichtsphilosophischen Konstrukte wieder als dem, von dem erneut die Deutung von Traum und Alptraum erhofft wird, die das sprechende Ich nicht zu leisten vermag:

[...]
O die gräberlosen Seufzer in der Luft,
die sich in unseren Atem schleichen –
Daniel, Daniel,
wo bist du schreckliches Traumlicht?
Der ungedeuteten Zeichen sind zu viele geworden – [...].⁶⁹

In einem anderen Gedicht von Nelly Sachs erscheint der so Angerufene als einer jener Scherbeneinsammler, die nach chassidischer Auffassung das zerstörte und verstreute Paradies wieder zusammenfügen:

[...]
Dort wo die Zeit heimisch wurde im Tod
erhob sich Daniel,
der hohen Engel Scherbeneinsammler,
Aufbewahrer des Abgerissenen,
verlorene Mitte zwischen Anfang und Ende
setzend.⁷⁰

In diesen Gedichten ist die Geschichte der Danielrezeption an ihr vorläufiges Ende gekommen und wieder dort angelangt, von wo sie vor mehr als zweitausend Jahren ihren Ausgang genommen hatte:

Daniel hebt seinen Finger
aus der Abendröte
in Israel.⁷¹

Zusammenfassung: Der Beitrag befasst sich mit der Wirkungsgeschichte der Daniel-Prophetie in der neueren deutschen Literatur. Anhand von vier exemplarischen Texten, einer protestantischen Flugschrift aus dem Jahre 1795, Goethes *Märchen* aus dem selben Jahr, Eichendorffs Novelle *Schloss Dürande* (1837) und der Meta-Erzählung des Reichs-Mythos in der deutschen Realgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, wird den Transformationen der biblischen Erzählung in der säkularisierten Moderne nachgegangen. Dabei zeigt sich, dass die Offenheit der ursprünglichen Vision für zeitbezogene Auslegungen und Konkretisierungen die Weltreich-Konzeption auch in dieser Epoche auf höchst unterschiedliche Weise noch lange lebendig erhält, bevor sie schließlich in der macht- und medienpolitischen Instrumentalisierung durch das „Dritte Reich“ endgültig auf- bzw. untergeht.

Abstract: This essay discusses the history of effect (Wirkungsgeschichte) of the prophecy of Daniel in more recent German literature. Using 4 exemplary texts – a protestant pamphlet from 1795, Goethes *Märchen* of the same year, Eichendorff's novella *Schloss Dürande* (1837) and the

⁶⁹ Nelly Sachs, *Fahrt ins Staublose*. Gedichte, Frankfurt 1988, 96f.

⁷⁰ Ebd., 205.

⁷¹ Ebd.

meta-narration of the Reichs-myth in the 19th and 20th century German „Realgeschichte“ – an analysis is made of the transformations of the biblical narration in secularised modernity. It becomes apparent that even in this period the original vision's openness for contemporized interpretation and concretion keeps the world empires-conception alive in various ways, before finally it terminates in the Third Reich's political instrumentalization.

Literatur

- Ernst Moritz Arndt*, Geist der Zeit, in: Ernst Moritz Arndts' Sämtliche Werke, bearb. von E. Schirmer, Magdeburg o.J. (1908), Bd. 9.
- Hans Baumann*, Reich in uns, in: Kunst im Kriege, Folge 2, 1944.
- Fritz Büchner*, Was ist das Reich? Eine Aussprache unter Deutschen, Oldenburg i.O., 1932.
- Reinhard Buchwald* (Hg.), Der Heilige Krieg. Gedichte aus dem Beginn des Kampfes, Jena 1914.
- Amitai Etzioni*, Die Verantwortungsgesellschaft. Individualismus und Moral in der heutigen Demokratie, Frankfurt/New York, 1997.
- Joseph von Eichendorff*, Das Schloss Dürande, in: *Ders.*, Ausgewählte Werke, hg. von Paul Stapf, Berlin und Darmstadt 1968.
- Das Volk in Eisen. Kriegsgedichte der Täglichen Rundschau, Berlin 1914.
- Das zweite Jahr. Kriegsgedichte der Täglichen Rundschau, Berlin 1915.
- Deutsche Reden in schwerer Zeit, gehalten von den Professoren an der Universität Berlin, Band 1, Berlin 1915.
- Karl Richard Ganzer*, Das Reich als europäische Ordnungsmacht, Hamburg 1941/42.
- Friedrich Gaupp*, Deutsche Fälschung der abendländischen Reichsidee, Bern 1946.
- Walter Gehl*, Die Sendung des Reiches, Breslau 1943.
- Josef Görres*, Deutschland und die Revolution, in: *Ders.*, Politische Schriften 1817–1822, Ges. Schriften XIII, hg. von Günther Wohlers, Köln 1929.
- Johann Wolfgang Goethe*, Beiträge zu den Frankfurter Gelehrten Anzeigen vom Jahr 1772, 'Die schönen Künste in ihrem Ursprung, ihrer wahren Natur und besten Anwendung, betrachtet von J.G. Sulzer', in: *Ders.*, Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe, hg. von Karl Richter u.a., Band 1,2: Der junge Goethe 1757–1775, hg. von Gerhard Sauder, München Wien 1987.
- Johann Wolfgang Goethe*, Märchen (zur Fortsetzung der Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten), in: *Ders.*, Sämtliche Werke AL4, Band 4,1, Wirkungen der Französischen Revolution 1791–1797, hg. von Reiner Wild, München Wien 1988.
- Goethes Werke, hg. im Auftrage der Großherzogin *Sophie von Sachsen*, III Abtheilung, Goethes Tagebücher, 3. Band 1801–1808, Weimar 1889.
- Werner Goetz*, Translatio imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und der frühen Neuzeit, Tübingen 1958.
- Jost Hermand*, Der alte Traum vom neuen Reich. Völkische Utopien und Nationalsozialismus, Frankfurt 1988.
- Emanuel Hirsch*, Geschichte der neueren evangelischen Theologie, Band V, Gütersloh 1975.
- Hartmut Hövelmann*, Gottfried Menken, in: TRE 22, 1992.
- Otto W. Johnston*, Der deutsche Nationalmythos, Stuttgart 1990.
- Lothar Kettenacker*, Der Mythos vom Reich, in: *Karl Heinz Bohrer* (Hg.), Mythos und Moderne, Frankfurt 1983.
- Klaus Koch*, Europa, Rom und der Kaiser vor dem Hintergrund von zwei Jahrtausenden Rezeption des Buches Daniel (Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e.V., Hamburg, Jg. 15, H. 1), Göttingen 1997.
- Klaus Kohnke*, Hieroglyphenschrift. Untersuchungen zu Eichendorffs Erzählungen, Sigmaringen 1986.
- Helmuth Koopmann*, Der Zweifel als mörderisches Prinzip und das Raubtier Revolution, in: *Ders.*, Freiheitssonne und Revolutionsgewitter. Reflexe der Französischen Revolution im literarischen

- Deutschland zwischen 1789 und 1840, Tübingen 1989.
- Klaus Lindemann, Eichendorffs Schloß Dürande. Konservative Rezeption der Französischen Revolution, Paderborn u.a. 1980.
- Daniel Casper von Lohenstein, Cleopatra Sophonisbe, hg. von Wilhelm Vosskamp, o.O.(Reinbek b. Hamburg).
- Karl Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1953.
- Edgar Marsch, Biblische Prophetie und chronographische Dichtung, Berlin 1972.
- Karl Marx, Briefe aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“, in: Karl Marx / Friedrich Engels, Werke (MEW), Band 1, Berlin 1983.
- Gottfried Menken, Ueber Glück und Sieg der Gottlosen, in: *Ders.*, Schriften, Siebenter Band, Bremen 1858.
- Gottfried Menken, Dämonologie, in: *Ders.*, Schriften, Siebenter Band, Bremen 1858.
- Gottfried Menken, Das Monarchieenbild, in: *Ders.*, Schriften, Siebenter Band, Bremen 1858.
- Gottfried Menken, Sehnsucht nach dem Besseren, in: *Ders.*, Schriften, Siebenter Band, Bremen 1858.
- Peter Morgan, The Fairy-Tale as Radical Perspective: Enlightenment as Barrier and Bridge to Civic Values in Goethe's 'Märchen', in: *Orbis Litterarum*, Vol. 40, No. 3, 1985.
- Herfried Münkler, Das Reich als politische Vision, in: Peter Kemper (Hg.), Macht des Mythos – Ohnmacht der Vernunft?, Frankfurt 1989.
- Sönke Neitzel, Weltmacht oder Untergang, Die Weltreichslehre im Zeitalter des Imperialismus, Paderborn u.a. 2000.
- Kurt Nowak, Die Welt ist angezündet. Endzeiterfahrung und Zukunftshoffnung um 1800 bei Gottfried Menken und Friedrich Schleiermacher, in: Jahrhundertwenden, hg. von Manfred Jakubowski-Tiessen u.a., Göttingen 1999.
- Friedrich Ohly, Römisches und Biblisches in Goethes 'Märchen', in: Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur, XCL Band, 196 1, Heft 2.
- Fritz Philippi, „Ich bin gekommen, ein Feuer anzuzünden auf Erden!“. Feldpredigt, in: Christliche Welt 29 (1915) Sp. 635.
- Pipers Handbuch der politischen Ideen, hg. von Iring Fetscher und Herfried Münkler, Band 4, München Zürich 1986.
- Samuel von Pufendorf, De statu Imperii Germanici (Ueber die Verfassung des Deutschen Reiches), zit. nach Heinz Schilling, Höfe und Allianzen. Deutschland 1648–1763, Berlin 1994.
- Nelly Sachs, Fahrt ins Staublose. Gedichte, Frankfurt 1988.
- Friedrich Schlegel, Philosophie der Geschichte, in: Claus Träger (Hg.): Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur, Leipzig 1975.
- Friedrich Schmidt, Das Reich als Aufgabe, Berlin 1940.
- Wilhelm Schüker, Vom Reich und der Reichsidee in der deutschen Geschichte, Leipzig/Berlin 1942.
- Theo Stammen / Friedrich Eberle (Hg.): Deutschland und die Französische Revolution 1789–1806 (Quellen zum politischen Denken der Deutschen im 19. und 20. Jahrhundert, FSGA, C., Bd. 1), Dannstadt 1988.
- Oswald Torsten, Riche. Eine geschichtliche Studie über die Entwicklung der Reichsidee, München/Berlin 1943.
- Klaus Vondung, Die Apokalypse in Deutschland, München 1988.

Vom Visionsbild zur Deutung

Aspekte der Rezeption des Danielbuches in Literatur und Ikonographie*

von Edgar Marsch

1. Vorbemerkung

Wenn im Folgenden die Frage nach Typen der Rezeption von Dan 7 gestellt wird, so ist von der empfangenen, nicht von der gesendeten Botschaft auszugehen. Das Problem der Herkunft und des Ursprungs der vier Tiere, der besonderen Gestalt der *bestia quarta terribilis*, die Frage nach den drei Rippen im Fang des zweiten Tieres und nach der Bedeutung der Hörner des vierten Tieres ist sicher für den Bibelwissenschaftler und Spezialisten des altorientalischen Kulturraumes von erstrangiger Bedeutung, die Rezeptionsgeschichte muss jedoch auf diese Frage nicht eintreten. Wo die Rätselhaftigkeit des Visionsbildes einem weiteren Vordringen der Exegese Einhalt gebietet und nur noch beschränkt Raum für Hypothesen lässt, setzt die Literarisierung an. Chronographie und Dichtung geben genau von diesem Punkt an Antworten auf den prophetischen Entwurf. Gerade weil dieser „offen“ und dunkel ist, Leerstellen und Ambivalenzen aufweist, wird er für dichterische Umsetzung geeignet, ja attraktiv. Die Reproduktion des im AT vorgegebenen Modells beginnt, und sie ist schöpferisch, weil die Diskursregeln locker und kanonisch relativ ungebunden sind.

Die Prä-Texte, auf welche Daniel 7 referiert, und das *déjà-dit*, das für zeitgenössische Rezipienten in der Vision enthalten ist, sind uns nicht direkt zugänglich. In der aus diesem Umstand sich ergebenden Ambivalenz, Offenheit und Vagheit fast aller Stoffbausteine der Vision liegt gerade die große Potenz für die Wirkung. Die Geschichte dieser Wirkungen, wie sie besonders aus der Chronographie, der chronographischen Dichtung und der Ikonographie ablesbar sind, gibt Antworten auf die Frage, wie die Vision in verschiedenen Epochen gelesen und verstanden wurde. Die Belege treten dabei nicht zufällig auf. Da es sich bei der Vision nach Daniel 7 um ein Schema handelt, dessen Offenbarungsfunktion direkt mit Historie und mit Deutungskonzepten des geschichtlichen Ablaufs zu tun hat, wird es vor allem durch Disharmonien im

* Ausführliche Informationen zu Dan 2 und 7 in Literatur, Ikonographie und Chronographie finden sich bei Marsch 1965 und 1972. In diesem Beitrag geht es ausschließlich um die Typologie in der Rezeption.

„Drama der Geschichte“ evoziert: u. a. sind diesbezüglich zu erwähnen der Tod Friedrichs I. Barbarossa im Saleph (1190) und der Glaube an seine Wiederkehr, der Tod Friedrichs II. (1250) und – damit verbunden – das Scheitern des Versuchs einer Wiederherstellung des mittelalterlichen *sacrum imperium*, die Reformationszeit, die Epoche Karls V. generell und die beginnende Bedrohung Mitteleuropas durch das osmanische Reich, der allmähliche Niedergang des Kaisertums im 18. Jahrhundert bis zu seiner Liquidierung 1806.

Die Vielzahl der Belege in der Literatur, der Chronographie, der bildenden Kunst (Malerei und Plastik), der Gebrauchs Kunst (Kacheln, Teller, Prachtschlüssel, Pokale, Porzellanfiguren, Prunkharnischdekor, Globusdarstellungen u.v.m.) bezeugt die Intensität der Rezeption vom 13. bis zum 18. Jahrhundert und lässt auch auf religiöse, politische und poetisch-historiographische Konzepte der Träger der Tradition schließen. Der gebildeten Klasse ist das Schema bekannt, sie fördert die Überlieferung.

In diesem Beitrag soll dieser Überlieferung nachgegangen werden, ohne dass die vielen in der motivgeschichtlichen Arbeit erläuterten Belege rekapituliert werden sollen. Wenn auf bereits ausführlich interpretierte Beispiele aus der eingangs genannten Arbeit zurückgegriffen wird, dann nur mit dem einen Ziel: eine Typologie der Rezeption zu skizzieren.

Die folgenden Gesichtspunkte werden Berücksichtigung finden, und sie werden in dieser Reihenfolge auch behandelt. Zur Einleitung: Das Motiv des „schlafenden Kaisers“ und seine „Erweckung“ in der deutschen Literatur um 1820, dann der Ausgangspunkt des Stoffes: Daniel 7 im AT, die gegebene Reihe, Nebeneinander versus Temporalität (der biblische Befund: Aufzählung, Unmittelbarkeit und Überzeitlichkeit), daran anschließend die geschichtliche Deutung im Hieronymus-Kommentar (Temporalität, finale Spannung), die vier Tiere im Mittelalter (Permutation, Substitution und Individualisierung in *Annolied* und *Kaiserchronik*), dann die Konjunktion von Visionsbild und Deutung (die berittenen Monarchen am Regensburger Dom und im Karner von Hartberg/Steiermark), historische versus topographische Interpretation (das Erscheinungsbild in den Illustrationen der Luther-Bibeln), die Deutung der vierten Position in der Historiographie des 16. und 17. Jahrhunderts und schließlich die Krise in der Rezeption und der „Restbestand“ in der Barockzeit.

Es ist gewiss davon auszugehen, dass die vier Tiere Daniels schon zum Zeitpunkt der Entstehung des Visionstextes literarisch kodiert und zu einem usuellen Zeichenrepertoire gehörten. Die Transposition dieser Zeichenbausteine in den Kontext der Vision bedeutet also Verwendung von bereits Vorhandenem, Verfügbarem.¹ Solche Umsetzungen führen aber auch zu

¹ Vgl. die sehr hilfreichen Systematisierungen zur allgemeinen Rezeptionstheorie bei *Stocker* 1998 unter Pkt. 2.

Transkodierungen. Die vorgegebenen Zeichen werden mit neuen Funktionen versehen. Rezeption des Stoffs der Vision nach Dan 7 ist daher im Laufe der Zeit immer auch Auseinandersetzung mit der vorgegebenen Kodierung der Motivbausteine. Zwischen den beiden Polen *imitatio* und *variatio* spielen sich spannende kreative Prozesse ab. Sie betreffen ganz bestimmte Eigenschaften des gegebenen Stoffs. Im Vergleich der Belege verschiedener Epochen ist dabei besonders auf die folgenden systematischen Aspekte zu achten:

- (1) Die Anzahl der Tiere der Vision (als *Quaternie* bzw. bei Abwandlung auch als Triade oder Pentade).
- (2) Die Position der Tiere innerhalb der quaternären Reihe und die damit verbundene *Wertung*.
- (3) Die Interpretation der vier Stellen (d.h. *Zuordnung* von Reich oder Herrscher).
- (4) Die Frage der *Permutation* der vier Tiere in ihrer Abfolge in der Reihe.
- (5) *Substitution* und *Wertungen* im Zusammenhang mit dem vierten Tier.

Aufschlussreich, auch im Hinblick auf eine zu skizzierende Typologie in der Rezeption, sind Auffälligkeiten im Zusammenhang mit den unter 1–5 genannten Kriterien. Sie gilt es im Folgenden zu erläutern.

2. Die Erweckung des schlafenden Kaisers (zu Friedrich Rückerts und Emmanuel Geibels *Barbarossa*-Balladen)

Am 6. August 1806 gingen fast 350 Jahre ununterbrochenen habsburgischen Kaisertums zu Ende: 1452 war Friedrich III. zum Kaiser gekrönt worden, 1806 legte Franz II. die Kaiserkrone nieder und erklärte das Heilige Römische Reich Deutscher Nation ausdrücklich für erloschen. Die Historiker führen dafür mehrere Gründen an: die schwere Niederlage von 1805, die Napoleon den Österreichern mit Unterstützung von Bayern, Baden und Württemberg beigebracht hatte, den Verlust an Territorium, an politischem Rückhalt unter den deutschen Fürsten, aber auch die Absicht des letzten habsburgischen Kaisers zu verhindern, dass Napoleon nach der römisch-deutschen Kaiserkrone griff, um sich selbst als Kaiser in die *Translatio imperii* einzureihen.

Gestatten Sie, dass ich einleitend, bevor ich als Ausgangspunkt des Überblicks über wechselnde Typen der Rezeption die Vision nach Dan 7 überprüfe, an einige Zeilen in Gedichten der deutschen Vormärzliteratur erinnere. Es geht um die Sage vom schlafenden Kaiser, mit der sich verschiedene deutsche Autoren zwischen 1820 und 1848, u.a. die Brüder Grimm als Sammler, Ludwig Uhland, Adelbert von Chamisso, Friedrich Rückert, Heinrich Heine und Emmanuel Geibel, beschäftigten.

Das *Imperium* als Institution war mit dem Schritt Franz des II. vorerst gestorben, aber nicht die Idee. Dazu ein Beleg, als Motto für die anschließenden Folgerungen. 1815 schuf Friedrich Rückert² ein *Barbarossa*-Gedicht:

Der alte Barbarossa,
Der Kaiser Friederich,
Im unterirdischen Schlosse
Hält er verzaubert sich.
Er ist niemals gestorben,
Er lebt darin noch jetzt;
Er hat im Schloß verborgen
Zum Schlaf sich hingesezt.

War mit dem Schritt Franz II. staatspolitisch das *sacrum imperium* liquidiert, so lebte es dennoch als politische Vision bei den Altdeutsch-Konservativen und den Spätromantikern weiter. Bekämpften die Liberalen und die Republikaner den Mythos vom großen Reich und die Idee seiner Wiedererrichtung in den 30er und 40er Jahren als „große Lüge“, litten sie gar, wie Ernst Schubert sagt,³ am „Erbe des Alten Reiches“, so war für die altdeutsch-restaurativen Phantasten der Zeit die *restitutio imperii* unerschütterlicher Glaubenssatz, und sie fanden in den *Deutschen Sagen* der Brüder Grimm, die 1818 in zwei Bänden vorlagen, die eschatologische Chiffre, mit der sie ihre Hoffnung etikettierten: den schlafenden Kaiser, der, wenn die Zeit reif sei, mit seinen Palladinen aus der Höhle hervorkommen werde, um das Heer unter dem *vexillum aquilae* zur letzten siegreichen Schlacht zu führen und danach das immerwährende Reich der Ordnung und des Friedens, das *heilige Reich*, wieder zu errichten. Friedrich Rückert fährt in seinem *Barbarossa*-Gedicht fort:

Er hat hinabgenommen
Des Reiches Herrlichkeit,
Und wird einst wiederkommen,
Mit ihr, zu seiner Zeit.

Emmanuel Geibel greift das Thema Rückerts um 1840 wieder auf,⁴ setzt nach dem Blick in die Höhle mit dem schlafenden Kaiser und seinem Gefolge das Thema fort und verlängert es – mit drastischer Überdeutlichkeit die Unbestimmtheit und Offenheit in Friedrich Rückerts Text auffüllend – bis in die Gegenwart hinein:

Alles schweigt, nur hin und wieder
Fällt ein Tropfen vom Gestein,
Bis der große Morgen plötzlich
Bricht mit Feuersglut herein;

² Gedichte, ausgew. und eingel. v. Heinrich Henel, Königstein i. T. 1983, 43f.

³ Schubert 1979, S. 10.

⁴ In: Deutsche Balladen, hg. v. H. Laufhütte, Stuttgart 1991, 302 (= Reihe Reclam).

Bis der Adler stolzen Fluges
 Um des Berges Gipfel zieht,
 Daß vor seines Fittichs Rauschen
 Dort der Rabenschwarm entflieht.
 Aber dann wie ferner Donnerschlag
 Rollt es durch den Berg herauf,
 Und der Kaiser greift zum Schwerte,
 Und die Ritter wachen auf.

Die letzte Strophe in Geibels *Barbarossa*-Ballade lautet:

Und dem alten Kaiser beugen
 Sich die Völker allzugleich,
 Und aufs neu zu Aachen gründet
 Er das heilige deutsche Reich.

