

Originalveröffentlichung in: *Compte Rendu de l'Onzième Rencontre Assyriologique Internationale, Leiden 1964, S. 21-32*

M. W. RÖLLIG (Münster), *Nabonid und Tēmā**.

Schon oft ist auf das auffällige Faktum hingewiesen worden, dass die Geschichte der babylonisch-assyrischen Reiche erstaunlich schnell aus dem Bewusstsein der Nachkommen schwand, die Namen der Herrscher, obwohl in zahlreichen Inschriften „auf ferne Tage hin“ verewigt, in Vergessenheit gerieten. Schon Herodot zeigt sich als schlecht informiert¹⁾. Xenophon weiss fast nichts von der Geschichte des Landes, durch das er die 10 000 Griechen führt, und fast alle übrigen antiken Zeugnisse, soweit sie nicht auf Auszügen aus Berossos beruhen, sind als Quellenwerke nahezu bedeutungslos.

*) Nachdem dieses Referat in Leiden vorgetragen worden war, erschien im Oktober 1962 die Monographie von R. MEYER, *Das Gebet des Nabonid* (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, phil.-hist. Kl. Bd. 107/3, Berlin 1962). Naturgemäss ergeben sich verschiedene Berührungspunkte zu meinen Ausführungen, da jedoch die Fragestellung jeweils verschieden ist, schien mir eine Publikation des Referats in seiner Urform nicht überflüssig zu sein. Auf Einzelpunkte der sehr gründlichen Arbeit R. MEYERS wird in den Anmerkungen eingegangen.

1) Zuletzt W. BAUMGARTNER, *ArOr.* 18/1-2 (1950) 83 ff.

Wenig besser steht es mit der Tradition, die uns das Alte Testament erhalten hat, soweit es sich nicht um zeitgenössische Dokumente handelt. Dennoch was das Interesse des jüdischen Volkes an den Vorgängen in Babylonien grösser als das anderer Nationen, war doch das Schicksal der Exulantenschaft aufs engste mit dem Geschick des späten neubabylonischen Reiches verknüpft. So ist es nicht verwunderlich, dass in den kanonischen und apokryphen Schriften des nachexilischen Judentums Hinweise auf Geschehnisse der letzten Jahrzehnte babylonischer Herrschaft in grösserer Zahl zu finden sind. Bewusst spreche ich von Hinweisen, denn eine Einschränkung ist von vornherein zu machen: Wir dürfen nicht erwarten, in sekundären Quellen, deren Entstehungszeit oft nicht einmal exakt feststellbar ist, Zeugnisse zu finden, die den Originaltexten der Könige selbst gleichwertig an die Seite zu stellen wären. Es war wohl nicht einmal die Absicht des Verfassers des Buches Judith, einiger Kapitel von Daniel, Baruch usw., ein getreues Bild der Geschichte zu geben, selbst wenn sie genaues Quellenstudium hätten treiben können. Es kam den Verfassern nicht auf einen historisch exakten Bericht an, die Mitteilung von Tatsachen, sondern auf die Entwicklung bestimmter Ideen. Es wäre also verfehlt, die Berichte etwa eines Daniel Zug für Zug mit denen der babylonischen Quellen zu vergleichen, wonach das Urteil nur lauten könnte: Sie haben sehr wenig miteinander gemeinsam. Die Frage muss vielmehr lauten: Haben uns diese Berichte etwas Wesentliches bewahrt, das im Urteil der Nachwelt einen König oder seine Regierung auszeichnete und deshalb — eventuell mit mancherlei Ausschmückungen und Umgestaltungen — in der Tradition weiterlebte?