Lassen Sie mich kurz zusammenfassen: Das politische Vakuum nach der Liquidation des alten Reichs 1806, die damit entstandene Unsicherheit und die Suche nach einer neuen Ordnung in Europa (1815 auf dem Wiener Kongress) führt zu einer Wiederbelebung nationaler und imperialer Erlösermythen: Karl der Große, Friedrich I. und Friedrich II., auch Karl V. schlummern mit ihrer *curia regalis* verborgen in Höhlen, so im Ätna, im Unterberg oder im Kyffhäuser, und stehen als Gestalten soteriologischer Sagen für die Hoffnung, dass das alte Reich wieder erstehen werde. Zu vieles erinnert in diesem Mythos an das alte Modell von den vier Weltreichen, als deren letztes das römische galt. Was hier – nach einem langen Prozess des Abbröckelns und der Abnutzung – von der ursprünglich explizit und konkret entwickelten Reihe der vier Reiche geblieben ist, ist das vierte und letzte nach den Deutungen von Daniel 7. Von einem Drama in 5 Akten, wenn wir die Situation des Empfangs der Vision durch den Propheten als Expositionsteil hinzunehmen, ist der fünfte und letzte übriggeblieben.

Ich versuche, den Aneignungs- und Ablösungsprozess anhand einiger Beispiele nachzuzeichnen.

3. Daniel 7: Der Ausgangspunkt im AT

Die gegebene Reihe: Nebeneinander versus Temporalität

3.1. Der biblische Befund:

Aufzählung, Unmittelbarkeit, Überzeitlichkeit

Leser und Leserin werden – mittelbar durch das prophetische Ego – an einer „multimedialen“ Kommunikationssituation beteiligt. Der Prophet schreibt, was er in seiner nächtlichen Vision sieht und hört, bzw. gesehen und gehört hat, nieder. Er beschreibt in der Ich-Form ein Bild, das durch Unmittelbarkeit und

Gleichzeitigkeit bestimmt ist: „[...] und siehe da: die vier Winde des Himmels wühlten das große Meer auf. Und vier große Tiere stiegen heraus, von einander verschieden.“ (Dan 7,2–3)

Diese Einleitung resümiert, danach folgt die Explikation: Es wird eine quaternäre Reihe beschrieben, die eher als Aufzählung, als gegebene Summe, denn als Abfolge zu interpretieren ist, die eher ein sichtbares Nebeneinander der Tiere vorschlägt, als eine Reihenfolge im Auftreten. So lesen und interpretieren jedenfalls die Illustratoren der frühen Bibeldrucke das Visionsbild (Siehe die beiden folgenden Illustrationen aus den Bibeln von H. Quentell, 1479, und St. Arndes, 1494).



In dem ersten jar balthasar des küniges der babylonier. Daniel sahe ainen traume. Vnd die gesicht seines haubtes an seinem beth. vñ er schube den traume. vnd begreffe mit ainer kurzen rede vñnd lüchete es in ainer suni. vñ sprach. Ich sahe in ainem gesicht in der nacht. vñnd sehend. vier wynde des hymels stryten in dem grof sen möre. vñnd secht. vier grosse thier strygen auff von dem möre gezwayet vñ der in selbs. Das erst was als ain leowin. vñnd hett flügel aines adlers. ich schauwet hñ. bifs das im seyn flügel wurden aufgeruffet. vñnd es wurde abgenommen von der erden. vñnd es stünde auff die füß als ain mensche. vñnd seyn herte was im gegeben. Vñnd sehet. ain ander thiere stünd an ainem tayl geleych dem beren. vñnd drey ordnung waren in seynem munde. vñnd in seynen zeinen. vñnd sprachen also zu im Stee auff vñnd yffe vil flaysches. Nach disen dingen schauwet ich zu. vñnd secht ain anders als ain pardus. vñ hett auff im vier flügel als ain vogel. Vñnd vier haubt waren an dem thier. vñnd im ist gegeben der gewalt. Nach disen dinge

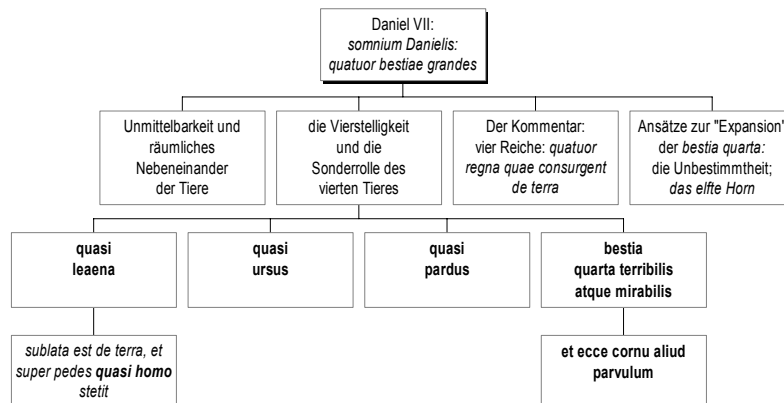
schauwet ich hñ. in dem gesicht der nacht. vñnd sehend. das vierd thier was erschrockenlich. vñnd wunderlich. vñnd fast stark. Es hett eyfñin grofs zeen. es als. vñnd zermüet. vñnd die übügen ding zertratt es mit seynen füßen. Aber es was vñgeleych den andern thieren. die ich hett gesehen vor im. Vñnd es hett zehñ hömer. Ich merckte die hömer. vñnd secht. ain ander flayn hou gieng auff von irer mitte. vñ drei von den ersten hömern wurden auffgezogen von seynem antliz. Vñnd secht. an disem horen waren seyne augen als die augen des menschen. vñnd der mund redend grosse ding. ich schauwet bifs das die thorn wurden gesezt. vñ der alt der tag saß Sein gewand was weyß als ð schnee vñnd die har seynes haubtes als ain rayne voll. sein thorn als die flamme des feuers. seyne rede als ain angezündes feuer. ain feüriner fluß vñnd ain zucken der gieng auff von sinen antliz. tausent mal tausent dient im. vñ zehntausent mal hundertausent zstände im. Er saß dz vitayl. vñ die bücher wurde auffgeton. Ich schauwet zu vñnd die styne der grossen wort die das horen redet. Vñnd



Nebeneinander erscheinen, wie bei Quentell 1479 (Abb. auf der vorhergehenden Seite) und in der *Lübecker Bibel* des Stefan Arndes (Abb. oben) von 1494 und so auch in allen anderen Bibel-Frühdrucken seit 1480, die vier Tiere mit der bekannten verfremdenden Ausstattung: drei Tiere, *ähnlich* einem Löwen, einem Bären und einem Leoparden sowie das fürchterliche vierte Tier, für das es in der Natur nichts Vergleichbares gibt. Bei der Beschreibung des vierten Tieres verweilt der Bericht etwas länger und erst mit dem elften Horn, das drei Hörner ausstößt und Augen wie die Augen eines Menschen trägt, wird Temporalität deutlich.

Die dann folgende Gerichtsszene interpretiert die Tiere als Reiche, die sich gemeinsam – nebeneinander – vor dem Allerhöchsten verantworten müssen und verurteilt werden. Den ersten drei Reichen wird die Macht genommen, und das vierte wird zerstört. Anhaltspunkte im biblischen Bericht, die vier Reiche als historische Abfolge zu interpretieren, sind nicht deutlich ausgeprägt. Das Visionsbild (nicht seine Deutung!) ist durch Synchronie bestimmt (vgl. die folgende ABB. aus: J. Grüninger, *Biblia*, Strassburg 1484).





Die vier Tiere im AT: Allgemeine Merkmale und Besetzung der vier Stellen

3.2. Geschichtliche Deutung im Hieronymus-Kommentar: Temporalität, finale Spannung

Erst mit dem Hieronymus-Kommentar⁵ werden die vier Reiche in eine Zeitachse eingesetzt, die massiv geraffte Zeit im Visionsbild gestreckt und die Vision universalhistorisch interpretiert: *regnum Babylonium* als erstes, das zweite als das vereinigte babylonisch-medisch-persische Reich, das makedonische Reich Alexanders als das dritte und schließlich das vierte Reich – mit konkretem Gegenwartsbezug – das *Imperium romanum, quod nunc urbem tenet terrarum*. Es schließt, so Hieronymus, alle bisherigen Reiche in sich ein, und aus ihm ersteht schließlich der Antichrist: „*unum de hominibus, in quo totius satanas habiturus sit corporaliter [...].*“

So wie Hieronymus alle Elemente, die wir als Mittel der Verfremdung in der Vision erkennen, als Eigenschaften der Reiche zu deuten versucht, so belegt er – und dies ist für die weitere Rezeption des Stoffes wichtig – das zerstörerische Wesen des vierten Tieres mit einer Psalmenstelle (Psalm 79,14): „*devastavit eam aper de silva; et singularis ferus depastus eam.*“

Dieser Vergleich mit dem Eber, *bestia quarta quasi aper*, wird – in eindeutigen Anschluss an den Hieronymus-Kommentar – von zwei hochmittelalterlichen Werken der Stauferzeit aufgegriffen und führt zu einer *Substitution*, aber auch zu einer auffälligen *Permutation* innerhalb der Quaternie.

⁵ Zitiert nach: *Commentaria in Daniele prophetam*, in: MPL 25 (1845), col. 491ff.

4. Permutation, Substitution und Individualisierung: Die vier Tiere in „Annolied“ und „Kaiserchronik“

Mit dem Bild des *Ebers* ist das Stichwort für den nächsten Schritt gegeben, wobei ein interessanter Standpunktwechsel in der Nutzung der Vorlage verdeutlicht werden soll. Ich erläutere die Rolle, welche die Vision von den vier Tieren in den zwei genannten Werken der Stauferzeit spielt, im *Annolied* und in der *Kaiserchronik*.

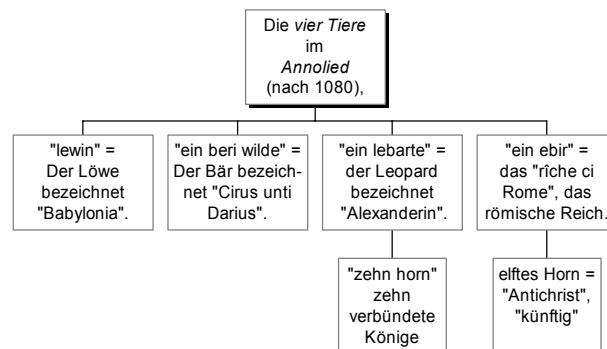
Das Annolied, bestehend aus einer sehr formstrengen Komposition von sieben mal sieben Heptaden, ist bald nach dem Tod des Bischofs Anno von Köln, kurz nach 1080, entstanden und auf Deutsch verfasst. Der unbekannte Verfasser schreibt die *Vita* des Kölner Bischofs in eine Legende um und stellt – in einem ersten Teil des Werks – dem Heiligenleben einen weltgeschichtlichen Abriss voraus: vom Anfang aller Dinge, dem Abfall Satans, der Erlösung und der Ausbreitung der christlichen Lehre durch die Apostel.

Unmittelbar vor den zentralen Heptaden III, IV und V, deren Hauptthema Rom ist und die mit Caesars Machtübernahme und der Reichsgründung beginnen, erscheint in sieben Strophen (= 7 mal 12 Verszeilen) die Vision nach Daniel 7 und zwar in folgender Gestalt: Nach der Einleitungsformel, die der Bibel entspricht, erscheinen die vier Tiere. Die Reihenfolge ist intakt, entspricht dem biblischen Text, aber mit dem vierten Tier wird eine entscheidende Veränderung deutlich, es wird substituiert durch den „ebir“, dem „waltsuîn“, dem wehrhaften Keiler. Der Verfasser orientiert sich ganz offensichtlich an Hieronymus. Eine zweite Beobachtung fällt auf: die Tiere werden nicht mehr in der Vergleichsform apostrophiert, und sie werden sofort nach der Beschreibung gedeutet. Es findet eine Konkretisierung statt.

Diese Deutung der Tiere der Vision ist also dem Traumbild im Ganzen nicht nachgestellt, wie bei Daniel, wo ein Engel als Traumführer die Interpretation gibt, sondern sie folgt sofort nach der Einführung eines jeden Tieres.

Der Charakter des vierten Reichs ist – dem Hieronymus-Kommentar entsprechend – durch das Erscheinen des Antichristen bestimmt, und die ganze Quaternie steht im Zeichen dieser *Degradation*. Bemerkenswert ist die Tendenz – ganz anders als im Hieronymus-Kommentar – den Tieren nicht nur Reiche, sondern einzelne Herrscher zuzuordnen, was für die weitere Wirkungsgeschichte bedeutsam sein wird.

Die Vision nach Dan 7 im *Annolied*: Die Besetzung der vier Stellen



Nach der Erzählung der Vision⁶ leitet der Bericht über zu Caesars Auseinandersetzungen mit den Germanen, kommt dann zur Gründung Kölns und ist damit beim Einsatz für die Legendenerzählung. Das *Annolied* steht im Zeichen des Dualismus zwischen Diesseits und Jenseits, Weltgeschichte und Heilsgeschichte, erlöster und unerlöster Welt. Aus diesem Grund ist die universalhistorische Reihe der vier Reiche durch Verschlechterung bestimmt.

Ganz anders wird – etwa 70 Jahre später – die Vision in der *Kaiserchronik*⁷ genutzt, die zunächst einmal viele Passagen des weltgeschichtlichen Teils des *Annolieds* unverändert übernimmt, aber – und dies gilt interessanter Weise vor allem für die älteren oberdeutschen Hss. der Chronik – entscheidend verändernd in die ebenfalls übernommene Danielsvision eingreift. Führen wir uns diese Abweichungen vom gegebenen Stoffbestand der Vision vor Augen (siehe Schema auf der folgenden Seite).

Die erste wichtige Modifikation wird in der Einleitungsformel vorgenommen: Empfänger der Vision ist nicht mehr Daniel, sondern der Herrscher der ersten Monarchie, Nabuchodonosor. Zweitens erscheint die Vision unmittelbar nach dem Bericht von Caesars Sieg über Pompeius, weil für den Verfasser, vermutlich einen Regensburger Mönch, mit Caesar die Chronik der Kaiser beginnt.

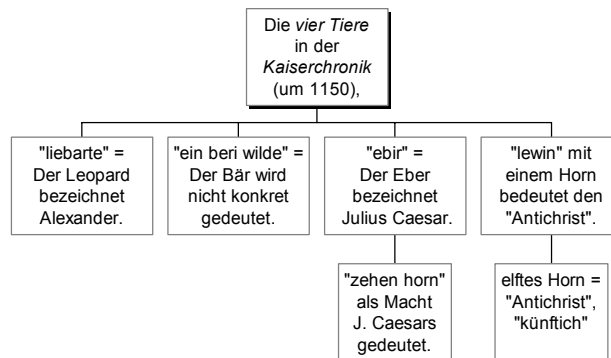
Die Quaternie wird beibehalten, aber die Reihenfolge in der Vierstelligkeit wird verändert. Es folgen nun Leopard, Bär, Eber und Löwe bzw. Löwin aufeinander, die gedeutet werden als Alexander, der Bär bleibt ungedeutet stehen, Caesar und Antichrist. Ein wirklich bemerkenswerter Eingriff in das vorgege-

⁶ Zitate nach der Ausgabe von W. Bulst (nach Opitz ediert): *Annolied*, Heidelberg 1946, VV 179–262.

⁷ *Kaiserchronik*, hg. v. E. Schröder, in: MGH, Deutsche Chroniken, Bd. I, 1, Hannover 1895, VV 541–610.

bene Sujet! Er erschien der Editionsphilologie so schwerwiegend, dass spätere Herausgeber die Vision entweder weggelassen oder – weil man von einer schadhafte Texttradition ausging – nach der Vorlage im *Annolied* korrigiert haben.

Die Veränderungen in der *Kaiserchronik* im Verhältnis zum *Annolied* als Vorlage



Dennoch, die Interpretation gibt der Erscheinungsform der Vision in den ältesten Hss. Recht: Mit dem staufischen Kaisertum ist eine neue Zeit angebrochen, ein *novum saeculum*, in dem man sich auf geschichtspessimistische Zukunftsprojektionen nicht mehr einlassen möchte. Der Antichrist wird daher vom römischen Reich abgelöst. Der streitbare Eber nimmt nun in der Quaternie die dritte Stelle ein, und als viertes und letztes Reich erscheint die einhörige Löwin, die allein für die Herrschaft des Antichrist steht. Hier wird die Ablösung vollzogen, die Voraussetzung für die Sage vom schlafenden und zur letzten Schlacht wieder erwachenden Kaiser ist. Das römische Reich ist nun nicht mehr durch die für die alte Herrschaftsfolge charakteristische Degradation belastet, soll es auch nicht mehr sein in dieser Epoche, in der Friedrich I. Barbarossa, den Otto von Freising in den *Gesta Friderici imperatoris* als Reichserneuerer feiert, das karolingische Reich in seiner Größe wieder herstellen möchte. 1152 wird Friedrich römischer König, 1155 Kaiser.

Dieses römische Reich beginnt nicht, wie Ernst Schubert⁸ – mit dem Hinweis auf Christi Geburt – meint, bei Augustus, es setzt in der *Kaiserchronik* mit Caesar ein. Dieser Rang als Gründer der römischen Monarchie und des Heiligen Römischen Reichs wird Caesar noch bis zu Beginn des 17. Jahrhunderts zuerkannt, – dies belegen viele Illustrationen des z.B. auch in den Deckengemälden des Rathssaals von Mühlhausen in Thüringen erscheinenden Typus (siehe folgende Abb.) – obwohl dann schon, Ende des 16. Jahrhun-

⁸ Vgl. Schubert 1979, 35ff, 268.

derts, die Vision als Ordnungsschema aus den chronographischen Werken verschwindet.

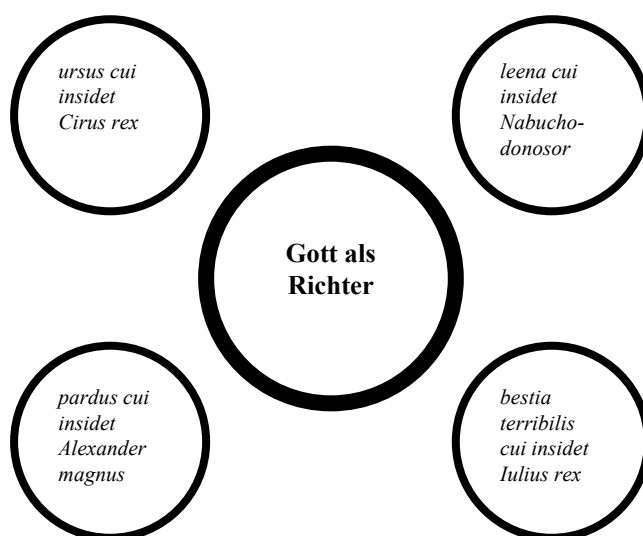


Julius Caesar als vierter Monarch und Begründer des *imperium romanum* in den Deckengemälden des Rathauses von Mühlhausen in Thüringen (entstanden vermutlich um 1600, erneuert 1746).

5. Konjunktion von Visionsbild und Deutung:
Die berittenen Monarchen am Regensburger Dom und im Karner von
Hartberg in der Steiermark

Wenn man davon ausgeht, dass die *Kaiserchronik* regensburgischen Ursprungs ist – und sehr viele Belege im Text sprechen dafür –, so sind hier zwei weitere wichtige Belege zu erläutern, die mit Regensburg und seiner bedeutenden haupt- und reichsstädtischen Rolle (die vier Hauptstädte des Reichs: Rom, Trier, Köln und Regensburg – so in der Regensburger Schottenlegende aus dem 13. Jh.) zu tun haben: die ehemaligen Deckenmalereien in der Klosterkirche von St. Emmeram bei Regensburg und die Plastiken an der Fassade des Regensburger Doms.

Die Deckenmalereien im St. Emmeramer Dionysiuschor sind nicht mehr erhalten, aber das ikonographische Programm ist aufgrund von Beschreibungen in zwei Hss.⁹ aus dem 15. Jh. gut nachvollziehbar.



Das Bildprogramm im Dionysius-Chor zu St. Emmeram (zwischen 1100 und 1150 entstanden, im 16. Jh. übermalt; 2 Hss. aus dem 15. Jh mit den *tituli* sind erhalten).

⁹ Cod. lat. 14970 [Emmeram 970], Staatsbibliothek München; cod. VI. 3, Klosterbibliothek Wilhering bei Linz.

Die Reihenfolge, die Besetzung der vier Stellen und die Beschreibung der Eigenschaften der vier Tiere entsprechen der Vision im *Annolied*. Wie im *Annolied* werden die Tiere mit individuellen Herrscherfiguren verbunden, sie sind nicht mehr Kollektivsymbole, die allein für ganze Reiche stehen: Cyrus und Alexander, hinzu kommen Nabuchodonosor als erster Monarch und Julius Caesar als erster römischer König und erster Kaiser.

Der Künstler respektiert bei der Darstellung der Tiere die biblische Vorlage und interpretiert das vierte Tier nicht als Eber, aber er schließt sich mit der Konjunktion von Visionsbild und Deutung im *Reiterbild* einer Tradition an, die er vermutlich kennt, die auch in den Illustrationen aus der *Topographia* des Kosmas Indikopleustes, in Hss. des 9. und 10. Jh. überliefert, belegt ist (hier ein Ausschnitt, nachgezeichnet):



Dieser ikonographische Typus von auf den zugehörigen Tieren reitenden Monarchen der syrisch-griechischen Tradition wird auch von den Anweisungen zu Daniel 7 im *Malerbuch* vom Berge Athos übernommen, wo die Reihe und die Besetzung der vier Positionen ganz der Bibel entspricht, aber die Vagheit des vierten Tieres aufgelöst wird: es wird ersetzt durch einen schwarzen Löwen, auf welchem Augustus, „König der Römer“, thront. Diese Tradition reitender Monarchen ist in unserem Zusammenhang nicht nur bedeutsam, weil sie von den Künstlern der St. Emmeramer Deckengemälde übernommen wurde. Vielmehr auch, weil diese spezielle Motivvariante in Regensburg noch einmal begegnet: und zwar in der Fassadenplastik des Regensburger Doms. Folgende Abbildungen (das vierte, gehörnte Tier der Vision = 3. Position an der Fassade; Löwe = 4. Position) geben Kopien wieder, die um 1900 angefertigt wurden. Die Originale waren zu diesem Zeitpunkt schon stark beschädigt.



Anregungen zur Darstellung der vier Weltherrscher mit ihren Tieren am Regensburger Dom kamen sicher von den Plafondmalereien in St. Emmeram, die zum Zeitpunkt der Erbauung des Doms noch bestanden, und natürlich auch von der *Kaiserchronik* (obdt. Fassung).

Die Monarchen sind nicht als Reiter dargestellt, sondern sie thronen auf den Tieren.¹⁰ Interessant ist die Reihenfolge in der Besetzung der vier Stellen. Auch hier stellen wir – ganz ähnlich wie in der *Kaiserchronik* – eine auffällige Permutation fest.

Das erste Tier im Programm der Fassadenplastik ist der Bär, dann folgt der Leopard, dann die gehörnte Löwin und schließlich der Löwe. Aus dieser Anordnung wird deutlich, dass der Antichrist nicht mehr als das letzte Glied in der Reihe dargestellt wird, sondern als überwunden durch das eigentlich letzte Reich Christi, das durch einen letzten Monarchen nach Überwindung des Antichristen begründet wird oder durch Christus selbst, gemäß Thomas' *De regimine principum*, dort erscheinend als „verus Rex et Sacerdos et verus Monarcha.“

¹⁰ Zum Typus der reitenden: vgl. S. 13: Die reitenden Monarchen nach Kosmas, im Ausschnitt kopiert aus dem Katalog der Bibl. Apost. Vaticana, cod. vat. Gr. 699.

Ikonographisches Programm am Regensburger Dom:

Der König mit dem Bären	Der König mit dem Leoparden	Der König mit der gehörnten Löwin	Der König mit dem Löwen
		Caesar oder Augustus	der letzte Herrscher
		beide mit Herrscherattributen	

Die *Eliminierung* des ersten Tieres (interpretiert als babylonisches Reich) und die *Augmentation* durch ein neues letztes ist auch in den Wandmalereien des Karners von Hartberg / Steiermark (um 1230) belegt, wo der Bär durch den Apisstier ersetzt wird (nach Orosius) und ebenfalls ein fünfter Reiter erscheint, der vermutlich für das letzte Reich des Friedens und der Ordnung steht.

Die vier Tiere im Karner von Hartberg (entrollt, entstanden um 1230):

Der König mit dem Löwen	Der König mit dem Leoparden	Der König mit dem Stier	Der König mit dem Eber	Der König zu Pferde	Der König auf dem Drachen

Siehe die Abb. der drei letzten Monarchen in der Reihe auf der folgenden Seite!

Interessant ist in diesem ikonographischen Programm der Eber, der mit Sicherheit durch die Traditionslinie *Annolied* / *Kaiserchronik* angeregt wurde, und bedeutsam ist auch hier die Abtrennung des letzten Reichs vom römischen Reich.

Die drei letzten Monarchen in der Reihe



Julius Caesar und der Eber

Der Monarch zu Pferde =
das bestehende Kaisertum darstellend (?)Der sechste Monarch: Der Antichrist als
letzter Herrscher auf dem Drachen.

6. Historische versus topographische Interpretation Das Erscheinungsbild in den Illustrationen der Luther-Bibeln

Dieser rezeptionsgeschichtlich außerordentlich spannende Umgang mit den Tieren der Vision Daniels in Kap. 7 bricht zu Beginn des 16. Jahrhunderts ab. Mit den Illustrationen der Ausgaben der Luther-Bibel wird ein neues Verständnis der Vision zum Leser hin transportiert, ein territorial-topographisches, ja sogar ein politisches. Es ist eine unruhige Zeit: die Reformation, die damit verbundene Krise der römischen Kirche und des Papsttums, das in innereuropäische Machtkämpfe mit wiederholtem Parteienwechsel zwischen Frankreich und dem Reich verstrickt war, Karls V. Sorgen um die Erhaltung des alten Imperiums und die Türkengefahr führen dazu, dass sich das Interesse der Interpretation vor allem auf das vierte und letzte Tier konzentriert. 1530 gab Luther seine Übersetzung des Propheten Daniel bei Hans Lufft in einer von Justus Jonas illustrierten Einzelausgabe in Wittenberg heraus, eingeleitet mit einem ausführlichen zeitgeschichtlich orientierten Kommentar.

Luthers Deutung des letzten Tieres:

Aber es ist die letzte Stunde da, wie wir Christen wissen, Darin das Bapstthum mit seinen gelidern sol, wie Daniel und Paulus sagen, das greulichst Exempel des Göttlichen zorns sein und der rechte endliche Greuel, den kein gewalt auff Erden, auch die heilige Kirche selbs nicht, sondern der Herr Christus selbs mit dem Geist seines mundes tödten und mit seiner kunfft zerstören.¹¹

Wie die folgende Abb. zeigt, setzt der Illustrator *Justus Jonas* die Vision nicht geschichtlich, sondern topographisch interpretierend um.



¹¹ *Martin Luther*, Wider Hans Worst, in: *Luthers Schriften*, hg. v. *Eugen Wolff*, 254 (Dt. Nat. Lit., Bd. 15)

Er weist den vier Reichen geographische Regionen auf einer Weltkarte zu: im Nordosten Asiens der geflügelte babylonische Löwe mit den türkischen Heerscharen, südlich davon der Bär, in Europa der vierköpfige Leopard und in Afrika das vierte Tier, aus dessen gehörntem Kopf das Haupt eines Menschen hervorwächst. Dieses Haupt wird in Buchillustrationen des 16. und 17. Jahrhunderts mit einer Tiara oder mit einem Turban gekrönt sein.

Der Unterschied zu den Illustrationen der Bibelfrühdrucke ist auffällig: die Abbildungen lassen Strategien religiöser und politischer Polemik erkennen. An die Stelle der naturalistischen Abbildung der vier Tiere nebeneinander an einem Ufer rückt die von abstrakten politisch-geographischen Vorstellungen bestimmte Verteilung der Tiere auf einer Weltkarte mit topographischen Bezeichnungen. Dieses Merkmal einer *synchronen Verteilung* der vier Tiere auf Weltregionen hat seinen Grund in der *Gleichzeitigkeit*, mit der die Tiere im biblischen Bericht der Vision in Erscheinung treten. Die neuen Illustrationen zu den Luther-Bibeln tragen der Diachronie, d.h. einer geschichtlichen Deutung der vier Tiere in einer zeitlichen Reihe, nicht mehr Rechnung. Das lässt sich mehrfach in Bibelausgaben belegen. Zwei weitere Beispiele dazu: Virgil Solis (1560) und Ammann/Bocksberger (1564):



Im Zentrum der Interpretation stehen vor allem die Rolle des vierten Tieres und das Erscheinen des Antichristen. Um Konflikten mit der kaiserlichen Majestät aus dem Wege zu gehen, wird vielfach an das römische Reich ein weite-

res angekoppelt und von einem 5. Reich gesprochen, welches jenes des Antichristen sei: Siehe in der folgenden Abb. von Ammann und Bocksberger das *subscriptum*: das *fünfft* Reich bedeutet die Herrschaft des Antichristen!

Deutlich erkennbar sind die Türken, die als Gefahr für das Christentum und das Reich mit dem babylonischen Löwen zusammen gezeigt werden.



7. Die Deutung der vierten Position in der Historiographie des 16. und 17. Jahrhunderts

Die Theologen und Historiker der Mitte des 16. Jh., die sich an Luthers Daniel-Kommentar orientierten, befanden sich in einem Konflikt: Wie konnte bei der Deutung der Vision vermieden werden, dass das Reich Karls V., das römische Reich, belastet wurde? Luther hatte in seinem Kommentar zu Dan 2¹² schon differenziert interpretiert:

[...], weil das Römische Kayserthum das letzte ist, so wird und kann der Türke nimmermehr so mächtig werden, als das Römische Reich gewesen ist, sonst würden nicht Vier, sondern

¹² Der Prophet Daniel. Deutsch. *Marti Luther*, Wittenberge 1530 (Expl. der UB Göttingen).

noch ein Kayserthum auf Erden kommen, darum muss der Türcke kein Kayser werden, noch ein neu oder eigen Kayserthum aufrichten, wie ers wohl im Sinn hat. Aber es wird und muss ihm gewisslich fehlen, oder Daniel würde zum Lügner, das ist nicht möglich.

Der Gießener Theologe Georg Schwarz, gen. Nigrinus, geht weiter: In seiner *Apocalypsis*¹³ von 1573, verfasst, wie es in der Einleitung heißt, „wider das gantze Antichristliche Reich / und alle Feinde der waren Kirchen“, beschreibt er als „letzte Grewelen“ – im Sinne der Geheimen Offenbarung – das „mahometische und Bepstische Reich“ und klagt den Papst als „Römischen Antichrist“ an. Dem Vorwurf, er beleidige und „schmähe“ mit seiner Schrift die „Mayestet“, „Weltliche[n] Oberhohheit“ und die ganze „Römische Monarchey“, „die“, wie er zugibt, „in Thiers gestalt so scheuslich und gewrelich ist vorgebildet“, hält er entgegen, man möge die Differenzen doch mit Gott selbst oder mit Daniel und Johannes austragen. Johann Fischart und Tobias Stimmer, der die Illustrationen besorgte, lassen sich ganz von Schwarz anregen und geben mit dieser Deutung 1576 in Basel die *Neuen Künstlichen Figuren biblischer Historien* heraus. Nachfolgend die entsprechende Illustration Tobias Stimmers.



Bei den religionspolitisch maßvoll agierenden Humanisten in Strassburg und Nürnberg werden scharfe Spitzen gegen das Papsttum vermieden. Sie versuchen den Bruch, die „kopernikanische Wendung“, der mit der Reformations-

¹³ Apocalypsis. Die Offenbarunge Sanct Johannis [...], Ursel 1573, Vorrede Bl. VII.

zeit entstanden ist, zu reparieren, indem sie alte und neue Zeit miteinander zu verbinden und zu versöhnen versuchen und von der Universalgeschichte zur *Historia Germaniae*, einer *Germaniae illustrata* wie z. B. Conrad Celtes oder Jakob Wimpheling und auch Aventin mit seinem *Zeitbuch über ganz Deutschland* sie anstrebten, überleiten möchten. Die Monarchien werden in den politisch-historischen Schriften zitiert, wo es darum geht, Macht- und Gebietsansprüche Frankreichs zurückzuweisen. So der Schlettstadter Jakob Wimpheling in seiner *Germania*:¹⁴

Kunt sig allen Tütschen / dass von der Zitt Julij des ersten Kaisers biss auf die Zitt des Allerdurchlichtigsten unser König Maximiliani kein Frantzoz je dem Römischen Rich vorgewesen sey.

Es geht dabei vor allem um die territorialen und machtpolitischen Ambitionen Franz I. von Frankreich. Caesar erscheint in dieser Zeit wiederholt,¹⁵ im Anschluss an die uns bekannte Tradition, als erster Kaiser mit dem Doppeladler, der römisches Königtum und römisch-deutsches Kaisertum symbolisiert, und der karolingischen Bügelkrone. So findet er sich auch in vielen zeitgenössischen Holzschnitten der zehn Helden.



Die Belastung des Reichs durch die Türkengefahr bestimmt andererseits das Vorkommen der Danielsvisionen in den Chroniken des 16. Jahrhunderts. Se-

¹⁴ zit. nach E. von Borries, Wimpheling und Murner im Kampf um die ältere Geschichte des Elsasses. Ein Beitrag zur Charakteristik des deutschen Frühhumanismus, Heidelberg 1926, 97ff.

¹⁵ Beleg aus Matthias Ringmann, Julius der erst Römisch Keiser von seinen kriegem, Strassburg 1532.

bastian Francks *Zeytbuch* (*Germaniae Chronicon* von 1531) bringt einen universalgeschichtlichen Überblick mit den Herrschern der vier Monarchien, ohne dass er die Visionserzählung an irgendeiner Stelle einbaut. Aber sie wird im Zusammenhang mit der Bedrohung des Reichs durch den „mahometischen Antichristen“ erwähnt, der das römische Reich bedroht:

Darin arbeyt er sich, aber es wirt im nit gelingen, wie Daniel am 7. Capitel zeugt. Er muss dies gering irden letst Römisch Reich [Anspielung auf Dan 2] nit ausstilgen, sonder es biss zum end stehn unnd die zukunft des herrn finden lassen.¹⁶

Von den vielen „Zeitbüchern“, die im 16. Jh. verfasst worden sind, ist sicher das *Chronicon Carionis* das am meisten beachtete. Es wurde von Philipp Melanchthon und Caspar Peucker fortgesetzt und erschien noch zu Anfang des 17. Jahrhunderts in mehreren Auflagen. Die Chronik setzt im ersten Buch bei der Erschaffung der Welt und der Gründung Ninives an, berichtet im zweiten Buch von den drei Monarchien, die der römischen vorangingen. Im Zusammenhang mit dem babylonischen Reich wird Daniels Vision beschrieben. Im dritten Buch wird vom römischen Reich berichtet. Daniels Visionen, wobei nun besonders die Vision nach Dan 2 in den Mittelpunkt des Interesses rückt, werden unmittelbar vor den Berichten über Konstantin als erstem christlichen Kaiser nochmals detailliert erläutert. Für den Chronisten sind es „*vaticinia de Turcica gente*“. Die Chronik reicht bis in die Zeit Karls V.

Die letzte große Chronik, welche den prophetischen Entwurf nach Daniels Visionen nutzt, ist jene von Johannes Sleidanus, des Hofgeschichtsschreibers Karls des V., erschienen 1557, in einer deutschen und durch Anton Christian Fabricius vermehrten Ausgabe 1676 noch einmal herausgegeben. Die Vision nach Dan 2 erscheint an der ihr zukommenden Stelle bei den Berichten über Nabuchodonosor, diejenigen nach Dan 7 und 8 in den Teilen der Chronik, die sich mit Karl V. befassen. Das kleine Horn des vierten Tieres wird auch hier auf das Türkische Reich bezogen. In dieser Deutung erscheinen die vier Monarchien auch noch später (v.a. im 17. Jh.) in den Titelpuffern chronistischer und kosmographischer Schriften, so bei Sebastian Münster und in einigen Josephus-Flavius-Ausgaben des 17. und 18. Jahrhunderts.

8. Die Krise und der „Restbestand“ in der Barockzeit

Auf die Auseinandersetzung, die Jean Bodin 1566 mit seiner Schrift *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* auslöst, in der er die Interpretationen Luthers, Melanchthons und des Sleidanus als Irrtum verwirft und zugleich das

¹⁶ Sebastian Franck, *Germaniae Chronicon*, Wörth 1531, LXXI.

Türkenreich aufwertet, gehe ich hier nicht näher ein, ebenso wenig auf die komplette Destruktion des historiographisch-prophetischen Interpretationshorizonts der Visionsberichte durch den Helmstedter Kirchenhistoriker Hermann von der Hardt, der 1715 in seiner Schrift *Danielis Quatuor Animalia* die vier Tiere auf vier babylonische Herrscher bezog.

In der Geschichtsschreibung haben im 18. Jahrhundert die vier Tiere keinen Platz mehr, aber in der bildenden Kunst der Barockzeit gibt es immer noch prachtvolle Entwürfe, Macht und Herrschaft zu demonstrieren, indem Daniel 7 zitiert wird: in Prunksälen, häufig auch in der *Sala terrena* von Schlössern und in Parkanlagen. Kurfürst Lothar Franz von Schönborn lässt im Marmorsaal des Schlosses Pommersfelden im Deckengewölbe die vier Monarchien erscheinen (1718). Die Darstellung ist für die Zeit einmalig und erinnert – in der Art wie Monarch und das zugehörige Tier als spezifisches Attribut vereint erscheinen – an die vier Monarchen, wie sie ehemals die Fassade des Nürnberger Rathauses schmückten.

In ähnlicher Form waren die vier Monarchen mit ihren Tieren vermutlich auch im Kaisersaal des Fuldaer Schlosses vorgesehen. In Schwäbisch Hall, in Schloss Biebrich bei Wiesbaden und Schloss Weikersheim lösen sich die Monarchen zusehends von den Tieren. Was bleibt, sind Standbilder einzelner Herrscher, von denen in der Regel nur noch Julius Caesar namentlich bezeichnet wird. Die Abstraktion geht noch weiter: Vielfach bleibt nur noch eine quaternäre Gruppe erhalten, wie etwa in einem Augsburger Kupferstich¹⁷ aus Anlass der Thronbesteigung Karls VI. 1711 entstanden und 1725 gedruckt. Gekrönt wird diese Quaternie von Kaisern auf einem Triumphbogen von Friedrich I. Barbarossa, der als Szepter den Ölzweig in den Händen hält, als Vision von einem überlebenden und unerschütterlich weiter bestehenden „Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation“.

Nach 1750 sind keine Belege mehr bezeugt. Die Monarchien legen sich stoffgeschichtlich zur Ruhe, der letzte Kaiser legt 1806 Krone und Kaisertum nieder; das Imperium zieht sich zum Schlaf in seine Höhle im Kyffhäuser zurück.

9. „Tief in Höhlen des Kyffhäuser“

Der alternde Goethe erinnert sich noch vage eines „Märchens der vier Weltalter“,¹⁸ durch die Brockhaus Real-Enzyklopädie von 1834 weht eine frische

¹⁷ Abgedruckt in: Augsburger Buchdruck und Verlagswesen. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, hg. v. Helmut Gier und Johannes Janota, Wiesbaden 1997.

¹⁸ Werke (Hamburger Ausg.), Bd. 12, 19 und 568f (Anm.).

liberal-republikanische Brise. Es heißt dort,¹⁹ mit Bezugnahme auf das *Chronicon Carionis* und seine Fortsetzungen bis ins 18. Jahrhundert:

Länger als ein Jahrhundert blieb die Methode, die Geschichte, nach einer missverstandenen Stelle im Propheten Daniel, nach den vier Monarchen des assyrischen, persischen, griechischen und römisch-deutschen Reiches vorzutragen und zu bearbeiten, die herrschende, und verhinderte jeden freien Aufflug des historischen Geistes.

Heinrich Heine – ich beziehe mich hier auf einen Aufsatz Stefan Bodo Würffels mit dem Titel *Heinrich Heines negative Dialektik. Zur Barbarossa-Episode des „Wintermärchens“*²⁰ – dichtet mit gemischten Gefühlen den schlafenden Kaiser an. Zweifelnd und mit kritischer Distanz gegenüber der soteriologischen Grundidee hat er von Friedrich Rückerts und Emmanuel Geibels *Barbarossa*-Gedichten Kenntnis genommen. Ironisch kommentiert er den vorgegebenen Stoff in *Caput XIV* in seinem *Deutschland. Ein Wintermärchen* (1844):

Schläft er oder denkt er nach?
 Man kann's nicht genau ermitteln;
 Doch wenn die rechte Stunde kommt,
 Wird er gewaltig sich rütteln.
 Die gute Fahne ergreift er dann
 Und ruft: „Zu Pferd! zu Pferde!“
 Sein reisiges Volk erwacht und springt
 Laut rasselnd empor von der Erde.
 Ein jeder schwingt sich auf sein Roß,
 Das wiehert und stampft mit den Hufen!
 Sie reiten hinaus in die klirrende Welt,
 Und die Trompeten rufen.
 Sie reiten gut, sie schlagen gut,
 Sie haben ausgeschlafen.
 [...]

Visionen sind explosiv, voller Zündstoff, sie können gefährlich subversiv, ja revisionistisch sein. War für Sleidanus das visionäre Schema und seine Deutung noch Wunschvision mit ihrer Erfüllung im Reich, in dem die Sonne nicht unterging, so wird sie – in einem Gedicht Günter Kunerts mit dem Titel *Neuere Ballade infolge älterer Sage*,²¹ verfasst in der Zeit des kalten Kriegs, des eisernen Vorhangs und der Mauer, – zu einer Drohvision. Kunert kennt Rückerts, Geibels und auch Heines *Barbarossa*-Gedichte. In seiner Aktualisierung der Kaisersage warnt er vor der Auferstehung des Herrschers:

2
 So soll es ein: Schwarzgefedertes Geflatter

¹⁹ Allgemeine deutsche Real-Encyklopaedie, Bd. 4, 660.

²⁰ In: Neophilologus 1977, 421–438.

²¹ Abgedruckt in: Deutsche Balladen 1991, 537–539.

um den Berg und kreischend, rufend,
komm, errette Deutschland:
so soll es sein: Daß er erscheint,
schwertgegürtet, hoch zu Roß, heraus ans Licht
und alle deutschen Widersprüche gordischer Natur
mit einem Schlage löst, er, Schlagetot:
so soll es sein.

Und in der 6. Strophe, bezugnehmend auf Barbarossas tödlichen Badeunfall
im Saleph:

6
Als Ende ein Verkehrsunfall an einer
Kreuzzugs-Kreuzung: vom Pferderücken in die Furt:
Nichtschwimmer und Hohenstaufe in Personalunion,
ins Ferne schweifend, um der Größe
des heiligen Reichs der Deutschen willen:
Deutsche Größe, Gral, geortet geographisch
stets im Ausland. So schweif ein wenig
nach Ravenna, nach Verdun, nach Stalingrad,
El Alamein und Narvik, und finde, heimgekehrt,
falls überhaupt,
einbeinig alle Wege amputiert, sieh augenlos
verengte Grenzen: geschrumpfter Flecken
stolzen Schorfs am Globus.