Besonders interessant sind die Nachrichten, die uns über Nabonid, den letzten Chaldäerkönig, überliefert sind, da seine Persönlichkeit offenbar den Zeitgenossen besonderen Anlass zur Kritik, den Nachfahren zur Legendenbildung bot. Zwei Entdeckungen, die fast gleichzeitig erfolgten, lassen den Aufenthalt des Königs in der arabischen Wüste in einem neuen Lichte erscheinen. In Ḥarrān wurden 3 Stelen mit Inschriften Nabonids und seiner Mutter gefunden und 1958 publiziert²⁾. Am Toten Meer fanden sich unter den Texten der Höhle 4

2) C. J. GADD, *The Harran Inscriptions of Nabonidus*. AnSt. 8 (1958) 35-92. Dazu vor allem: W. L. MORAN, *Notes on the New Nabonidus Inscriptions*, OrNS 28 (1959) 130-140; E. VOIGT, *Novae Inscriptiones Nabonidi*, Biblica 40 (1959) 88-102.

von Qumrān Fragmente einer aramäisch geschriebenen Rolle, die ein „Gebet des Nabonid“ enthalten³⁾. Schon C. J. GADD hatte bei seiner Publikation der Ḥarrān-Stelen auf den Zusammenhang der beiden Funde hingewiesen. Hier soll ein kurzer Vergleich der babylonischen Berichte mit der späteren Tradition über den Aufenthalt des Königs in Tēmā versucht werden.

1) Der Originalbericht Nabonids auf den Ḥarrān-Stelen gibt leider kein ganz eindeutiges Bild, da der Text sicher nicht ganz rein von propagandistischen Absichten ist, aber auch an entscheidenden Stellen starke Beschädigungen aufweist. Nabonid verlässt das Land in seinem 6. Regierungsjahr, nachdem er zwei Jahre zuvor den Bau des Sîn-Tempels Eḫulḫul in Ḥarrān in Angriff genommen und wohl auch schon vollendet hatte⁴⁾. Dieser Bau mag der Anlass gewesen sein zu starken Gegensätzlichkeiten zwischen ihm und der babylonischen Priesterschaft, die „in Unkenntnis des furchtbaren Zornes des Königs der Götter Nannar“ (H₂ A/B I 18) sich gegen diesen verging. Allerdings scheint die Priesterschaft keine geschlossene Front gegen den König und seinen Gott gebildet zu haben, denn die Bemerkung der Stele: „wie Hunde fressen sie einander“ (ebd. I 20) muss doch wohl so verstanden werden, dass unter den verschiedenen Parteien Zwistigkeiten bestanden⁵⁾. Darauf schickten die Götter Krankheit und Hunger ins Land, vor denen Nabonid aber durch den Marsch nach Arabien bewahrt blieb.

Leider fehlen weitere Primärquellen aus dem 6. Jahre Nabonids, — die Nabonid-Kyros-Chronik weist hier eine Lücke auf, — so dass wir nicht wissen, ob hinter dieser Angabe der Stele eine Realität steht und damals eine Seuche im Lande grassierte. Von einer Hungersnot berichtet zwar ein Uruk-Text aus dem 11. Jahre des Königs⁶⁾, aber dies Zeugnis, zudem aus der Zeit des Arabienaufenthaltes, steht so vereinzelt, dass der Eindruck wirtschaftlicher Blüte, der durch die zahlreichen Wirtschaftstexte aus der Regierungszeit Nabonids hervor-

3) Zuerst veröffentlicht von J. T. MILIK, RB 63 (1956) 407-415. Jetzt ausführlich behandelt von R. MEYER, s.o.

4) Zu den Daten s. demnächst ZANF 22.

5) Es zeigt gleichzeitig, dass die Konfrontierung hier nordaramäisch-assyrische Partei (für Nabonid) — da südaramäisch-babylonische Partei (gegen den König) zu einfach ist. Auch zwischen den zentralbabylonischen Städten bzw. ihrer Priesterschaft scheint es Rivalitäten gegeben zu haben, deren Hintergründe wir jedoch nicht kennen.

6) YOS 6, 154, vgl. A. L. OPPENHEIM, Iraq 17 (1955) 72.

gerufen wird, dadurch nicht wesentlich beeinträchtigt wird. Es darf aber als sicher angenommen werden, dass der Auszug Nabonids nach Arabien nicht allein und wohl auch nicht in der Hauptsache durch die Seuche in Babylonien veranlasst wurde.