Das lyrische Fazit der letzten Strophe von Kunerts Gedicht greift rekapitu-
lierend auf die erste Strophe von Geibels *Barbarossa*-Gedicht zurück und fer-
tigt großdeutsche Schwärmerei als moderndes Sediment der Geschichte ab:

9
Tief in Höhlen des Kyffhäuser
lebt nur noch als Schimmelpilz
eine alte deutsche Sage:
die betrogne Hoffnung wills.

Zusammenfassung: Der Beitrag vereinigt literatur-, motiv- und kunstgeschichtliche Aspekte der Überlieferung der Vision von den vier Tieren nach Dan 7. Er setzt bei der politikgeschichtlich interessanten „Erweckung“ des Motivs vom „schlafenden Kaiser“ um 1820 an (F. Rückert, H. Heine, E. Geibel) und geht dann zurück zu den Grundlagen und den Anfängen der Überlieferungsgeschichte: Die Vision im Hieronymus-Kommentar und die Integration der Vision in die chronikalische Literatur und die religiöse Kunst des Mittelalters (*Annolied*, *Kaiserchronik*, Regensburg: St. Emmeram und Dom, Hartberg / Steiermark: der Karner) und der frühen Neuzeit (Illustrationen in den Luther-Bibeln und deren Rezeption bei Nigrinus, J. Fischart, J. Wimpfeling, S. Franck, in *Chronicon Carionis*, bei J. Sleidanus). Die Untersuchung stellt das Phänotypische der Belege heraus und definiert für die jeweils besondere Erscheinungsform der Vision Kategorien: Expansion (4. Tier), Permutation (Position in der Reihe), Substitution (Ersetzung eines Tieres), Individualisierung (Tier und Zuweisung eines Monarchen). Abschließend weist die Arbeit auf Belege in der Barockzeit hin (Nürnberg, Pommersfelden, Fulda, Wiesbaden, Weikersheim) und zeigt auf, dass eine Ablösung der Tiere von der Figur der zugehörigen Monarchen stattfindet und schließlich nur noch eine quaternäre Gruppe von Monarchen

nachzuweisen sei. Der Beitrag endet mit der kritischen Reflexion H. Heines und G. Kunerts auf den Kyffhäuser-Mythos.

Abstract: This essay discusses the transmission of Daniel's vision of the four beasts (Dan 7) under the following aspects: literary, motif and art history. Beginning with the politically interesting „awakening“ of the „sleeping Kaiser“ motif in 1820 (F. Rückert, H. Heine, E. Geibel) it then goes back in time to the beginnings and foundations of the transmission history: Jerome's commentary on Daniel's vision and the integration of the vision into the chronicle literature and the religious art of the Middle Ages (*Song of Anno, Kaiserchronik*, Regensburg: St. Emmeram and Dom, Hartberg / Steiermark: the Karner) and of Early Modern History (Illustrations in the Luther Bible and its reception by Nigrinus, J. Fischart, J. Wimpfeling, S. Franck, in *chronicon carionis*, and by J. Sleidanus). The phenotypic elements of these sources are collected and sorted by categories, according to the form of appearance of the visions: expansion (the 4th beast), permutation (position within the succession), substitution (of a beast), individualization (beast and assignment of a monarch). In the conclusion mention is made of baroque sources (Nuremberg, Pommersfelden, Fulda, Wiesbaden, Weikersheim). It is shown how there is a displacement of the beasts by the figures of the according monarchs and how finally only a quaternary group of monarchs remains. The essay ends with the critical reflection of H. Heine and G. Kunert on the Kyffhäuser myth.

Literaturverzeichnis

(Ausführlichere Literaturangaben zu den erläuterten Texten und Bildern finden sich in:
Marsch 1972)

Primärliteratur

- Allgemeine deutsche Real-Encyklopaedie für die gebildeten Stände (Conversations-Lexikon), in 12 Bänden, 8. Orig.-Auflage, Leipzig 1833–1837 (F.A. Brockhaus), Band 4.
 Altes Testament. Echter-Bibel, Bd. 3: Daniel, hg. v. F. Nötscher, Würzburg 1958, Sp. 595ff.
 Ammann, Jost / Bocksberger, Hans-Melchior: Neuwe biblische Figuren dess Alten und Neuwen Testaments, Frankfurt 1564 (GNM Nürnberg, R1 424).
 Annolied (Hrsg. M. Opitz), hg. v. W. Bulst, 2. Aufl., Heidelberg 1961 (= Ed. Heidelbergensis 2).
 Arndes, Stefan: Biblia, Lübeck 1494.
 Bodin, Jean: Johannis Bodini Methodus ad facilem historiarum cognitionem, Parisiis 1566.
 Cario, Johannes: Chronicon Carionis [...]. A Philippo Melanchthone et Casparo Peucero [...], Francofurti ad Moenum 1624 (2 Bde.).
 Franck, Sebastian: Germaniae Chronicon, Wörth [1531].
 Goethe, Johann Wolfgang von: Werke (Hamburger Ausgabe), 1. Aufl., Band 12 (1953).
 Grüninger, Johannes: Biblia, Lübeck 1485.
 Hardt, Hermannus von der: De IV monarchiis Babyloniae, ad illustrandum colossus in somnio Nebucadnezaris, Danielis II, 1708.
 Ders.: Danielis Quatuor Animalia, Non quatuor Monarchiarum fabula, Sed quatuor Regum Babylonis [...] historia, Helmstadii 1722 (=Opera Hardiana).
 Deutsche Balladen, hg. v. H. Laufhütte, Stuttgart 1991 (Reihe Reclam).
 Hieronymus: Liber Danielis Prophetiae (MPL 28 [1846], col. 1294 ss.).
 Ders.: Commentaria in Daniele prophetam (MPL 25 [1845], col. 491 ss.).
 Kaiserchronik. Hg. v. E. Schröder, in: MGH, Deutsche Chroniken, Band I, 1, Hannover 1895.
 Luther, Martin: Der Prophet Daniel. Deutsch, Wittenberge 1530. Gedruckt durch Hans Lufft.
 Ders.: Wider Hans Worst, in: Luthers Schriften, hg. v. Eugen Wolff (Kürschner, Deutsche National-Literatur Bd. 15).

- Nigrinus, Georgius*: Apocalypsis / Die Offenbarung Sanct Johannis des Apostels und Evangelisten [...] aufs treulichst und vleissigst erklert und ausgelegt, Ursel 1573.
Quentell, Heinrich: Biblia, Köln 1479.
Rückert, Friedrich: Gedichte. Ausgew. und einget. v. *Heinrich Henel*, Königstein i. T. 1983.
Johannes Sleidanus: De Quatuor Summis Imperiis Libri Tres, Strassburg 1540, (= Goldast. Polit. Imp.).
Ders.: De Quatuor Summis Imperiis. Strassburg 1556.
Stimmer, Tobias / Fischart, Johann: Neue Künstliche Figuren Biblischer Historien, Basel 1576.
Virgil Solis: Bibel. Wittenberg 1560 [SB München, Rar. 359].

Sekundärliteratur

- Dempf, Alois*: Sacrum Imperium, München und Berlin 1929.
Dünninger, Eberhard: Politische und geschichtliche Elemente in mittelalterlichen Jenseitsvisionen, Würzburg 1963.
Düsterwald, Friedrich: Die Weltreiche und das Gottesreich in den Weissagungen nach dem Propheten Daniel, Freiburg 1890.
Endres, Johann A.: Die Reiterfiguren der Regensburger Domfacade im Lichte mittelalterlicher Kirchenpolitik, in: ZfchrK 13 (Düsseldorf 1900) Sp. 363–376.
Ders.: Romanische Deckenmalereien und ihre Tituli zu St. Emmeram in Regensburg, in: ZfchrK 15, Düsseldorf 1902, Sp. 205–210, 235–240, 275–282, 297–306.
Fiebig, Annegret: vier wilde tiere. Weltdeutung nach Daniel in der *Kaiserchronik*, in: Deutsche Literatur und Sprache von 1050–1200, hg. v. A. Fiebig / Hans-Jochen Schiewer. FS für Ursula Hennig, Berlin 1995, 27–49.
Gellinek, Christian: Daniel's Vision of the Four Beasts in Twelfth-Century German Literature, in: Germanic Review, Jan. 1966, 5–26.
Grundmann, Herbert: Geschichtsschreibung im Mittelalter, in: Aufriß, Band III, Berlin 1962, Sp. 2221ff.
Henschel, Erich: Annolied und Kaiserchronik, in: PBB 80 (Halle 1958) 470–479.
Jacob, Georg: Die vier reitenden Könige an der Fassade des Regensburger Domes, in: ZfchrK 13, Düsseldorf 1900, Sp. 117–124.
Knab, Doris: Das Annolied. Probleme seiner literarischen Einordnung, Tübingen 1962.
Kramer, Ernst: Die vier Monarchien, in: Keramos, Heft. 28 (1965) 1–28.
Marsch, Edgar: Die Vision nach Daniel VII. Ein Beitrag zu einer motivgeschichtlichen Typologie der vier Tiere. Phil. Diss., Würzburg 1965.
Ders.: Biblische Prophetie und chronographische Dichtung. Stoff- und Wirkungsgeschichte der Vision des Propheten Daniel nach Dan VII, Berlin 1972 (= Phil. Studien und Quellen Bd. 65).
Mergell, Bodo: Annolied und Kaiserchronik, in: PBB 77 (1955) 124–146.
Nellmann, Eberhard: Die Reichsidee in deutschen Dichtungen der Salier- und frühen Stauferzeit (Annolied, Kaiserchronik, Rolandslied, Eraclius), Berlin 1963 (Phil. Studien und Quellen, Bd. 16).
Ohly, Ernst-Friedrich: Sage und Legende in der Kaiserchronik. Untersuchungen über Quellen und Aufbau der Dichtung [1940], Darmstadt 1968.
Schubert, Ernst: Die Quaternionen. Entstehung, Sinngehalt und Folgen einer spätmittelalterlichen Deutung der Reichsverfassung, in: ZfhstForsch 20 (1993) H. 1, 1–63.
Schubert, Ernst: König und Reich. Studien zur spätmittelalterlichen Verfassungsgeschichte, Göttingen 1979 (= Veröff. des Max-Planck-Inst. f. Geschichte Band 63).
Stocker, Peter: Theorie der intertextuellen Lektüre. Modelle und Fallstudien, Paderborn, München, Wien, Zürich 1998 (= Reihe EXPLICATIO).
Swain, John W.: The Theory of the Four Monarchies, in: Classical Philology 35 (1940) 1–21.
Würffel, Stefan Bodo: Heinrich Heines negative Dialektik. Zur Barbarossa-Episode des „Wintermärchens“, in: Neophilologus Vol. LVI, Nr. 3 (1977) 421–438.

Bibelstellenregister

1. Altes Testament

<i>Gen</i>		<i>Lev</i>		2	315
1	40, 90, 127	11	140	4,24	151, 315
1,2	42, 43	11,3	386	6	316
1,21	40	11,8	386	6,3–5	337
1,26–28	58	19,2	96	7	21
1,31	27	25,8	386	7,25	323
2	85, 102			9,2	55
2,3	89, 103	<i>Num</i>		<i>Neh</i>	
3,14–19	58	22,22–30	58	2	21, 30, 337
3,15	85	<i>Dtn</i>		<i>Tob</i>	
5,32	144	31,18	153	14,4–6	323
6,3	144, 386	32,8f	42	14,4–7	18
7,11	144	32,11	43	<i>1 Makk</i>	50
9,9f	58	<i>Ri</i>		6,43–46	50
9,20–25	113	9	329, 332	<i>2 Makk</i>	50
10	112	11,24	15	7	123
10,2	112	<i>1 Sam</i>		9	117
10,9f	19	8	329, 332	10,5–29	118
10,10	113	17,34	49	<i>Ijob</i>	
15	140, 145	17,36	49	7,12	40
15,13	145, 147, 151,	17,36–37	49	9,13	40
	154, 155	22	145	30,4	149
15,13–17	146	26,19	15	38,8	43
15,16	155	<i>2 Sam</i>		<i>Ps</i>	
18	41	1,23	48	8,7–9	58
21,33	41	<i>2 Kön</i>		22,10	43
28	235	2,24	49	34,10	55
<i>Ex</i>		24,12	141	44,8	96
1,8	151	25,8	151	47,2	318
3,14	126	<i>1 Chr</i>		66,7	269
7	231	7,20f	145	68,5	41
12,2	147	<i>2 Chr</i>		68,31	40
12,40	151	36,21	141	72,8	313, 318
12,40f	140, 141	<i>Esr</i>		72,11	318
13,17	145	1	337	72,12–14	318
13,17ff	145			74	40
21,29	58			74,12–15	42
25,10–11	89, 103				
27,40	119				
32,7	96				
37	145				

74,13	40	40,28	41	37,9	43, 50
74,13f	40	41,3	50	38	319
74,18	40	41,14	117	38,8	313
78,9f	145	45,1–7	15	38,22	313, 314
79,14	433	46,11	50	39	319
80,6	148	51	235		
89,10f	42	51,9	40	<i>Dan</i>	
89,11	40	51,10	40	1	19, 181
90,4	89–91, 103, 127	53	402	1–6	230, 261, 399
104,3	41	<i>Jer</i>		1–7	71
104,25f	43	4,7	48	1,1	141
104,27	58	8,7	58	1,1–16	180
117	235	10,10	41	1,2	28
121,4	144	25,11	115	1,6	169
139,17f	144	25,11f	22	1,17	178
147,20	292	25,12	143	1,21	17
148,7	40	27	15	2	7, 15–17, 21, 22, 31, 81, 85, 112– 115, 129, 152, 162, 169, 185, 208, 226, 229, 231, 233, 238, 239, 240, 245, 247–250, 261, 267, 270, 283, 288, 295, 317, 321, 322, 330, 331, 343, 347, 348, 353, 363– 366, 372, 373, 374, 385, 391, 393, 406, 412, 426, 445, 448
<i>Spr</i>		27,5f	58		
28,15	49	28,11	115		
		29,10	22, 142, 147		
<i>Koh</i>		49,19	48		
1,9	149	50,17	48, 115		
		51,7	113		
<i>Hld</i>		51,34	40		
2,7	146	52,28	141		
2,8	146	52,31	141		
3,5	146	<i>Klgl</i>			
5,8	146	3,10	49		
8,5	146	<i>Ez</i>			
<i>Weish</i>		1,4	51		
6,1–11	85	1,13	51	2–7	37, 42, 43, 48, 51, 52, 56, 60– 62, 91, 94, 98, 102, 103, 126
11,15–21	57	1,15–28	51		
12,23–27	57	1,26f	51		
<i>Sir</i>		4,6	386	2,1	141
10,8	8, 79, 278	7	43	2,4b–7,28	37
25,16f	49	7,7	391	2,18f	27, 34
		9f	37	2,18ff	232
<i>Jes</i>		10,1f	51	2,20–23	38
9,7	318	10,2	51	2,21	60, 79, 182, 382
10,32	145	10,7	51	2,23	27
11,7	49	14,13f	37	2,24f	248
19,1	41	14,14	180	2,24–35	240
21,8ff	143	14,20	161	2,25	27
21,11	144	17,3	43, 48	2,27	29
26,10	90	19	43, 48	2,27–30	34
27,1	40	28,3	37, 161	2,28	27
28	235	29,3	40, 43	2,31	97
30,7	40	31	38	2,31f	202
36,1	145	37	146, 314	2,31–35	96, 242
		37,7	145, 146		

2,31–45	261, 266, 388	4,26–34	163		332, 342, 343,
2,33	152	4,29	28		347, 348, 353,
2,33–34	87	4,30	52, 53, 115		366, 366, 372–
2,34	317, 318, 369	4,31	13, 28, 38,		374, 376, 377,
2,34f	13		53, 54		386, 409, 412,
2,34–35	245, 247	4,31b	53		426–428, 430,
2,35	318	4,31b–32	38		433–435, 439,
2,37	27, 343	4,32	53		443, 448, 449,
2,37f	15, 24	4,33	38, 53, 54		451, 452
2,38	54, 261	4,34	13, 26, 27,	7f	376
2,38–39	261		38, 60	7,1	141
2,39	50, 113	4,6	29	7ff	52
2,40	241	5	26, 54, 13,	7,1f	25
2,40–43	241		141, 320	7,1ff	25
2,41	261	5,2	143	7–9	85, 86
2,41–42	87	5,12	60	7–12	14, 15, 139, 261
2,41–43	331	5,13	27	7,1–6	243
2,42	261, 331	5,18	28	7,2	43
2,42–43	87	5,18f	24	7,2f	42, 43
2,44	27, 202, 247,	5,19	26	7,2–3	431
	262, 266, 285,	5,20f	54	7,2–8	40, 41
	318	5,21	38	7,2–14	39
2,44f	248	5,23	27	7,4	38, 43, 52, 54, 60
2,44–45	87, 240, 247,	5,26–28	121	7,6	43, 50
	262	5,28–30	16	7,6–7	262
2,45	259, 262, 284,	5,29f	27	7,7	12, 17, 102, 263,
	292, 318	6	24, 26, 38,		287, 312, 331
2,46f	26		140	7,7f	87
2,47	13, 27, 38	6,11	27	7,8	86, 242, 263,
2,48	29	6,14	27		289, 317, 318,
3	26, 140, 146,	6,17	27		320, 322, 334,
	160	6,21	28		363, 386
3,6	26	6,23	27	7,9	51
3,28	26	6,26–28	13, 38	7,9c	51
3,28–33	38	6,26f	26	7,9–11	318, 322
3,28f	13	6,26ff	27	7,11	363
3,29	27	6,29	17	7,10–12	125
3,31–33	26	7	7, 16, 17,	7,11–12	289, 322
4	26, 52, 54,		21, 22, 33,	7,13	51, 54, 96, 118,
	57, 115, 162		34, 37, 39,		176, 322, 348
4–5	56, 59, 60		40–42, 48, 49,	7,13–14	290
4,6	29		54–56, 59–62,	7,13f	14, 15, 33, 319
4,9	58		86–88, 91, 94,	7,14	33, 55, 124, 126,
4,12	52		103, 112–115,		212
4,12c–13	53		122, 123, 126,	7,15ff	33
4,13	38, 54		129, 185, 208,	7,17	38, 43, 55, 60,
4,14	13, 182		213, 226–228,		266
4,15	28, 53		239–242, 245,	7,17–18	88
4,16–19	24		249–251, 261,	7,18	55, 95, 263, 283
4,21f	28		262, 270, 274,	7,19	17, 287
4,22	13, 53		277, 283, 288,	7,20	322, 331
4,23	13, 27, 53		289, 313, 317,	7,20–26	363
4,24	60		318, 321, 330–	7,21	322

7,21a	55	9,24	14, 16, 28, 32,	12,2	15, 314
7,21b–22	55		96, 103, 150,	12,3	28
7,22	319		311, 315	12,4	147, 154
7,22–25	17	9,24f	364	12,7	28, 152, 154,
7,23	43, 55, 60, 418	9,24–27	21, 93, 103, 139,		335, 386
7,23–24	318		142, 150, 153,	12,7b	288
7,24	263, 318, 322		154, 189, 323,	12,8	247
7,24f	87		336, 350, 363	12,9	34, 321
7,25	148, 152, 153	9,25	391	12,10	28, 321
	154, 264, 275,	9,25–27	89, 103	12,11	28, 152, 155,
	318, 322, 335,	9,26–27	89, 90		258, 264, 265,
	386	9,27	28, 86, 90, 103,		276, 391
7,26	118, 318, 319		150, 336, 337	12,11f	149, 154, 335
7,27	28, 33, 55, 88,	10	337	12,11–12	153, 154
	118, 264, 295,	10–12	16	12,12	151–153, 391
	318, 319	10a	51	13–14	261
8	7, 16, 110, 115,	10,12	27	14,1–21	179
	126, 261, 264,	10,13	25	14,5	28
	372, 386, 448	10,20f	25, 26	14,23	28
8–12	37, 56	10,21	268	14,25	27
8,1	141, 337	11	24, 26, 31, 85,	14,40	27
8,2	25, 164		86, 261, 264,	14,41	26
8,3	110		313, 332, 363,	20–22,1	86
8,9	386		372, 399		
8,9–12	334	11,2	338	<i>Hos</i>	
8,9–13	363	11,3	26	2,16	149
8,10	56	11,3–39	17	12,10	149
8,11–12	86	11,4	241	13,7f	49
8,12	264	11,14	28	13,8	49
8,14	151, 153–155,	11,16	26		
	335, 386, 391	11,21	264	<i>Am</i>	
8,20f	110	11,21–35	32	5,19	49
8,22	322	11,21–45	26		
8,23	363	11,22	28	<i>Mich</i>	
8,23–25	86	11,28	28	5	235
8,25	363	11,30	28		
8,26	153	11,31	28, 86	<i>Hab</i>	
9	16, 18, 139,	11,31f	264	1,8	48
	154, 185, 337,	11,32	28, 29	2,3	148
	338, 366, 372,	11,33–35	28		
	374, 378, 378,	11,34	264	<i>Hag</i>	
	380, 387, 390	11,36	28, 90	1	315
9,1	142, 337	11,36–45	152, 363	2,6	148
9,2	142, 144, 147,	11,36f	265		
	306	11,36ff	334	<i>Sach</i>	
9,4	28	11,37–39	26	1	315
9,5	28	11,38	90	3	235
9,10	28	11,39	90	14,9	319
9,13f	28	11,40ff	313, 350, 353		
9,14ff	28	11,45	90, 313		
9,19	27	12	33, 265, 314,		
9,20	28		353, 402		
9,23f	144	12,1	25, 28, 268		

2. Neues Testament

<i>Mt</i>		<i>Mk</i>			
2	231	2,10	176	2	96
4,1–11	85	2,28	176	5,43	85
6,10	320	8,38	176	6,54	176
8,20	176	9,11	176	8,44	85
9,6	176	10,33	176	10,16	253, 258, 264, 268, 291
12,8	176	10,45	176	11	96
12,25	87	13	183	14	235
12,32	176	13,26	176	18,7	90
13,37	176	13,32	190, 314, 392	19,14	89
13,41	176	14	183		
13,43	90	14,4	176	<i>Apg</i>	
14,1–12	92	14,21	176	1,11	96
15,1–20	92	14,62	118	4	235
16,13	176			26	231
16,13–20	92	<i>Lk</i>			
16,18	265	1,31	319	<i>Röm</i>	
16,24–28	92	1,32	319	3,4	232
16,27	88	1,33	266, 318	11	388
17,21	176	2,1	119	11,15	314
18,11	176	2,2	119	11,25ff	312
20,6	253, 298	3	96	13,1ff	85
20,20–28	92	3,17	88		
20,28	176	4,6	85	<i>I Kor</i>	
21,1–11	92	5,24	176	15,25	319
21,33–46	92	6,5	176	15,27	319
21,43	270	9,22	176		
23	183	9,26	176	<i>2 Thess</i>	
23,38	93	9,44	176	1,6	90
24	85, 102, 183, 227	9,56	176	1,10	90
24,3–44	92, 93, 103	9,58	176	2	85, 96, 102, 380
24,14	253, 258, 264, 291	12,8	176	2,1–10	21
24,15	86, 90, 176	12,10	176	2,3	90
24,15–17	86	16	96	2,3–4	86
24,21	86	17,24	176	2,3–12	85
24,30	176	17,30	176	2,5	86
24,36	190	18,1ff	86	2,6	258
24,44	176	18,8	176	2,6f	335
25,13	190	21,20	93	2,7–8	190
26,24	176	21,27	176	2,8	90
26,64	118, 176	21,36	176	2,8–12	86
27,25	96	22,22	176	2,9	90
		22,69	118, 176		
		<i>Joh</i>		<i>I Tim</i>	
		1	235	6,13–15	319