Vielmehr scheint es mir ziemlich sicher zu sein, dass ein Einfall arabischer Stämme ins babylonische Kulturland einen Gegenschlag erforderte, der dann zu einem weiten Feldzug zu zahlreichen Oasen des nördlichen Arabien bis nach Jaṭrib Anlass bot und zur Unterwerfung der Araberscheichs führte. Ungeklärt bleibt leider immer noch, was der Grund für den ausserordentlich langen Aufenthalt des Königs in Tēmā war. Er dauerte 10 Jahre, bis zum 17. Tašrīt des 16. Regierungsjahres, dem 25. Oktober 540. Nach Erwähnung dieses Datums schliesst sich in der Steleninschrift ein langes Gebet an Sîn an, das eindringlicher als alle anderen Inschriften des Königs von seinem Glauben an die Suprematie des Mondgottes Zeugnis ablegt. Sîn herrscht als König der Götter nicht nur im Himmel, sondern waltet auch auf der Erde nach seinem Gutdünken, schenkt dem einen Land seine Gnade, dem anderen verweigert er sie. Auf dieses Gebet folgt — nach einer Textlücke — ein Zitat aus *Ludlul bēl nēmeqi*: „... beim Opferschauptriester (und) Traumdeuter war mein Weg nicht unterbrochen; ich legte mich nieder, und da war inmitten der Nacht der Traum beängstigend, bis das Wort [du sprachst??]“, woran nochmals die Bemerkung geknüpft ist, dass die Zeit erfüllt war und Sîn den König nach Babylonien zurückkehren liess. Das erweckt den Eindruck, als ob ein Traum dem König die Gewissheit gab, dass seine Zeit in Tēmā nun abgelaufen sei ⁷⁾.

7) Auf den Zusammenhang der Stelle H₂ A/B III 1 f. mit Ludlul I 52,54 hat W. G. LAMBERT, *BWL* S. 284 aufmerksam gemacht. Danach ist die Übersetzung R. MEYERS (a.a.O. S. 63) zu verbessern. Es handelt sich also nicht um die „Beschreibung“ eines Traumes, zumal auch Kol. II 11 ff. in der Übersetzung leicht zu modifizieren wäre: „(Nach) 10 Jahren trat der Zeitpunkt ein, erfüllt waren die Tage, die der König der Götter Nannar gesagt hatte, im Monat Tašrīt am 17. Tage. 'Tag, (an dem) Sîn willfährig ist' ist seine (ominöse) Bedeutung.“ Dennoch hat R. MEYER m.E. Recht darin, dass er die Ankündigung der baldigen Rückkehr auf ein Traumerlebnis zurückführt. Andererseits darf aber auf die Erwähnung von Träumen bei Nabonid keine so weittragende These aufgebaut werden, wie es R. MEYER tut, der den Traum in Kol. I 11-14 so deutet, dass er „als das entscheidende Motiv zu gelten hat, das alle weiteren Handlungen und Verwicklungen auslöst“ (a.a.O. S. 61). Dies wäre der Fall, stünde er hier ganz isoliert. Nun hat W. L. MORAN nachgewiesen, dass H₂ A/B in ihrem Aufbau stark von der Inschrift Nabn. Nr. 1 (= VAB 4, 218 ff.) abhängig ist. Auch dort

2) Das Strophengedicht schildert ebenfalls den Auszug nach Tēmā zwei Jahre nach Vollendung des Tempels in Ḥarrān, und dazu die Übergabe des Feldlagers an den Erbsohn Bēl-šar-ušur⁸). Ein Grund für den Aufbruch wird nicht genannt, doch erfahren wir, dass der Fürst von Tēmā erschlagen, den Bewohnern der Oase das Vieh geschlachtet wird und sie beim Bau des Palastes Frondienste leisten müssen. Trotz der Nabonid-feindlichen Tendenz des Gedichtes haben wir wohl keinen Anlass, an seiner historischen Glaubwürdigkeit zu zweifeln, da es spätestens nach Nabonids Sturz konzipiert sein muss. Der Text der Stele bestätigt ja, dass der König keinesfalls mit friedlichen Absichten nach Arabien zog. Und wenn das Strophengedicht schliesslich die Klagen des Heeres über die Strapazen erwähnt, so ist das angesichts der heute bekannten weiten Ausdehnung des Feldzuges in unwirtliches Gebiet keinesfalls verwunderlich.