<i>1 Petr</i>		<i>Offb (Apk)</i>		17,11	87
2	235	8,6ff	312	17,12–14	87
		11,2f	336	17,14	319
<i>2 Petr</i>		11,15ff	312	17,40	103
3,8	90, 91, 103	12	40, 293	19,14	319
3,9	88, 89	12,6	292, 336	20	90, 91, 348
3,13	319, 320	12,14	336	20,2f	91
		13	85, 86, 102,	20,4	307, 319
<i>1 Joh</i>			125, 373	20,4–6	317
2,18	85	13–17	334	20,7	306, 319
2,22	85	13,17	90	20,8	319
4,3	85	13,18	90	20,9	313
		17	85, 102	21	314
<i>2 Joh</i>		17,4	320	22,17	320
7	85	17,10	89		

3. Außerkanonische und apokryphe Schriften

<i>Act Thom</i>	108–113, 128	21–31 22–26 26–33 32–40 41–57	100 100 100 100 100	<i>ApkEsr (lat)</i>	
				7,26–30	89
<i>AscJes</i>				11–12	85, 86
4	85, 86			12,32	89
				13,26	89
<i>AssMos</i>		<i>2 ApkDan</i>		<i>Barn</i>	
8	85	(gr)	99, 100, 103	4,1–5	85
		1,1–28	101	4,5	86
<i>ApkBar (syr)</i>		1,29–30	101		
29,4	40	1,31–33	101		
30,1	89	1,34–36	101	<i>DanDieg</i>	
39	85	1,47–49	101	(gr)	98, 100
		1,50–51	102		
<i>ApkDan</i>		1,52–54	102	<i>4 Esra</i>	
(ara)	98, 100, 104	1,55–59	102	6,49f	40
		1,60–65	101, 102		
<i>ApkDan</i>		1,66–68	102	<i>Hen(äth)</i>	
(arm)	98, 100	1,69–71	102	1	400
		1,72–73	102	46,1–2	89
<i>1 ApkDan</i>		1,74–86	102	48,3	89
(gr)	99, 100, 103			62,7	89
1–2	100, 101	<i>3 ApkDan</i>		85–90	18
1,10–14	101	(gr)	99, 100, 103		
1,14–21	101			<i>Just Dial</i>	
1,22–25	101	<i>4 ApkDan</i>		31,2–32,4	85
2,4–6	101	(gr)	99, 100, 103	110,2	85
3–5	101			<i>Keph</i>	
3,1–3	100	<i>5 ApkDan</i>		77	128
3,4–46	100	(gr)	99, 100, 103		
3–8	100	<i>6 ApkDan</i>		<i>4 Makk</i>	
4,1–5	100	(gr)	99, 100, 103	8–18	123
4,26–31	101				
5,1–9	100	<i>ApkDan</i>		<i>bPes</i>	
6	100, 101	(hebr)	99, 104	54a	89
6,4–9	101				
6,8c	101	<i>ApkDan</i>		<i>Sib III</i>	75
6–16	100	(kopt)	99, 100, 104		
7–8	101			<i>Sib IV</i>	75, 81
7,1–18	100	<i>1 ApkDan</i>			
8,1–17	100	(pers)	99, 100, 104	<i>Sib VIII</i>	
8	100	<i>2 ApkDan</i>		88f	85
10–21	100	(pers)	99, 100, 104	<i>139–159</i>	85
17–18	100				
19–20	100	<i>ApkDan</i>			
19–25	100	(slaw)	104		

Personenregister

- Abbadi, Sabri 130
Abbeloos, Joannes Baptista 106, 130, 133
Abbo, B. 48, 62
Abbott, W.C. 317, 324
Abel 109, 181
Abel, Félix M. 96, 134
Abraham 140, 145, 146 151, 159, 160, 288
Abravanel (auch Abrabanel und Barbinel),
Isaak 155-157, 260, 262, 287, 289, 290
Abravanel, Rahel 289
Abū l-Fadl 161, 166, 168-171
Achelis, H. 87, 88
Acosta, José de 261, 262, 300
Acuña, Hernando de 256, 257, 300
Adam 100, 159, 311, 389, 409
Adamek, Josef 190, 195
Aelmer, Christine 21
Aerts, W. J. 207, 222
Africanus, Julius 142
Agapet 202, 209
Agurskij, M. 217, 222
Ahab 109
Ahasver 169
Ahiqar 31
Ahlstedt, J.H. 375
Ahlstrom, Sydney E. 396
Ahotep 48
Aksakow 214
Alba, Benzo von 179, 194
Albright, William Foxwell 398, 399
Aldred, C. 48, 62
Alexander der Große (auch Alexander mag-
nus) 17-19, 50, 69-72, 76-78, 94, 97, 115,
116, 121, 129, 150, 207, 208, 241, 249, 259,
264, 332, 337, 362, 366, 367, 368, 372, 433,
435, 436, 438, 439
Alexander I. 215
Alexander IV. 70
Alexander, Archibald 395, 396
Alexander, P. J. 99
Alexandrien, Klemens von 91, 142
Alexej 215
Alföldi, Andreas 120, 130
Alfons X. (auch Alfonso el Sabio) 254, 278
300, 303
Ali ibn abī Tālib 165
Allende, Salvador 296, 303
Allis, Oswald T. 398
Alonso-Núñez, J. M. 72-74, 77, 81
Alsted, Johann Heinrich 315, 324
Alsted, Johannes 246, 247, 247
Altaner, Berthold 184, 194
Althusius, Johannes 246
Amaseia, Strabon von 80
Ambrosius 188
Ammann, Jost 444, 445, 452
Ammianus Marcellinus 105, 111, 130
Amon (auch Amun) 42, 160
Amos 288
Amram 146
Amyraud, Moïse 363
Andrei, Osvalda 139, 157
Anes, Gonçalgo (gen. Bandarra) 278, 281, 285
Annianos 127
Anno von Köln 434, 453
Antigonos 70, 71, 116
Antiochos (auch Antiochus) IV. Epiphanes 17,
18, 20, 21, 28, 30, 34, 37, 39, 55, 60, 61, 64,
73, 86, 90, 117, 118, 121, 122, 124, 125 185,
242, 249, 265, 312-314, 332, 333, 335-338,
350-353, 360, 363, 366, 372, 379
Antiochos der „Askalonite“ 59
Antiochos III. 28, 61, 74, 76, 79
Antonelli, Nicolai 107, 120, 130
Antonios IV. (Patriarch) 204
Aphrahat 84, 97f, 103-121, 123-129
Appian 73, 79
Aqhat, Danilu 37
Aquín, Thomas von 260, 440
Archilla, Aurelio Garcia 226
Arco y Garay, Ricardo de 253, 256, 300
Ardašīr 105, 111
Ardavān 111
Arenhofoevel, Diego 170, 174
Aristakes 108
Aristides, Aelius 58, 79
Aristoteles 58-60
Arminius 289
Armistead, D. B. 39, 62
Arndes, Stefan 431, 432, 452
Arndt, Ernst Moritz 355, 416, 418, 419, 424
Arnim, Achim von 355

- Arouet, François-Marie (s. Voltaire)
 Arrianus Flavius 18, 69
 Arseniew, Nikolaus von 214, 222
 Arses 70
 Artabanos 111
 Artaxerxes I. 21, 142, 147, 315, 337, 391
 Artaxerxes II. Mnemon 315
 Artus 419
 Aruru 57
 Asarja 140, 169, 170
 Al-Asch^carī, Abū Mūsā 164-166, 171
 Asensio, Eugenio 260, 300
 Asmussen, J. P. 106, 130
 Aspinwall, William 317, 318, 319, 324, 377
 Abfalg, Julius 135
 Assmann, J. 57, 62
 Al-^cĀs, ^cAmr Ibn 161
 As-Suddī 163
 Assurbanipal 19
 Astarte 42
 Astin, A.E. 73, 81
 Astyages 378
 Attias, Jean-Christophe 155, 157
 Atticus 74, 75
 Attila 101, 421
 Attridge, H. W. 42, 62
 Auberlen, Carl August 358, 359
 Augustinus 103, 105, 176, 177, 186-190, 194, 230, 295, 300, 362, 364, 371
 Augustus (röm. Kaiser) 78, 89, 95, 116, 205, 208f, 269, 348, 368, 406, 436, 439, 441
 Austin, David 388
 Aventin 447
 Avvakumov, Georgij 221, 223, 224
 Al-Azmeh, A. 161
 Awaran, Eleasar 50

 Baal 42
 Baarda 118
 Bacon, Francis 392, 396
 Al-Baghdādī 167, 168, 174
 Baião, A. 284, 301
 Al-Balādhurī 166, 174
 Baldus, Hans Robert 109, 130
 Bale, J. 375
 Ball, Bryan W. 310, 324
 Ballesteros Gaibrois, Manuel 257, 303
 Bammel, Ernst 124, 130
 Baqt 51
 Bar Bahlul, Hassan 106, 132
 Bar Chalafta, R. Jose 141
 Bar Daysāns 127
 Bar Hebraeus 106, 123, 125
 Bar Kokhba (auch Bar-Kochba) 143, 146, 323
 Bar Konai, Théodore 122, 125, 137
 Bar Nachmani, Schmucl 148
 Bar Philippos, Alexander 110, 114
 Barbarossa (s. Friedrich I.)
 Barbone, Praise-God 310, 317
 Bardy, G. 94
 Barkenings, Hans-Joachim 25, 64
 Barnes, T. D. 109, 121, 130
 Barr, James 337, 399, 403
 Baruch 260, 303, 370
 Bataillon, Marcel 253, 256, 301
 Batllori, Miguel 294, 303
 Bauer, Dieter 44, 48, 51, 62
 Bauer, Uwe F. W. 25, 64
 Bauernfeind, Otto 184, 194
 Baumann, Hans 422, 424
 Baumer, Franklin L. 376
 Baumgartner, W. 63, 173, 174
 Baumstark, A. M. 107, 126, 130
 Bauschke, Martin 159, 174
 Beauvais, Vincenz von 181
 Beck, Edmund 124, 135, 208, 222
 Beck, Hans-Georg 201, 204, 206, 208, 222
 Beck, Johann Tobias 358
 Becker, C. H. 99, 206, 222
 Beckerath, Jürgen von 31
 Becking, B. 63
 Beckwith, Roger 139, 157
 Beda Venerabilis 181, 189
 Begg, Christopher T. 139, 157
 Belaúnde, Victor Andrés 297, 301
 Belgrano, Manuel 293
 Bellarmin (auch Bellarmini), Robert 265, 266
 301, 312
 Bellen, H. 76, 81
 Belsazzar (auch Belsazar und Belschazzar) 16, 17, 24, 38, 54, 113, 141-143, 145, 147, 422, 337, 350, 397, 398, 401
 Ben Israel, Rahel 289
 Ben Israel (auch Israēl), Menasseh 263, 285-290, 300-303
 Ben Israel, Samuel 286
 Ben Kosiba 146, 148
 Ben Nachman, Mose 153-156
 Ben Nissim, Samuel 140
 Ben Perachja, Jehoschua 150
 Ben Uzziel, Jonatan 148
 Benavente, Toribio de (auch Motolinía) 258, 259, 301
 Benedictus, Petrus 122, 125, 132
 Benedikt XIV. 292
 Bengel, Johann Albrecht 348, 357

- Benjamin, C. 130
 Benner, Thomas 224
 Benrath, Gustav Adolf 334, 357
 Benzel (auch Benzeliuss), Lund H. 342
 Berdjaev (auch Berdjajew), Nikolaj 217, 220, 222
 Berekhja, R. 148
 Berger, David 145, 156
 Berger, Klaus 98, 99, 205, 222
 Berkemer, G. 62
 Berkenkopf, G. 218, 222
 Bernhard, Ludger 111, 113, 130
 Beroaldus 311, 324
 Berossus 57
 Berrigan, Daniel 401, 402, 403
 Bert, Georg 107, 118, 127, 130
 Berthier, Louis-Alexandre 369
 Bertholdt, Leonhard 352, 353, 355, 358
 Beschallach, Mekhilta 145
 Bethmann, Ludwig Conrad 191, 196
 Bettencourt Machado Pires, A.M. 279, 301
 Bey, Horst von der 259, 301
 Beyer, Klaus 130
 Bezold, Carl 135
 Bichler, R. 67, 81
 Bidawid, R. J. 125, 130, 131
 Bigalli, Davide 281, 305
 Bigot, L. 370
 Bilde, P. 68, 82
 Bismarck-Schönhausen, Otto Fürst von 215
 Bivar, David 111, 130
 Bleek, Friedrich 353, 359
 Bliss, Sylvester 389, 390–393, 403
 Blois, François de 131
 Blum, Georg Günter 120, 131
 Bobzin, Hartmut 159
 Bocksberger, Hans-Melchior 444, 445, 452
 Bodenmann, Reinhard 87, 139, 157
 Bodin, Jean 239, 240, 242, 243, 245, 250, 251, 360, 361, 362, 448, 452
 Boecler, Johann Heinrich 345
 Böhlig, A. 54, 62, 128, 131, 134
 Böhme, Jakob 285
 Bohrer, Karl Heinz 421, 424
 Bolívar, Simón 297
 Bonaparte (s. Napoleon)
 Bonhoeffer, Dietrich 401
 Bonwetsch, Gottlieb N. 87–91
 Borchardt, Rudolf 420
 Borges, Pedro 253, 270, 301
 Borries, E. von 447
 Borst, Arno 347
 Bosbach, Franz 254–256, 272, 301, 329, 361
 Boshof, Egon 201, 205, 222
 Bossuet, Jacques Bénigne 365
 Botha, P. J. 48, 62
 Bousset, Wilhelm 85
 Boutflower, Charles 381
 Boyer, Paul 392, 393, 395, 403
 Brading, David 293, 301
 Brandi, Karl 256, 301
 Braun, Maximilian 218, 222
 Braunfels, W. 41, 62
 Braun-Holzinger, E. A. 45, 48, 49, 62, 63
 Braunschweig, Luder von 182
 Braverman, Jay 143, 157
 Brekus, Catherine 385
 Briant, P. 67, 82
 Briggs, C.A. 396
 Brightman, Thomas 312–314, 324, 374
 Brincken, Anna-Dorothee von den 187, 196
 Brinner, W. 163
 Brockhaus, F.A. 452
 Brooks, E. W. 116, 131, 132
 Brouart, M. 311
 Broughton, Hugh 310–314, 324, 374, 378
 Bruno, Sampaio 285
 Bruns, Peter 97, 107, 110, 112–121, 123, 124, 126, 127, 131
 Bryner, Erich 221
 Bubhoff, Nicolai von 213
 Bubnoff, Nicolai 215
 Büchner, Fritz 420, 424
 Buchwald, Reinhard 420, 424
 Buddaeus, Johann Franz 342
 Bulgakow (auch Bulgakov), Sergej N. 220
 Bullinger, Heinrich 225–238
 Bulst, W. 435, 452
 Burde, P. 74, 78, 81
 Burdes, P. 73
 Burnier-Genton, Jean 37, 42, 43, 62
 Burstein, S. M. 57, 62
 Büsser, Fritz 226, 228, 235
 Byblos, Philo von 42
 Caesar (s. Julius Caesar)
 Caesaraea, Eusebius von (s. Eusebius von C.)
 Caesarea, Andreas von 206
 Calixtus I. 184
 Calmet, Augustin 365, 366
 Calov, Abraham 341
 Calvin, Jean (auch Calvin, Johannes) 230, 234, 236, 240–251, 260–265, 311, 331, 371–372
 Camões, Luís de 278, 279, 301
 Campanella, Tommaso 260, 263, 266–274,

- 300–304
 Campi, Emidio 225, 226
 Cantel, Raymond 242, 253, 279, 281, 283, 301
 Canterbury, Stephan Langton von 186
 Cantineau, Jean 121, 131
 Capel (auch Cappellus), Jacques 363
 Capp, B.S. 317, 324
 Capps, Bernard 246
 Cario(n), Johann 340, 452
 Carmona, Antonio Rodríguez 146, 158
 Carranza, Francisco Javier 293, 301
 Cary, Mary 317, 324
 Caspar, Erich 184, 194
 Cassin, E. 38, 49, 62
 Cassios 105
 Castro, Américo 253, 301
 Castro, Dom João de 280, 285
 Cattull 74
 Cellarius (auch Kellermann), Christoph 344
 Celtes (auch Celtis), Conrad 447
 Chabot, J. B. 116, 131
 Chamisso, Adelbert von 428
 Chapman, Stephen 21
 Charles, Henri 107, 131
 Charles, Robert Henry 400, 403
 Al-Chatṭāb, ʿUmar ibn 165, 171
 Chavel, Charles B. 153, 154, 157
 Chazan, Robert 150–152, 154, 157
 Childs, Brevard S. 400, 403
 Chomjakow (auch Chomjakov), Aleksej 214
 Chosrau II. Parwez 128
 Christensen, Arthur 105, 119, 131
 Christian IV. 344
 Christus (s. Jesus und Jesus Christus)
 Chrysostomus, Johannes 218, 220, 222
 Cicero 75, 77
 Cidade, Hernâni 281, 284, 304
 Classen, Peter 183, 195, 205
 Claudian 79
 Cleopatra 406
 Clouse, R.G. 314, 324
 Coccei(j)us (auch Coch), Johannes 247, 248, 347, 348
 Colbert 365
 Collins, Adela Yarbro 283, 385
 Collins, Anthony 349, 350, 351, 379, 380
 Collins, John J. 14, 25, 28, 29, 31, 33, 37, 39, 41–44, 48, 50–52, 55, 56, 62, 63, 75, 81, 283, 370, 385, 391, 395, 400, 403
 Colonna, Jakob 191
 Comestor, Petrus 178, 180, 181, 189
 Commodus 101
 Conrad, L. I. 164, 166
 Conring, Hermann 345
 Cornélis, A. H. 92
 Corrodi, Heinrich 351, 352
 Cortés, Hernan 253, 257
 Cotta, J. F. 184, 194
 Crichton, James A. 135
 Cromwell, Oliver 288, 309, 310, 316, 317
 320, 325, 332, 373, 376, 377
 Crouzel, Henri 91, 92
 Cruz, Francisco de la 270
 Cudworth, Ralph 378
 Cunitz, E. 241
 Curti, Carmelo 94
 Cyprian von Karthago 176
 Da Vinci, Leonardo 215
 Dahan, Gilbert 152, 157
 Daley, Brian E. 84, 88, 91, 92, 94, 96, 97
 Dallimore, A. 320, 325
 Damiani, Petrus 178, 179
 Al-Damīrī 17, 18, 171, 174
 Daniélou, Jean 92, 93
 Dante Alighieri 181
 Daphinoff, Dimiter 295, 302
 Dareios (auch Dareius und Darius) 16, 17, 24, 31, 38, 70, 116, 141, 142, 147, 259, 264, 315, 316, 337, 343, 345, 372, 373, 378, 384, 397, 398, 400, 401
 Dareios III. 70, 110
 Darius I. Hystaspes 315
 Darius II. Nothus 315
 Darmesteter, James 99
 Dathe, Johann August 343
 David 288, 318
 Dawson, J.A. 307, 325
 Day, J. 37, 40, 63
 Dederling 125, 131
 Deissler, Alfons 170, 173
 Del Monte, G. F. 79, 81
 Delaporte, L. 45, 63, 116, 131
 Delcor, Mathias 44, 55, 63
 Delgado, Mariano 252, 253, 260, 268, 270, 281, 292, 295, 297, 301, 303, 332
 Delitzsch, Franz 360
 Delumeau, J. 312, 314, 325
 Demetrios 116
 Dempf, Alois 453
 D'Envien, F. 370
 Denzinger, Heinrich 296, 302
 Deppermann, K. 283, 302
 De Pury, A. 41, 58, 64
 Deutz, Rupert von 180
 Di Berardino, Angelo 84, 87, 91, 94, 95, 97

- Di Lella, A. 55, 63, 122, 133
 Di Tommaso, Lorenzo 98
 Díaz Lrios, Luis F. 257
 Dierauer, U. 58, 59, 63
 Dierks, G. F. 176, 194
 Dietrich, Manfred 25, 37, 41, 63, 64
 Dietrich, Wolfgang 216, 222
 Dietze, Walter 285, 302
 Diez del Corral, L. 302
 Diez, Macho Alejandro 145, 146, 157
 Dinai 146
 Al-Dīn Sandschar, Mu'izz 168, 172
 Diokletian 105, 121
 Doan, Ruth Alden 385, 388, 390, 391, 392, 394, 404
 Dodgeon, 105
 Doerries, Hermann 105, 120, 131
 Dölger, Franz 201–203, 222
 Dolichenus, Jupiter 101
 Dom Sébastião 279, 280
 Dombart, Bernardus 194
 Don Carlos 292
 Donner, Fred 164, 174
 Donner, J.J.C. 279, 301
 Döpmann, Hans-D. 209, 211, 221, 222
 Dostojewskij (auch Dostoevskij), Fjodor 217
 Doutreleau, Louis 84
 Draconites, Johannes 373
 Draguet, René 123, 125, 133, 137
 Drake, Harold A. 94
 Drexler, H. 71, 72
 Driver, Samuel Rolles 381
 Droysen, Johann Gustav 358
 Dschingis-Khan 421
 Dubberstein, Waldo H. 111, 135
 Dubois, C. G. 245
 Dubois, P. 361
 Dunbar, David G. 88
 Dünninger, Eberhard 453
 Al-Dunyā, Ibn Abi 171, 173
 Dupuy, Bernard, 286, 304
 Durkheim, Emile 394
 Dusterwald, Friedrich 453
 Duvalo, Rubens 131
 Dvornik, François 201

 Eberle, Friedrich 408, 425
 Eckhardt, Karl August 192, 194
 Eddy, S. K. 68, 81, 109, 131
 Edwards, Jonathan 388
 Edzard, D. O. 62, 63
 Efraim 145, 146
 Eger, Hans 95
 Eggler, J. 40–43, 49, 50, 52, 61, 63
 Egli, Emil 228
 Eguiluz, Antonio 291, 292, 302
 Ehrenberg, Hans 213, 215, 222
 Eichendorff, Joseph von 416, 418, 424
 Eichhorn, Johann Gottfried 351–353
 Eichroth, J. B. 216
 Eilers, Wilhelm 106, 132
 Eisenbrauns 398
 Eissfeldt, O. 41, 63
 Eleazar 124
 Elia 89, 90
 Elias 311, 312
 Eliécer Ruiz, Jorge 257
 Eliezer, Pirque R. 145
 Elijahu, Tanna debe 147
 Elisabeth I., 306
 Eltester, Walther 124, 132
 Emerton, J. A. 41, 63
 Emunot 151, 152
 Endres, Johann A. 453
 Engels, Friedrich 415, 425
 Engels, J. 82
 Enikel, jansen 182
 Enkidus 56, 57
 Ennius 72, 74, 76
 Ephraem der Syrer 98, 122–125
 Erasmus 256
 Eratosthenes 73
 Erdman, Charles 397
 Erdmann, Carl 177, 194
 Erhard, Alfred 134
 Ernst, Germana 266, 301, 302
 Ersch, J.S. 353
 Erzengel Gabriel 11, 26, 110, 391, 409
 Erzengel Michael 26, 56, 265, 269
 Esau 98, 113, 116, 119, 120, 133, 181
 Espirito Santo, Arnaldo 284, 304
 Esra (auch Ezra) 21, 40, 160, 164, 210, 212, 268, 323, 337, 378, 391
 Ester 140, 169
 Esteves Borges, Paulo Alexandre 284, 302
 Etzioni, Amitai 415, 425
 Eupolemius 180, 194
 Eusebius von Caesarea 42, 87, 94–96, 103, 104, 117, 120, 132, 142, 120, 121, 202, 230, 343
 Euting, Julius 135
 Ewald, Heinrich Georg August 353
 Ewig, Eugen 201, 222
 Ewil-Merodach 141, 142
 Ezechiel 51, 61, 62, 96, 145, 146, 180, 260, 288, 303

- Fabricius, Anton Christian 448, 452
 Fahd, T. 160
 Fargo Brown, L. 317, 325
 Farhād 106
 Faria, Guilherme de 285
 Feake, Christopher 320
 Feilwinger, Johannes P. 341
 Feldman, Louis 139, 157
 Felix, Wolfgang 105, 131
 Ferdinand der Katholische 254, 255
 Ferrand, Gabriel 128, 132
 Ferreira Gomes, Augusto 285
 Fetscher, Iring 411, 425
 Fichte, Johann Gottlieb 355
 Fickermann, Norbert 177, 194
 Fiebig, Annegret 453
 Field, Fredericus 92
 Filatov, Sergej 221
 Filistās (auch Falastās) 164
 Fill, Josef 216, 222
 Filofej, Starec 211, 213, 217
 Fiore, Joachim von 347
 Firth, K.R. 373
 Firth, Katherine R. 311, 312, 325
 Fischart, Johann 446, 451, 453
 Fischer, Wolfdietrich 160, 175
 Fitch, Charles 391
 Flacius Illyricus 258
 Flacius, Matthias 227
 Flavius Josephus 195, 448
 Fleischhauer, Ingeborg 211, 212, 222
 Flex, Walter 419
 Flint, Peter W. 14
 Florencia, Francisco de 292
 Fodor, A. 160, 174
 Fontaine, Jaques 92
 Force, J. E. 249
 Forget, Jacobus 107, 127, 132
 Fork, Gottfried 29
 Fortuna 182, 406
 Foxe (auch Fox), John 306, 307, 325
 Fraidl, Franz 139, 158, 189, 195
 Franck, Sebastian 448, 451, 452
 Franz I. 256, 361, 447
 Franz II. 428, 429
 Franz, G. 240
 Freimann, Jacob 123, 132
 Freising, Otto (Bischof) von 192, 193, 252, 302, 346, 436
 Frick, Robert 84, 87, 91
 Friedman, R. E. 68, 82
 Friedrich I. Barbarossa 183, 279, 346, 419, 427–430, 436, 449, 450, 451, 453
 Friedrich II. von Hohenstaufen 191, 427
 Friedrich II. von Preussen 346
 Friedrich III. 428, 430
 Frömming, Jens Dirk 224,
 Froom, L.E. 355, 363, 368, 369, 373–376, 378, 381, 384
 Froschouerus (auch Froschauer), Ch. 229
 Frye, Richard N. 105, 117, 132
 Funck, B. 68, 82, 83
 Funk, Salomon 123
 Gäbler, Ulrich 226
 Gaius 91
 Galerius 105, 121
 Gamber, Ortwin 109, 132
 Ganzer, Karl Richard 421, 424
 Gaon, Saadyah 150–152, 156, 157
 García de Diego, Vicente 257, 302
 García Solalinde, Antonio 254, 301
 Gardner, A. E. 63
 Gardner, Iain 128, 132
 Garrett, Clarke 320, 325
 Gatterer, J.C. 344
 Gattinara, Mercurino 255, 256
 Gauger, J.-D. 75, 76, 82,
 Gaupp, Friedrich 422, 424
 Gavin, Frank 123, 132
 Gebauer, G.C. 344
 Gehl, Walter 421, 424
 Geibel, Emmanuel 428, 429, 430, 450–452
 Geier, Martin 341
 Gellinek, Christian 453
 Gembloux, Sigebert von 190
 Génébrard, Gilbert 276
 Georg (Bischof der christl. Araberstämme) 107, 127
 George, Martin 198, 221, 222
 Gerhard, Johann 341
 Ghirshman, R. 45, 63
 Giancotti, Francesco 267, 301
 Gier, Helmut 449
 Gignoux, Philippe 106, 128, 133
 Gil, Juan 255, 302
 Gilgamesch 57
 Ginzberg, Louis 99
 Gleason, A. 214, 223
 Gleixner, Hans 198, 223
 Gleßner, U. 64
 Gnoli, Gherardo 128, 133
 Göbl, Robert 111, 117, 120, 133
 Gobryas 398
 Goeje, Michael Jan de 159, 161, 166–171, 174
 Goerd, Wilhelm 214, 223

- Goethe, Johann Wolfgang von 357, 412–415, 418, 424, 425, 449, 452
 Goetz, Hans-Werner 191, 195, 252, 302
 Goetz, Werner 79, 82, 176, 252, 254, 258, 302, 340, 345, 346, 361, 365, 384, 419, 424
 Goldberg, Aleksandr 209–211, 214, 217, 218, 223
 Goldingay, John E. 14, 25, 370, 377, 400, 404
 Goldschmidt, Lazarus 11
 Goldziher, Ignaz 166, 174
 Goliath 288
 Góngora, Mario 270, 293, 302, 303
 González Palencia, Angel 277, 304
 González, Jaime 258, 302
 Görg, M. 62
 Görres, Joseph 360, 408, 416, 424
 Gotha, August Prinz von 413
 Gotifredus Viterbiensis 195
 Gottheil, Richard J. H. 98
 Grabar, Oleg 128, 133
 Grabbe, Lester L. 399, 404
 Graesse, Johann Georg Theodor 178, 195
 Graf, Georg 161, 174
 Grayson, Albert K. 18, 70, 78, 82
 Graziosi, Giuseppe M. 294
 Green, A. 48, 63
 Greenstone, J.-H. 286, 302
 Gregg, Robert C. 140, 157
 Gregor I. der Grosse 188, 336
 Gregor Illuminator 108
 Gregor VII. (Hildebrand) 345, 386, 387
 Gregor von Tours 176
 Gribomont, Jean 95
 Griesinger, G.F. 353
 Grimm, Jakob und Wilhelm (Gebrüder) 428, 429
 Grophius, Johannes 341
 Grotius, Hugo 244–249, 371, 372, 376, 379
 Grotzfeld, Sophia 160, 169, 175
 Gruber, J.G. 353
 Grundmann, Herbert 191, 195, 252, 302, 453
 Grüninger, Johannes 432, 452
 Guarigla, G. 218
 Gunkel, Hermann 39f, 42, 63
 Habakuk 170
 Habsburg von (Familie) 292
 Haehling, Raban von 134
 Haeuser, Philipp 94
 Hage, Wolfgang 224
 Haifa, R. Abdimi von 146
 Hakohen, Samuel 150, 157
 Haldon, J. F. 133
 Halikarnass, Dionysios von 71, 77–79
 Halm, Carolus 177, 196
 Ham 113
 Al-Hamawī, Yāqūt 167, 174
 Hambly, Gavin 131
 Hananja 140, 169, 170
 Hannibal 74, 105
 Hanson, Anthony Tyrell 400
 Hardenberg, Karl August von 352
 Hardenberg, Friedrich von (Novalis) 355
 Hardt, Hermann von der 343
 Hardt, Hermannus von der 449, 452
 Harenberg, Johann Christoph 343
 Harrison, J.F.C. 320, 325
 Hartenstein, F. 42, 63
 Hartman, F. 122, 133
 Hartmann, B. 63, 122
 Hartmann, L. F. 55
 Harvengt, Philippe de 186–188
 Hasel, Gerhard 399
 Haussig, Hans-Wilhelm 206, 223
 Havel, Vaclav 401
 Havelberg, Anselm von 347
 Hävernich, Heinrich A.Ch. 358, 359
 Hecker, K. 57, 63
 Heer, Friedrich 192, 195
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 299, 302, 356, 367
 Heid, Stefan 85
 Heider, G.C. 40
 Heimpel, Hermann 191, 195
 Heimpel, W. 49, 63
 Heine, Heinrich 422, 428, 450–453
 Heinemann, Joseph 145, 157
 Heinemann, Lotharius de 179, 195
 Heinrich II. (Kaiser, dt. König) 181, 421
 Heinrich IV. (fr. König) 362
 Heinrich IV. (Kaiser, dt. König) 192, 387
 Heinrich VIII. 373
 Heinrichs, J. 81
 Helena 126
 Helm, R. 74
 Henel, Heinrich 429, 453
 Hengel, M. 59, 60, 63
 Hengstenberg, Ernst Wilhelm 359
 Hennig, Ursula 453
 Henning, W. B. 119, 133
 Henoah (engl. Enoch) 90, 161, 312, 400
 Henrique, Dom 279
 Henrix, Hans-Hermann 286, 302
 Henschel, Erich 453
 Henze, Matthias 31, 37, 52, 57, 63
 Herakleios 201

- Herborn, Nikolaus 270
 Herden (auch von Heiden), Rudolph 345
 Herder, Johann Gottfried 357, 367
 Herkenrath, Erland 226
 Hermand, Jost 422, 424
 Hernández Peñalosa, Guillermo 257
 Herodes Agrippa 231
 Herodian 105
 Herodot 66–68, 77, 81
 Herr, Moshe D. 113, 133
 Herrera, Fernando de 257, 302
 Herrero García, Miguel 272, 304
 Herter, H. 114, 133
 Herzfeld, Ernst 128, 133
 Herzog, Christina 250
 Hespel, Robert 122, 125, 137
 Hezel, W.F. 343
 Hidalgo, Miguel 297
 Hieronymus 11, 79, 95–97, 103, 104 142, 143, 181, 182, 185, 186, 188–190, 193, 230, 231, 239, 247, 253, 259, 260, 266, 295, 300, 303, 343, 427, 433, 434, 451, 452
 Hildebrand (s. Gregor VII.)
 Hilgenfeld, Adolf 354
 Hill, Christopher 246, 306, 308, 312, 325, 376
 Himes, Joshua V. 389, 392, 393
 Himmler, Heinrich 422
 Hindenburg, Otto von 421
 Hiob (s. Ijob)
 Hippus, Z.N. 216
 Hippolyt von Rom 87–91, 96, 103, 104, 142, 184, 189, 199, 200, 210
 Hirsch, Emanuel 328, 410, 424
 Hiskija (auch Hiskia) 112, 144
 Hitler, Adolf 421
 Hitzig, Ferdinand 12, 44, 64, 355
 Hobbes, Thomas 244, 245, 249, 377
 Hodge, A.A. 396
 Hodge, Charles 396
 Hödl, Günther, 183, 195
 Hoentzsch, Alfred 217, 223
 Hoffmann, Daniel 286, 302
 Hoffmann, Emanuel 176, 194
 Hoffmann, Melchior 283, 302
 Hoffmann, R. 284, 305
 Hofmann, Johann Christian Konrad von 358
 Hofmeister, Adolf 192, 195
 Hoftijzer, Jacob 121, 133
 Holobos, Manuel 203
 Holovaty, O. 216
 Horaz 230
 Horn, Robert 229
 Hösch, E. 209
 Houtsma, Martin Theodor 160, 174
 Hövelmann, Hartmut 408, 424
 Hübner, Arthur 182, 194
 Huerga, Alvaro 292, 302
 Hume, David 395
 Humphrey, Lee W. 30
 Hünemann, Peter 296, 302
 Hunger, Herbert 201, 202, 222, 223
 Hurtado Bautista, Mariano 266, 304
 Hvalvik, Reidar 125, 133
 Ibn Abbās 167
 Ibn Esra 262, 265
 Ibn Hauqal 167, 174
 Ibn Ishāq 164
 Ibn Jahja 372
 Ibn Khaldūn 161, 173
 Ibn Munabbih, Wahb 162, 163
 Ibscher, Hugo 134
 Al-Ibschihī 171
 Indikopleustes, Kosmas (auch Cosmas) 98, 248, 439, 440
 Innocenz (auch Innozenz) III. 183
 Ijob (auch Iob) 180, 181, 288
 Irenäus von Lyon 84–86, 89, 91, 102, 104, 295
 Irving, Edward 320, 325
 Irwin, R. 171
 Isebel 109
 Isidor (auch Isidoros, Metropolit von Kiev) 211
 Isidor von Sevilla 180, 187, 189
 ʾĪṣāʿdād 123, 125, 127
 Isaak 140, 145, 146, 151
 Al-Istakhrī 166
 Istrijn, W. 100
 Iustin 78, 84, 85, 230
 Ivan III. 209, 220
 Ivánka, Endre von 201, 203, 204, 223
 Iwanow, W. I. 216
 Jaciada, Josephus 372
 Jacob, Georg 453
 Jacob-Karan, Liselotte 130
 Jacobsen, Th. 41, 64
 Jagerstaetter, Franz 401
 Jahn, J. 360
 Jahwe 15, 28, 49
 Jakob 106, 107, 113, 117, 119, 139, 288, 409
 Jakob I. 373
 Jakob II. 378
 Jakubowski-Tiessen, Manfred 411, 425
 Jam 42

- Jan, Johannes Wilhelm 342
 Jannais, Piyyut 152
 Janota, Johannes 449
 Janowski, Bernd 37, 58, 64
 Japhet 112–114, 271, 274
 Jawan 112–114
 Jean, Charles-F. 121, 133
 Jehuda, R. 146
 Jellinek, Adolph 140, 157
 Jenks, Gregory C. 85, 86
 Jensen, Anne 221, 223
 Jeremia 15, 22, 115, 118, 141, 142, 156, 157, 160, 169, 170, 260, 288, 303, 337
 Jeremias, Joachim 124, 133
 Jesaja (auch Isaiah) 90, 96, 112, 288, 402
 Jesus (auch Jesus von Nazareth) 13, 22, 96, 119, 139, 150, 153, 156, 159, 160, 176, 183, 227, 228, 231, 262, 348, 351, 354
 Jesus Christus 14, 22, 23, 24, 41, 85, 86, 88–96, 108, 110, 113–115, 118–120, 124, 127, 128, 142, 184, 187, 190, 197, 199, 200, 202, 203, 204, 207, 208, 212, 213, 216–218, 227, 228, 230–233, 235–238, 241, 242, 245, 246, 249, 257–259, 261, 262, 264, 269, 270, 271, 281, 295, 298, 299, 307, 311–313, 317–319, 323, 331–334, 337, 339, 342, 347, 350, 358, 359, 361–364, 366, 371, 372, 377, 378, 381, 387, 389, 390–394, 440, 443
 Jesus Sirach 96
 Jewel, John 229, 375
 Jiménez de Quesada, Gonzalo 257, 303
 João IV. 280–282, 284
 Johannes (Kaiser) 210
 Johannes (Priesterkönig) 279
 Johannes 21, 88, 90, 126, 176, 206, 217, 218, 311, 320, 325, 334, 336, 346, 347, 348, 353, 357, 358, 361, 363, 374, 380, 386, 413, 416, 446, 452
 Johannes der Täufer 170–172, 357
 John Lackland (auch Johann Ohneland) 186
 Johnson, F. 136
 Johnston, Otto W. 411, 424
 Jojachin 141, 152, 160, 161, 229, 230
 Jon, François de (s. Junius, Franciscus)
 Jonas, Justus 443
 Jonatan 48
 Jones, Charles W. 189, 194
 Jonge, P. de 111, 134
 Jordanes 190
 Jose, R. 144
 Joseph (auch Josef, Patriarch) 181, 288
 Josephus, Flavius 11, 20, 96, 125, 126, 139, 141, 181, 184, 194, 230, 242
 Joyce, R. 399
 Joye, G. 373
 Juda 113
 Judas Makkabäus 50, 333, 350, 351
 Julian 102, 185
 Julian Apostata 265
 Julius Caesar (auch Julius rex) 75, 77, 216, 237, 261, 289, 434–439, 441, 442, 447, 449
 Jung-Stilling, Johann Heinrich 357
 Junius, Franciscus (auch Jon, François de) 240, 242, 245, 247, 362, 372
 Jurieu, Pierre 363
 Justinian 102, 209, 213
 Justinian 369
 Juynboll, G. H. A. 163
 Kafka, Franz 418
 Kain 109
 Kaiphas 118
 Kaiser, Otto 19, 40, 63, 64
 Kalb, Alphonsus 194
 Kalemkiar, P. G. 98
 Kallarakkal, Abraham George 121, 134
 Calvin (s. Calvin)
 Kannengiesser, Charles 92
 Kant, Immanuel 250, 409, 410
 Kanter, B.J.A. de 247
 Karl der Große 98, 103, 205, 206, 256, 269, 271, 322, 330, 340, 345, 361, 362, 365, 366, 367, 369, 371, 382, 407, 419, 421, 430
 Karl I. Stuart (engl. Charles I) 309, 317–319, 324, 325, 376
 Karl V. (span. Carlos V) 254–258, 270, 300, 327, 339, 361, 407, 427, 443, 445, 448, 430
 Karl VI. 341, 449
 Karl VIII. 255, 361
 Karl von Anjou 203
 Karras-Klapproth, Margarete 106, 134
 Kartaschew 220
 Käser, W. 371, 373
 Kassander 116
 Katten, M. 113, 134
 Kaufmann, Thomas 339
 Keel, Othmar 37, 42, 43, 49, 50, 64, 65
 Kegler, Dietrich 217
 Kemper, Peter 420, 425
 Kerfeß, A. 75, 82
 Kettenacker, Lothar 421, 424
 Kettenhofen, Erich 105, 106, 134
 Khoury, R. G. 163
 Kidd, I. G. 77, 82
 Kiener, Roland C. 152, 157
 Kil, Jehuda 150, 157

- Kimber, R.A. 172
 King James 317, 324, 389
 Kirejewskij 214
 Kirn, P. 240
 Kirschbaum, E. 62
 Kitchen, Kenneth A. 399
 Klaes, Norbert 294, 304
 Klamroth, Erich 216, 223
 Klauser, Theodor 130
 Klein, J. 315, 324
 Klein, Paul 223
 Klein, Richard 106, 216, 134
 Kleist, Heinrich von 355
 Klijn, A.F.J. 116, 134
 Klimkeit, Hans-Joachim 111, 132
 Kloos, C. 40, 64
 Klostermann, Erich 100
 Kmosko, Michael 125, 134
 Knab, Doris 453
 Knabenbauer, J. 370
 Knight, P.R., Lord of Willoughby and Eresby 311
 Knox, John 373
 Koch, Klaus 13–15, 18, 21, 23–25, 29, 33, 37, 42, 43, 45, 49, 56, 64, 66–69, 71, 82, 141, 158, 283, 321, 326, 336, 384, 398, 418, 424
 Köhnke, Klaus 417, 424
 Kologriwoff, Iwan 214, 223
 Konstantin der Große 94, 95, 102, 105, 106, 116, 120, 121, 155, 201, 204, 208, 214, 265, 344, 371, 448
 Koopmann, Helmut 417, 424
 Koorevar, H.J. 37, 64
 Kopanski, Ataulah Bogdan 221, 223
 Köpcke-Duttler, Arnold 216, 223
 Koreneva, Marina J. 216
 Kortekaas, G.A.A. 207, 222
 Koselleck, Reinhart 244–246, 250
 Kowalewskij (Erzpriester) 220
 Kraft, Heinrich 125, 130, 134
 Kraft, Konrad 134
 Kraft, Robert A. 132
 Kramer, J. 315, 324
 Kramer, Ernst 341, 346, 453
 Kramers, Johannes Hendrik 167, 174
 Kraßovec, J. 64
 Kratz, R. G. 66, 71, 72, 80, 82
 Kraus, Carl von 183, 196
 Krause, G. 64
 Krauss, Samuel 99, 140, 158
 Kronos 42
 Krotov, Jakov 221, 223
 Krüger, Paul 135
 Krusch, Bruno 177, 195
 Ktesias 66–68, 73, 77
 Küchler, Max 43, 49, 50, 64
 Kuhl, Kurt 176, 195
 Kuhlmann, Quirinus 285, 302
 Kuhn, Helmut 217, 223
 Kuhn, Hugo 183, 196
 Kuhrt, A. 68, 70, 82
 Kunert, Günter 450–452
 Kurbskij 213
 Kušānšāh, Wahrām 111
 Kvanvig, H.S. 41, 64
 Kyros (auch Kyrus und Cyrus) 15, 17, 19, 23, 50, 66, 70, 94, 142, 150–152, 156, 161, 168, 259, 264, 268, 337, 343, 398, 439
 Kysel, Melchior 341
 Kytzler, Bernhard 199, 209, 223
 Lachmann, Karl 183, 196
 Lacunza y Diaz, Manuel 293, 294, 295, 296, 300, 302–304
 Lafaye, Jacques 293, 303
 Lafontaine, Guy 107, 134, 137
 Lagarde, Paul de 107, 127, 134
 Lagrange, M.S. 370
 Laktanz 120
 Lambert, W.G. 39, 64
 Lammers, Walther 252, 302, 347
 Lamy, Thomas Josephus 106, 122, 123, 133, 134
 Landmesser, Christof 21
 Lanfranchi, G. 81
 Lange, S. Isaak 157
 Lapide, Cornelius a 364
 Larios, Luis F. Díaz 300
 Larriba, T. 96
 Las Casas, Bartolomé de 258–260, 283, 284, 303
 Laud, William 309
 Laufhütte, H. 429, 452
 Laut, Jens Peter 111, 132
 Lavenant, René 97
 Lawlor, H.J. 132
 Leberecht de Wette, Wilhelm Martin 353, 358, 359
 Lebrija, A. de (s. auch Nebrija) 254, 255, 303
 Leeb, Rudolf 120, 134
 Leixner, O. v. 279, 301
 Lengerke, C. v. 358
 Lenglet, A. 64
 Leo I. der Grosse 102, 336
 Leo III. 340, 342
 Leontjew, Konstantin 214, 215, 220

- Leopold I. 406
 Leovigild 277
 Lessing, Gotthold Ephraim 349
 Lettenbauer, Wilhelm 209–213, 223
 Leturia, Pedro de 294, 303
 Levison, Wilhelm 177, 195
 Lévy, I. 99
 Levy, Reuben 99
 Lidzbarski, Mark 159, 175
 Lienhard, Friedrich 420
 Lietaert-Peerbolte, Lambertus J. 85, 91
 Lietzmann, Hans 84, 87
 Lilienfeld, Fairy von 216, 223
 Limor, Ora 150, 157
 Lindemann, Klaus 417, 425
 Lindsay, Wallace Martin 180, 195
 Lindsey, Hal 395, 404
 Liseux, Frechulf von 188, 189
 Litanu (auch Lotan) 41
 Littmann, Enno 172–174
 Lively, Edward 311
 Livius 75
 Locke, John 379, 395
 Lohenstein, Daniel Caspar von 406, 407, 425
 López de Gómara, Francisco 257, 303
 López, Gregorio 292
 Loretz, Oswald 25, 37, 63, 64
 Losada, Angel 282, 304
 Lotan (auch Litanu) 41
 Louis Napoleon III. 370
 Löwith, Karl 364, 367, 368, 384, 422
 Luard, Henry Richard 181, 195
 Lucca, Rangerius von 179
 Lúcio de Acevedo, J. 279, 303
 Lücke, Friedrich 353, 354
 Ludwig I. der Fromme 183
 Ludwig XIII. 366
 Ludwig XIV. 361, 363, 364, 368
 Lufft, Hans 443, 452
 Lukas 118
 Luther King Jr., Martin 402
 Luther, Andreas 122
 Luther, Martin 11, 12, 26, 230, 240, 242, 245, 258, 265, 306, 325, 334, 335, 337, 339, 340, 341, 371, 386, 388, 427, 443, 444, 445, 448, 451, 452
 Lyra, Nicolaus de 186
 Lysimachos 116
 Machen, J. Gresham 397
 Macler, Frédéric 98, 99
 Madai 112–114, 121
 Madera, López de 272, 303
 Maier, J. 52, 64
 Maimbourg, Ludwig 365
 Mair, G. 218
 Maldonado, Juan de 260, 261, 262–266, 275, 300, 303
 Malitz, J. 77, 82
 Maluenda, Tomás de 276, 303
 Mamiani, Maurizio 249
 Manasse 160
 Mandela, Nelson 401
 Mani 128
 Manitus, Karl 180, 181, 195, 196
 Mansi, Giovanni Domenico 365
 Manuel I. 201
 Manuel, F.E. 320, 325
 Maravall, José Antonio 253, 256, 303
 Mardochai (auch Mordechai) 30, 169
 Marduk 39, 41
 Maria (Mutter Jesu) 96
 Mariátegui, José Carlos 297
 Marmardji, A.S. 118, 131, 134
 Marsch, Edgar 295, 302, 340, 341–347, 361, 364, 371, 384, 405, 425, 426, 451–453
 Marsden, George M. 396, 404
 Marsham, Joannes, 378
 Martí, José 296, 303
 Martin, W.J. 399
 Martínez, Florentino García 98, 100
 Martins, Oliveira 285
 Marty, Martin E. 397, 404
 Marx, Karl 356, 415, 425
 Marzenkow (Erzbischof) 220
 Massow, Julius von 352
 Mastai, Gian Maria (Pius IX.), 294
 Al-Masʿūdī 160, 174
 Mathews, Shailer 397
 Matthäus 92
 Mauricio, D. 282, 303
 Maxentius 120
 Maximilian I. 447
 McGinn, Bernhard 385, 403
 Méchoulan, Henri 285, 286, 288, 289, 291, 302, 303
 Mede (oder Mead), Joseph 246, 314, 315, 316, 324, 325, 374, 378
 Medici (Familie) 368
 Meier, Johannes 294, 304
 Meinradus, O. 99
 Meisami, Julie Scott 174
 Melanchthon, Philipp 230, 233, 235, 237, 238, 240, 242, 245, 258, 340, 341, 371, 373, 448, 452
 Melo, Francisco Manuel de 285

- Menasse, Robert 286
 Mendels, D. 68, 73, 82
 Menéndez Pidal, Ramon 253, 254, 303
 Menken, Gottfried 356, 408–412, 415, 418, 425
 Mense, Augusto 229
 Merezkovskij, D. S. 215
 Mergell, Bodo 453
 Merkel, H. 75, 76, 82
 Mesnard, P. 239
 Metternich, Clemens W.L. Fürst von 357
 Metzler, D. 66, 82, 128, 134
 Meyer, Ferdinand 228
 Meyer, Leonhard 371
 Meyers, C.L. 398
 Michalak, Mirosław 109, 134
 Michel, Anton 202, 205, 223
 Michel, Otto 184, 194
 Miegge, Mario 236, 239, 321
 Mielczarek, Mariusz 109, 135
 Migne, Jacques-Paul 202
 Milikowsky, Chaim J. 141, 143, 158
 Miller, William 385, 388–393, 403
 Millet, Olivier 226
 Mirtschuk, I. 218
 Mischaël (auch Michael) 140, 169, 170
 Mitchell, T.C. 399
 Moers, G. 42, 64
 Mohammed 289, 313
 Moltmann, Jürgen 373
 Momigliano, A. 68, 82
 Mommsen, Theodor 116, 132, 189, 190, 194, 195
 Monachos, Georgios 205, 207
 Monaci, Adele 92
 Montezinos, Antonio de 287
 Montgomery, James A. 114, 121, 135, 399, 400, 404
 Moore, Henry 314
 Moorhead, James H. 389, 404
 Moraw, Peter 192, 195
 Mordechai (s. Mardochai)
 More, Henry 246, 248–250, 377, 378
 Morgan, Peter 412, 413, 425
 Morony, Michael G. 128, 135
 Moses 94, 133, 146, 159, 170, 225, 231, 288, 289, 321, 379
 Mosig-Walburg, Karin 105, 135
 Mosler, Hermann, 266, 304
 Muhammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm 159
 Mühling, Andreas 229
 Müller, C.D. 127, 135
 Müller, Eberhard 214, 223
 Müller, G. 64
 Müller, Ludolf 198, 199, 217, 221, 223
 Müller, R.A. 345, 384
 Münch, Christian 221, 223
 Munechin, Michael G.M. 212
 Münkler, Herfried 411, 420, 425
 Münster, Sebastian 382, 448
 Müntzer, Thomas 240, 332, 376
 Al-Muqaddasī 167, 174
 Muret, P. 369
 Murner, Thomas 447
 Muth, Franz-Christoph 159, 175
 Mutius, Hans-Georg von 153, 158
 Muzi, Giovanni 294
 Nabonassar 316
 Nabonid (auch Nabonidus) 19, 52, 70, 71, 398
 Nagel, Tilman 159, 160, 174
 Nahon, Gérard 285, 286, 288, 290, 291, 303
 Nahum 303
 Napier, John 249, 375
 Napoleon (Bonaparte) 215, 329, 355, 356, 357, 369, 370, 391, 416, 428
 Narse 105
 Natalis, Alexander 365
 Nau, F. 124, 135
 Nautin, P. 87
 Nebel, Richard 293, 303
 Nebrija, Antonio de (s. auch Lebrija) 303
 Nebukadnezar (auch Nebukadnezar und Nabuchodonosor) 15, 17, 19, 24–26, 29, 31, 37, 38, 40, 43, 48, 51–54, 56–59, 109, 113, 115, 141, 142, 145, 146, 155, 156, 157, 161–164, 166, 168–171, 184, 186, 201, 229, 230, 233, 259, 261, 284, 286, 295, 302, 337, 343, 348, 350, 385, 398, 399, 435, 438, 439, 448, 452
 Nehemia 21, 30, 337
 Neitzel, Sönke 421
 Nellmann, Eberhard 453
 Nepos, Cornelius 74, 75
 Neriqlissar 70
 Nero 86
 Neuhaus, H. 346
 Neumann-Gorsolke, U. 64
 Neusner, Jacob 123, 135, 141, 158
 Newberry, P.E. 51, 64
 Newman, John Henry 381
 Newton, Isaak 246, 248–250, 320–325, 377, 380
 Nicolle, David 109, 135
 Niebuhr, Helmut Richard 332
 Niese, Benedictus 184, 194
 Niewisch, T. 64

- Nikon 213
 Nimrod 19, 113, 121
 Ninos 19, 73
 Nippel, W. 68, 82
 Noah 112–114, 159, 160, 180
 Nogent, Guibert von 183
 Nöldeke, Theodor 118, 135, 164, 165, 175
 Nordenflucht, Adolfo 294, 303
 Norin, St.I.L. 40, 64
 Noth, M. 66
 Nötscher, F. 452
 Nowak, Kurt 411, 425
 Nuttall, G.F. 376
- Obermann, J. 124, 135
 O’Connell, John P. 96
 O’Connor, M.P. 398
 Oden, R.A. 42, 62
 Oegema, Gerbern S. 84, 86, 98
 Ohly, Ernst-Friedrich 415, 425, 453
 Ökolampad, Johann 373, 375
 O’Leary, Stephen D. 390, 393, 404
 Olivares, Graf von 283
 Oliver, W.H. 381
 Onasch, Konrad 214, 223
 Onias III. 350
 Oranien, Wilhelm von 378
 Orbe, Antonio 84
 Origenes 91–95, 103, 104, 199
 Orléans, Jonas von 183
 Orth, Peter 186
 Osiander, Andreas 375
 Osnabrück, Jordanus von 191
 Ostrogorsky, Georg 204, 223
 Oswald, Julia 214, 223
 Otto I. der Grosse 330, 407, 421
 Oulton, J.E.L. 132
 Overbeck, W. 85–87
 Ovid 230
- Paget, James Carleton 125, 135
 Pah’d Parhād 106
 Pamphilus 94
 Panodoros 127
 Panou, Stavros 216, 223
 Parisot, Ioannes (Jean) 107–121, 124, 126–128, 135
 Park, Rosa 401
 Parker, Richard A. 111, 135
 Parker, Thomas 385–388, 390, 391, 403, 404
 Parkhurst, John 229
 Parra Carrasco, F.O. 294, 303
 Parrinder, Geoffrey 159, 175
- Passmore, J. 378
 Paterculus, Velleius 72–74
 Patton, F.L. 395
 Paul I. 215
 Pauli, Ernst 217, 219
 Pauliny, Bernd 175
 Paulus 90, 188, 192, 201, 225, 381, 388, 443
 Paxton, Edmund 385, 404
 Pellat, Ch. 160
 Pellikan, Konrad 373
 Pellicot, Paul 128, 135
 Peñalosa, Guillermo Hernández 303
 Pereira de Figueiredo, António 285
 Pereira, Franciscus Maria Esteves 107, 135
 Pereq, Sifra Achare 146
 Pérez de Oliva, Fernán 255
 Perseus 72, 73
 Pessoa, Fernando 285
 Pestalozzi, Carl 226
 Peter der Große 213, 215
 Petersen, William L. 118, 135
 Pethick, Richard Keir 131, 137
 Petrus (Simon, Apostel) 284, 319
 Pettegree, Andrew 226
 Peucer, Kaspar (auch Peucker Caspar) 340, 448, 452
 Pfättisch, P.J.M. 94
 Philadelphus II. 51
 Philipp v. Makedonien 69, 73
 Philipp II. 257, 279, 292
 Philipp IV. 283
 Philipp V. 77
 Philippi, Fritz 420, 425
 Philippus Arabs 116, 117
 Phraates IV. 78
 Pierre, Marie-Joseph 97, 107, 110–121, 123, 124, 126, 127, 135
 Pilkington, James 229
 Pinto, Hector F. 276, 303
 Pippin (auch Pipin, II., der Mittlere) 271
 Pippin (Sohn Ludwigs des Frommen) 183
 Pirpo, Luigi 270, 301
 Piscator, Johannes 372
 Pius VI. 369
 Pius VII. 369
 Plöger, Otto 114, 136
 Plutarch 230
 Podskalsky, Gerhard 91, 94–98, 199, 201–206, 208–210, 223, 224
 Poirier, Paul-Hubert 136
 Polansdorf, Amandus Polanus von 372
 Polotsky, Hans Jacob 134
 Polybios 71–77

- Pompeius Trogus 71-73, 76, 77-81, 185, 191, 435
 Popkin, R.H. 312, 325
 Popkin, Richard 246, 249, 285, 303
 Porphyrios (auch Porphyrius) 11, 96, 97, 103, 185, 230, 239, 274, 351, 372, 380
 Poseidonios 59, 77
 Potthoff, Wilfried 216, 224
 Poznanski, Adolph 152, 158
 Preuss, H. 306, 325
 Priestley, Joseph 320
 Prinz Eugen 335
 Pritchard, J. B. 44, 62
 Prostmeier, Ferdinand R. 125, 136
 Psammetich II. 43
 Pseudo-Ephraem 207
 Pseudo-Kallisthenes 31
 Pseudo-Methodios 207
 Pskov, Starez Filoej von 211, 212
 Ptolemäus 116, 264, 316
 Puente, Juan de la 272, 303
 Pufendorf, Samuel von 345, 406, 407, 413, 419, 425
 Pusey, Edward Bouverie 381

 Qafih, Joseph 150-152, 158
 Al-Qazwīnī 167, 174
 Quentell, Heinrich 431, 432, 452

 Rabbati, Hekhalot 149
 Rabbi Aqiba 148
 Rabbi Berekhja 148
 Rabbi Chama 148
 Rabbi Isaak bar Marjan 149
 Rabbi Jischmael 149
 Rabbi Jonatan 148
 Rabbi Levi 148
 Rabbi Natan 148
 Rabbi Onia 146
 Rabbi Petachai 168
 Rabbi Simlai 148
 Rabbi Tanchuman 148
 Rabinowitz, Celia 92
 Rad, Gerhard von 12
 Radtke, Bernd 159, 175
 Rahlfs, Alfred 170, 174
 Räisänen, Heikki 159, 175
 Rama, Angel 296, 304
 Rappe, G. 62
 Raschi 152, 153, 155-157
 Rebgow, Eike von 190
 Redditt, P. L. 61, 64
 Regensburg, Petachja von 167, 174
 Reichel, H.-Chr. 214, 224
 Reichelt, Stefan G. 216, 217, 224
 Reichersberg, Gerhoh von 180
 Reid, Thomas 395, 396
 Reindel, Kurt 178, 179, 195
 Reinink, Gerrit Jan 207, 224
 Reinking, Dietrich 344
 Rekared 254, 277, 278
 Reuss, E. 241
 Reventlow, Henning Graf 283, 286, 306, 370, 376, 377, 378, 379
 Reviron, Jean 183, 196
 Richard, Pablo 294, 304
 Richards, D. S. 160
 Richardson, J. 136
 Richter, Gustav 123, 136
 Richter, Karl 412, 424
 Richter-Bernburg, L. 167
 Ringmann, Matthias 447
 Rippin, A. 160
 Rödiger, Max 177, 181, 195, 196
 Roes, Alexander von 190
 Roessler, Roman 216, 224
 Roethe, Gustav 419
 Rogers, John 317, 320, 325
 Rogers, P.G. 317, 325
 Rohling, A. 360
 Rolevinck, W. 178
 Roll, Christine 230
 Rollinger, R. 81
 Rosenblatt, Samuel 151, 152, 158
 Rosenthal, Franz 159, 161, 174, 175
 Ross, Steven K. 122, 136
 Rossano, Pietro 95
 Rossi, Paolo 305, 281
 Rostov, Vassian von 209
 Rothen, Johan 285
 Rousseau, A. 84, 245, 250
 Rowe, David L. 389, 390, 391, 392, 393, 404
 Rowley, H.H. 122, 136, 343, 345, 372, 373, 384
 Rubin, B. 213, 224
 Rücker, Adolf, 130
 Rückert, Friedrich 428, 429, 450, 451, 453
 Ruiz, Jorge Eliécer 303
 Rundgren, Frithiof 109, 136
 Rutilius Namatianus 79
 Rupella, Johannes de 186
 Ryssel, V. 107, 136

 Saadja 150-153, 155, 156
 Saavedra Fajardo, Diego 260, 263, 277, 278, 300, 303

- Sacharja 288, 359
 Sachs, Nelly 423, 425
 Sachsen, Sophie Grossherzogin von 424
 Sackur, Ernst 179, 180, 194, 207
 Sakka, Ammonius 91
 Salazar, Juan de 260, 263, 266, 272, 273, 274, 275, 276, 300, 304
 Salinas, Maximiliano 294, 304
 Salisbury, Johann von 176, 179
 Salomon 288
 Salust 230
 Sancisi-Weerenburg, H. 69, 70, 82, 83
 Sandeen, E.R. 395, 396, 397, 404
 Sandschar (pers. Großsultan) 168
 Sandys, Erwin 229
 Sanherib 144, 161
 Sanmartín, J. 64
 Šāpūr (auch Schāpūr) I. 105–107, 110, 111, 117, 129, 165
 Šāpūr (auch Schāpūr) II. 97, 105, 111
 Saraiva, Antonio José 288, 304
 Sarkisyanz, E. 218, 224
 Sauder, Gerhard 412, 424
 Saul 48
 Sbrik, Ritter von 420
 Scaliger, Joseph Justus 377, 379
 Schaefer, Hildegard 210214, 224, 357
 Schäfer, Peter 149, 158
 Schall, Anton 121, 135, 136
 Schāpūr (s. Šāpūr)
 Schatkin, Margaret Amy 124, 136
 Schedel, Hartmann 182
 Scheidegger, Gabriele 213, 224
 Scher, Addai 122, 125, 136
 Scherberich, Klaus 134
 Schiewer, Hans-Jochen 453
 Schilling, Heinz 382, 425
 Schippmann, Klaus 105, 116, 136
 Schirmer, E. 416, 424
 Schlegel, Friedrich 408, 355, 356, 425
 Schlegelberger, Bruno 253, 301
 Schleiermacher, Friedrich 354, 411, 425
 Schlossberg, Eliezer 150, 158
 Schlözer, A.L. 344
 Schmidt, Adolf 252, 302, 347
 Schmidt, Friedrich 421, 425
 Schmidt, Gregor Andreas 341
 Schmidt, J.M. 353
 Schmidt, Johann Michael 25
 Schmidt, Martin Anton 186, 196
 Schmitt, Oliver 136
 Schmitt, P. 260, 304
 Schmitz, R. 167
 Schmoldt, Hans 98–102, 136
 Schoeps, Hans Joachim 283, 285, 304
 Scholem, Gershom 149, 286, 291, 304
 Scholz, Piotr O. 131, 137
 Schönborn, Lothar Franz von 449
 Schönfelder, J.-M. 107, 116, 117, 136
 Schreckenberger, H. 87, 89, 91, 94, 96, 97
 Schreiner, Stefan 167, 174, 175
 Schröder, Eduard 181, 194, 435, 452
 Schröder, Rudolf Alexander 420
 Schroer, Silvia 49, 54, 64
 Schubert, Ernst 429, 436, 453
 Schüker, Wilhelm 421, 425
 Schumann, Olaf H. 159, 175
 Schutelach 146
 Schwarte, Karl-Heinz 97
 Schwartz, Eduard 116, 132, 136
 Schwartz, H. 320, 325
 Schwartz, Samuel 140, 157
 Schwarz, Georg (gen. Nigrinus) 446, 451–453
 Schwarz, Paul 172, 175
 Schwarz, Reinhard 332
 Schweikhart, Angelika 286, 304
 Schwen, Paul 107, 120, 123, 127, 136
 Sed-Rajna, Garielle 154, 157
 Seebass, Gottfried 306, 325, 334
 Seel, O. 79, 110, 133, 185, 195
 Seidensticker, T. 170
 Seifert, A. 341–348, 352, 361, 363, 366, 384
 Seleukos 70, 71, 78, 116
 Seleukos I. Nikator 51, 79, 111, 116
 Sem 113
 Semler, Johann Salomo 351
 Sepúlveda, Juan Ginés de 259, 282, 304
 Sérgio, António 281, 304
 Serubabel 125
 Seth 42
 Seutter, Matthias 341
 Severus, Lucius Septimius 116, 121
 Severus, Sulpicius 177, 178, 189, 196
 Sextus, Amarcus 180f, 196
 Seyfarth, Wolfgang 111, 116, 130, 136
 Seyffert, Hans 179, 194
 Sezgin, Fuat 163, 175
 Sharf, Andrew 99
 Shboul, Ahmed 160, 175
 Shea, William 399
 Sherwin-White, S. 70, 82
 Shimin, Geng 111, 132
 Siegburg, Heinz Otto 369
 Sievernich, Michael 285
 Silver, Abba Hillel 152, 158
 Simon, Heinrich 161, 175

- Simpson, John 320
 Sinaïtes, Anastasios 202
 Sleidanus, Johannes 448, 450, 451, 452, 453
 Smalcus, J. 341
 Smirnov, Mark 221, 223, 224
 Smith, Benjamin 320, 325
 Smith, G. 65
 Smith-Christopher, Daniel L. 401, 402, 404
 Smolinski, Reiner 385, 388, 404
 Snow, Samuel S. 393
 Soden, W. von 65
 Solis, Virgil 444
 Solórzano y Pereyra, Juan de 258, 304
 Solowjew (auch Solov'ev und Solovjev),
 Wladimir S. 198, 199, 218, 219, 221, 222, 224
 Sönke, Neitzel 425
 Sorabji, R. 58, 60, 65
 Speelers, L. 44, 65
 Spener, Philipp Jakob 348
 Speyer, H. 159, 175
 Spicehandler, Ezra 121, 136
 Spinoza, Baruch 245, 286
 Sprey, Th. 131
 Spronk, K. 40
 St. Clair, Michael J. 320, 325
 St. John, Henry (später Bolingbroke) 380
 St. Pierre, Abbé de 250
 St. Victor, Hugo von 192, 347
 Staedtke, Joachim 225–227
 Staehelin, Ernst 227, 294, 304
 Stahl, Friedrich Julius 410, 411, 418
 Stalin, Josef 214
 Stamm, J.J. 63
 Stammen, Theo 408, 425
 Stapf, Paul 416, 424
 Starez Johannes 218
 Stark, Jürgen Kurt 106, 136
 Starky, Jean 124, 130, 134
 Starky, Paul 174
 Staub, Urs 37, 44, 49–51, 61, 65
 Staubli, Thomas 54, 65
 Stegmüller, Friedrich 186, 196
 Stein, Ernst 117, 136
 Stein, Freiherr vom 407
 Stein, Stephen J. 385, 389, 393–395, 403
 Steingass, F. 106, 136
 Stemberger, Günter 139, 166, 167, 169
 Stender-Petersen, Adolf 215, 217, 218, 220,
 224
 Stepun, Fedor 214, 215, 224
 Sternkopf, Joachim 198, 224
 Stimmer, Tobias 446, 453
 Stocker, Peter 427, 453
 Stockhausen, Karlheinz 422
 Stolz, F. 43
 Stoneman, Richard 121, 136
 Stratos, Andreas 137
 Straub Eberhard 253, 272, 277, 278, 304
 Strauch, Aegidius 341
 Strauch, Philipp 182, 195
 Strawn, Brent A. 50
 Strecker, Karl 181, 195
 Stroumsa, Guy 150, 157
 Strum, J. 105, 136
 Stuart (Familie) 377
 Styles, Leon 206
 Sueton 230
 Sulzer, J.G. 412, 424
 Sundermeier, Theo, 294, 304
 Sura, Aemilius 72–75, 77
 Süring, M.L. 51, 65
 Susanna 177, 261
 Suzdal, Simeon von 210
 Swain, John W. 68, 71–74, 82, 125, 137, 453
 Syrus, Michael 134
 Sysling, Harry 145, 158
 Szelényi-Graziotto, K. 68, 82
 Al-Tabarī 159, 168–170, 171–174
 Al-Tanūkhī 170, 174
 Tacitus 79, 105
 Tamcke, Martin 197, 198, 220, 221, 224
 Tardieu, Michel 137
 Tatian 118
 Taube, M. 217
 Taylor, Richard A. 137
 Temporini, Hildegard 137
 Tenorio, Gonzalo 270, 291, 292, 300, 302
 Tertullian 142, 230
 Al-Tha'labī 160, 161, 162, 164–166, 168–170,
 174
 Theodoretos, 260, 304
 Theodoretos von Kyros 98
 Theodoros von Mopsuestia, 260
 Theodosius 321
 Theodotion 60
 Theophylakt 202
 Thoephanes von Mytilene 77
 Thompson, Barry P. 399, 404
 Tiamat 41
 Tibbons, Dan 152
 Tieß, F. 218, 224
 Tietz, E. 217, 224
 Titus 142, 164, 316
 Toon, P. 314, 324
 Torke, H.-J. 214, 223, 224

- Torsten, Oswald 421, 425
 Toumanoff, S. 209, 218
 Towner, W.S. 318, 325
 Toynbee, A. 217
 Träger, Claus 408, 425
 Trapezuntios, Georgios 208
 Tremellios (auch Tremellius), Emanuele (auch Imanuel) 240–242, 247–249, 250, 251
 Treviso, Ulrich von 183
 Trieber, C. 72, 82
 Trilling, I.v. 381
 Tromp, Van Hettinga 247
 Truth, Sojourner 401
 Truyl y Serra, Antonio 266, 272, 304
 Tubach, Jürgen 64, 105
 Tudela, Benjamin von 167, 174
 Tudor, Maria 306
 Tuttle, E. 308, 325
 Tuveson, E.L. 376

 Uehlinger, Christoph 40, 43, 49, 50, 64
 Ugbaru 398
 Uhland, Ludwig 428
 Ullmann, Manfred 161, 171, 175
 Ulman, Ilse 130
 Unruh, Benjamin 217, 224
 Urban II. 386
 Urman, Dan 140, 157
 Ursinus 386
 Ussher, James 378

 Vajda, G. 161, 164
 Valdés, Alfonso de 256
 Valentian 363
 Van Buren, E.D. 49, 65
 Van den Berg, J. 314, 324
 Van den Besselaar, J. 279, 281, 304
 Van den Eynde, Ceslas 122, 125, 131, 137
 Van den Steen 363
 Van der Horst, P.W. 63
 Van der Kam, J.C. 63
 Van der Toorn, K. 38, 63, 65
 Van der Waerden, B.L. 127, 137
 Van der Woude, Adam S. 14, 139
 Van Henten, Jan Willem 124, 133
 Van Laren, Daniel 314, 324
 Van Thiel, Helmut 31
 Van Wickevoort Crommelin, B. R. 77–80, 82
 Vasconcelos, José 296–300, 304
 Vassiliev, Afanasii 100
 Vaucher, Alfred-Félix 293, 304
 Veccia Vaglieri, L. 164
 Vedia, Enrique de 257, 303

 Veh, O. 76
 Verdross, Alfred 328
 Vergil 352
 Vermes, Geza 139, 158
 Vespasian 142, 143, 229, 289
 Viciano, Albert 260, 304
 Vida, G. Levi della 165
 Vieira, António 263, 280–285, 288, 291, 294, 295, 300, 302, 304
 Vienne, Ado von 189
 Viktor IV. 183
 Villard, Ugo Monneret de 128, 135
 Villari, Rosario 305
 Virgil Solis 453
 Viveiros, Duarte de 285
 Vogelweide, Walther von der 183
 Vogt, Hermann J. 92, 93
 Vögtle, Anton 170, 174
 Völker, G. 85
 Volokolamsk, Jossif von 209, 211
 Voltaire 326, 346, 349, 366–368
 Volz, Hans 230
 Vondung, Klaus 356, 419, 425
 Vööbus, A. 137
 Voragine, Benzo a 179
 Voroncova, Ljudmila 221
 Vosskamp, Wilhelm 406, 425
 Vries, W. de 218

 Waag, Albert 177, 196
 Wacker, Gertrud 176, 196
 Wagner, Tobias 338, 339
 Waitz, Georg 192, 195
 Wakeman, M. K. 40, 65
 Walbank, F. W. 73, 82
 Walicki, A. 224
 Wallace-Hadrill, David 202, 224
 Walton, Brian 121, 137, 378
 Warfield, B.B. 396, 397
 Warmington, Brian H. 94
 Waschti 169
 Webb, C.C.I. 177
 Weber, O. 48, 49, 65
 Weber, Robert 95
 Webster, Charles 246
 Weigel, Christoph 341
 Weiland, Ludwig 191, 196
 Weischedel, Wilhelm 250
 Welitschko 199
 Wellhausen, Julius 11, 12
 Wenamun, 42
 Wengst, Klaus 125, 131
 Wensinck, Arent 175

- Wenzler, Ludwig 198, 224
 Whitla, William 320
 Widengren, Geo 109, 111, 116, 137
 Wiesehöfer, Josef 18, 66, 68, 69, 82, 83, 105, 111, 116, 137
 Wiggerman, F. A. M. 48, 65
 Wild, Reiner 412, 424
 Wilhelm I. (v. Preussen) 419
 Wilkens, Klaus 221
 Wilks, L.M. 307, 314, 324, 325
 Will, W. 77, 81
 Wille, Irmgard 221
 Willet, A. 374
 Willhelm III. 379
 Wilson, Robert Dick 397–400, 403, 404
 Wimpfeling, Jakob 447, 451, 452
 Winkelmann, Friedhelm 94
 Winkler, Martin 211, 224
 Winslow, Donald F. 124, 137
 Winter, Engelbert 105, 138
 Wirth, G. 69
 Wiseman, Donald J. 399
 Witakowski, Pankhurst 124, 131
 Witakowski, Witold 131, 138
 Wohlers, Günther 408, 424
 Woide, C. G. 99
 Wolf, Hieronymus 311
 Wolff, Eugen 443, 452
 Wolff, H. W. 54, 65
 Wolff, R. 218
 Wolski, Józef 105, 138
 Worst, Hans 452
 Wright, C.H.H. 381
 Wright, W. 107, 127, 138
 Wünsche, August 140, 158
 Würffel, Stefan Bodo 405, 450, 453
 Wüstenfeld, Ferdinand 167, 174
 Wyclif (auch Wycliffe), John 306, 375, 387, 388
 Wyngarden, Martin Jacob 122, 138

 Xenion 414
 Xenophon 58
 Xerxes 142, 169

 Al-Yaʿqūbī 174
 Yahalom, Joseph 152, 158
 Yarshater, Ehsan 105, 159
 Young, Edward J. 399

 Zacharias 172
 Zeeden, Ernst Walter 230
 Zera, R. 147

 Zernov, N. 217, 224
 Zervos, George T. 99
 Zeus 42
 Zidkija 141
 Ziegler, Karl-Heinz 105, 138
 Zimmerli, Walther 161, 175
 Zimmermann, F. 58, 65
 Zimmern, Heinrich 39
 Zonaras, Johannes 205
 Zotenberg, Hermann 99
 Zuckmayer, Carl 422
 Zwi, Sabbatai 286, 291
 Zwingli, Huldrych 225, 232, 236, 238

Autorenverzeichnis

Hartmut Bobzin, geb. 1946, Dr. phil., Professor für Semitische Philologie und Islamwissenschaft an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Hauptwerke: Der Koran im Zeitalter der Reformation, Beirut und Stuttgart 1995; Der Koran in der Übersetzung von Friedrich Rückert (Hg.), (Würzburg 1995, 4. Aufl. 2001); Der Koran. Eine Einführung (München 1999, 4. Aufl. 2001); Mohammed (München 2000, 2. Aufl. 2001).

Emidio Campi, 1943, Dr. theol., Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte sowie seit 1998 Leiter des Instituts für Schweizerische Reformationgeschichte der Universität Zürich. Editionen und Publikationen zur Reformationgeschichte und zur Geschichte des Protestantismus der frühen Neuzeit, u.a. Il cardinale Giulio Spinola e gli oriundi luccesi di Ginevra (Napoli/Chicago: Prismi/Newberry Library 1989); Michelangelo e Vittoria Colonna (Torino: Claudiana 1994); Zwingli und Maria. Eine reformationgeschichtliche Studie (Zürich: TVZ 1997); Oratio. Das Gebet in patristischer und reformatorischer Sicht, hg. mit A. M. Ritter und L. Grane (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999); Peter Martyr Vermigli. Humanism, Republicanism, Reformation (Genève: Droz 2002)

Adela Yarbro Collins, born 1945, Ph.D., is the Buckingham Professor of New Testament Criticism and Interpretation at the Yale University Divinity School. Her books include Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism (Leiden: Brill, 1996); The Beginning of the Gospel: Probing of Mark in Context (Minneapolis: Fortress, 1992); Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse (Philadelphia: Westminster, 1984); The Apocalypse (Wilmington, Delaware: Michael Glazier, 1979); and The Combat Myth in the Book of Revelation (Missoula, Montana: Scholars Press, 1976).

John J. Collins, born 1946, Ph.D., is Holmes Professor of Old Testament Criticism and Interpretation at Yale University Divinity School. His books include a commentary on The Book of Daniel (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1993); Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls (London: Routledge, 1997); Seers, Sibyls and Sages (Leiden: Brill, 1997); The Apocalyptic Imagination (2nd ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1998). He is co-editor, with Bernard McGinn and Stephen Stein, of the three volume encyclopedia of Apocalypticism (New York: Continuum, 1998).

Mariano Delgado, geb. 1955, Dr. theol., Dr. phil., Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Freiburg/Schweiz. Hauptwerke: Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten (Düsseldorf 1991); Bartolomé de Las Casas, Werkauswahl in 4 Bänden (Paderborn 1994–1997); Die Metamorphosen des Messianismus in den iberischen Kulturen. Eine religionsgeschichtliche Studie (Immensee 1994); Abschied vom erobernden Gott. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika (Immensee 1996); Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner (Berlin 1994, zusammen mit M. Lutz-Bachmann); Herausforderung Europa. Wege zu einer europäischen Identität (München 1995, zusammen mit M. Lutz-Bachmann); Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert. Vom Wesen des Christentums zu den Kurzformeln des Glaubens (Stuttgart 2000); Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren (Luzern 2000, zusammen mit H.-J. Venetz und O. Noti); Gottes-Krise und Gott-Trunkenheit. Was die Mystik der Weltreligionen der Gegenwart zu sagen hat (Würzburg 2000, zusammen mit A. Kustermann).

Werner Goetz, geb. 1929, Dr. phil., em. ord. Professor für Mittelalterliche Geschichte und historische Hilfswissenschaften an der Universität Erlangen-Nürnberg. 9 Bücher und zahlreiche Aufsätze, darunter: Translatio imperii. Ein Beitrag zur Geschichte der Geschichtsschreibung und

der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit (Tübingen 1958); *Der Leihzwang. Eine Untersuchung zur Geschichte des deutschen Lehnrechtes* (Tübingen 1962); *Die Urkunden und Briefe der Markgräfin Mathilde von Tuszien* (Edition, gemeinsam mit Elke Goez), (Hannover 1998: MGH, Laienfürsten- und Dynastienurkunden der Kaiserzeit 2); *Lebensbilder aus dem Mittelalter. Die Zeit der Ottonen, Salier und Staufer* (²Darmstadt 1998).

Othmar Keel, geb. 1937, Dr. theol., Dr. h.c. mult., em. Professor für Altes Testament und Biblische Umwelt an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz. Hauptwerke: *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament am Beispiel der Psalmen* (1972, 5. Aufl. 1996); *Jahwe-Visionen und Siegelkunst* (1977); *Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine neue Deutung von Ijob 38–41* (1978); zusammen mit Max Küchler: *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer*, Bd. I–II (1982 und 1984); *Das Hohelied. Zürcher Bibelkommentare* (1986, 2. Aufl. 1992); zusammen mit Christoph Uehlinger: *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Israels* (1992, 5. Auflage 2001); *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel I–II* (1995 und 1997); zusammen mit Silvia Schroer: *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen* (2002).

Klaus Koch, geb. 1926, Dr. theol., Dr. theol. h.c., em. Professor für Altes Testament und Altorientalische Religionsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Hamburg. Hauptwerke: *Was ist Formgeschichte* (1964, 5. Aufl. 1989), *Die Profeten I* (1978, 3. Aufl. 1996), II (1980, 2. Aufl. 1988), *Das Buch Daniel* (1980), *Studien zur Alttestamentlichen und Orientalischen Religionsgeschichte* (1988), *Das Wesen altägyptischer Religion im Spiegel ägyptologischer Forschung* (1989), *Gesammelte Aufsätze I* (1991), II (1995), III (1996), *Geschichte der ägyptischen Religion* (1993), *Europa, Rom und der kaiser vor dem Hintergrund von zwei Jahrtausenden Rezeption des Buches Daniel* (1997).

Edgar Marsch, geb. 1938, Dr. phil., Professor für Neuere deutsche Literatur an der Universität Freiburg Schweiz. Hauptwerke: *Moderne deutsche Naturlyrik*. Stuttgart 1980. *Die Kriminalerzählung. Theorie, Geschichte, Analyse* (München 1983); *Über Literaturgeschichtsschreibung. Die historisierende Methode des 19. Jahrhunderts in Programm und Kritik* (Darmstadt 1986); *Fin de siècle. Beiträge zu einem interdisziplinären Gespräch* (Freiburg Schweiz 1998); *Der Traum. Beiträge zu einem interdisziplinären Gespräch* (Freiburg Schweiz 1998).

Mario Miegge, geb. 1932, Dr. phil., Professor für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte an der Universität Ferrara. Hauptwerke: *Religione* (Firenze 1965); *I Talenti nesi a profitto* (Urbino 1969); *Vocation et travail. Essai sur l'éthique puritaine* (Genève 1989); *Il sogno del re di Babilonia. Profezia e storia da Thomas Müntzer a Isaac Newton* (Milano 1995).

Gerbern S. Oegema, geb. 1958, Dr. theol., Dr. phil., Dr. theol. habil., ist Associate Professor in Hebrew Bible and Greco-Roman Judaism an der McGill University in Montreal, Canada. Hauptwerke: *Der Gesalbte und sein Volk. Untersuchungen zum Konzeptualisierungsprozeß der messianischen Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Kochba* (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum, Vol. 2), (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994); *ET: The Anointed and His People. Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kochba* (Supplements to the Journal for the Study of the Pseudepigrapha, Vol. 27), (Sheffield: Sheffield Academic Press 1998); *Für Israel und die Völker. Studien zum alttestamentlich-jüdischen Hintergrund der paulinischen Theologie* (Novum Testamentum, Supplements, Vol. 95), (Leiden: E.J. Brill 1998); *Zwischen Hoffnung und Gericht. Untersuchungen zur Rezeption der Apokalyptik im frühen Christentum und Judentum* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Vol. 82), (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1999); *Apokalypsen* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Vol. VI.1.5.), (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001). *Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit in ihrem antik-jüdischen und neutestamentlichen Kontext* (Studien zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit,

Vol. 1), (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2002: Hg., zusammen mit Hermann Lichtenberger).

Henning Graf Reventlow, geb. 1929, Dr. theol., Litt. D., em. Professor für Theologie und Exegese des Alten Testaments an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum. Hauptwerke: Bibelaufklärung und Geist der Moderne. Die Bibel im geistigen und politischen Leben Englands vom Humanismus bis zum Deismus (Göttingen 1980, ET.: *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World*, London 1984); Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert, (Darmstadt 1982, ET.: *Problems of Old Testament Theology in the Twentieth Century*, London 1985).

Günter Stemberger, geb. 1940, Dr. theol., Professor für Judaistik an der Universität Wien. Hauptwerke: Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit (München 1979); Juden und Christen im heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius (München 1987); Einleitung in Talmud und Midrasch (München 1992); Jüdische Religion (München 2002); Einführung in die Judaistik (München 2002).

Martin Tamcke, geb. 1955, Dr. Theol., Professor für Ökumenische Theologie an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität zu Göttingen. Hauptwerke: Der Katholikos-Patriarch Sabriso I. (596–604) und das Mönchtum (EHS. T, Band 302), (Frankfurt/Main-Bern-New York-Paris 1988); Armin T. Wegner und die Armenier. Anspruch und Wirklichkeit eines Augenzeugen (1. Auflage Göttingen 1993, 2. Auflage Hamburg 1996); Ephraem der Syrer, Einleitung in Leben und Werk (Göttingen 2000); Orientalische Christen zwischen Repression und Migration, Beiträge zur jüngeren Geschichte und Gegenwartslage (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 13, hg. von Martin Tamcke: Hamburg 2001); Syriaca, Zur Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen, 2. deutsches Syrologen-Symposium (Juli 2000, Wittenberg), (Studien zur Orientalischen Kirchen-geschichte 17, hg. von Martin Tamcke: Hamburg 2002).

Jürgen Tubach, geb. 1947, Dr. phil., Professor für das Fach Christlicher Orient an der Universität Halle. Hauptwerke: Im Schatten des Sonnengottes. Der Sonnenkult in Edessa, Harran und Hatra am Vorabend der christlichen Mission (Otto Harrassowitz: Wiesbaden 1986); Der Apostel Thomas in China. Die Herkunft einer Tradition, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 108 (1997) 58–74; Die Namen von Manis Jüngern und ihre Herkunft, in: Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi „Manicheismo e oriente Cristiano Antico“. A cura di Luigi Cirillo & Alois van Tongerloo (Manichaean Studies 3), (Brepols: Turnhout 1997, 375–393); Die nestorianische Kirche in China, in: Nubica et Aethiopica IV/V (Warszawa 1999) 61–193.

Josef Wiesehöfer, geb. 1951, Dr. phil., Professor für Alte Geschichte am Institut für Klassische Altertumskunde der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Hauptwerke: Der Aufstand Gaumâtas und die Anfänge Dareios' I. (Bonn 1978: Dissertation); Friedrich Münzer. Ein Althistoriker zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus (Bonn 1983, zusammen mit A. Kneppel); Die „dunklen Jahrhunderte“ der Persis. Untersuchungen zu Geschichte und Kultur von Fârs in frühhellenistischer Zeit (330–140 v.Chr.), (München 1994: Habilitationsschrift); Das antike Persien von 550 v. Chr. bis 651 n. Chr. (Zürich-München 1994, 3. Aufl. 2002, engl.: *Ancient Persia. From 550 BC to 650 AD*, London 2001: leicht überarbeitete engl. Übersetzung; pers. Übersetzung: Teheran 1998); Das Reich der Achaimeniden. Eine Bibliographie (Berlin 1996, zus. m. U. Weber); Das frühe Persien (München 2002); (Hg.), Das Partherreich und seine Zeugnisse – *The Arsacid Empire: Sources and Documentation* (Stuttgart 1998) – Herausgeber der Reihe „Oriens et Occidens“ (Stuttgart); Mitherausgeber der Reihen „Achaemenid History“ (Leiden) und „Asien und Afrika“ (Hamburg).

Stefan Bodo Würffel, geb. 1944, Dr. phil., Professor für Neuere deutsche Literatur an der Universität Freiburg/Schweiz. Seit 1998 wissenschaftlicher Leiter der „Literaturtage Davos“.

Hauptarbeitsgebiete sind die Deutsche Literatur- und Ideologieggeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts; Heinrich Heine und Stefan George bzw. das Fin de siècle sowie das deutsche Hörspiel. Letzte Buchpublikation: (Hg.) Gott und Götze in der Literatur der Moderne (München 1999, zusammen mit Reto Sorg). Zahlreiche Einzelbeiträge in deutschen und internationalen Fachzeitschriften, Periodica und Sammelwerken.