3) Von der späteren Tradition über Nabonids Wüstenzug ist am ausführlichsten die im Danielbuch überlieferte. Nachdem schon früh vermutet worden war, dass auf den Nebukadnezar der Kapitel 2-4 Züge des Nabonid übertragen wurden, hatte diese Hypothese mit der Veröffentlichung des Strophengedichtes eine unerwartete Bestätigung erfahren, wie vor allem W. VON SODEN in einzelnen Punkten nachweisen konnte⁹).

Das 4. Kapitel enthält die Erzählung von Nebukadnezars Wahnsinn, als Brief stilisiert. Die im Traum gegebene Weissagung trifft ein als Antwort auf die Hybris des Königs: „Ist dies nicht das grosse Babel, das ich gebaut habe als Königsresidenz in der Gewalt meiner Stärke und zur Ehre meiner Herrlichkeit?“ Darauf wird der König aus seinem Reich vertrieben und hält sich 7 Zeiten lang fern von den

wird der Traum, sogar wesentlich ausführlicher, erzählt (s. A. L. OPPENHEIM, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East* (1956) 202-205, 250). Er steht zweifellos am Anfang der Regierung des Königs, nicht als er „auf der Höhe seiner Macht“ steht. Übrigens dürfte der „Sendungs-Traum“ in Verbindung mit dem Bau des Eḫulḫul bereits zum literarischen Topos geworden sein, so dass selbst Adad-guppī, die Mutter des Königs (nicht Oberpriesterin!), von einer Erscheinung Sins im Traum berichtet (H₁ B II 5 ff.).

8) *BHT* 84 II 16 ff.; s. TH. BAUER-B. LANDSBERGER, *ZANF* 3 (1927) 91; A. L. OPPENHEIM, *ANET* (1950) 313 f.

9) *Eine babylonische Volksüberlieferung von Nabonid in den Danielerzählungen*, *ZAW* 53 (1935) 81-89. S. jetzt auch R. MEYER, a.a.O., besonders S. 82 ff. für Fragmente von bisher unbekanntem Daniel-Erzählungen aus der Höhle 4 von Qumrān.

Menschen bei den Tieren auf, wo Gras seine Nahrung ist. Am Ende der vorausbestimmten Zeit folgt die Erlösung auf ein Gebet zum höchsten Gott, dessen Wille als allein massgeblich anerkannt wird.

4) Dem aramäischen Danieltext folgt die Übersetzung des Theodotion fast wörtlich ¹⁰⁾, und auch Josephus berichtet in den *Antiquitates* im Wesentlichen diese Version ¹¹⁾. Dagegen weichen Septuaginta mit ihrer wesentlich ausführlicheren Erzählung in manchen Punkten ab ¹²⁾. Hier sind es Engel, die den König zur Strafe für seinen Hochmut 7 Jahre lang in der Wüste, wo er von Menschen nicht bemerkt wird, umhertreiben. Währenddessen ist die Herrschaft im Lande einem anderen, geringeren Herrscher übergeben. Das Ende der Verbannung wird dadurch eingeleitet, dass der König Traumgesichte sieht und lange Zeit in Schlummer liegt, dann aber um Vergebung seiner Schuld bittet. Nachdem der König seine Macht wieder erlangt hat, preist er in einem langen Gebet den Gott Israels als den Höchsten, spricht dagegen den Göttern der Völker jede Macht ab.

5) In griechischer Sprache ist schliesslich noch der Bericht des Abydenos bei Eusebios von Caesarea erhalten ¹³⁾, der den Sachverhalt aber entstellt wiedergibt. Es heisst dort, dass in Nebukadnezar irgendein Gott gefahren sei und von seinem Geist Besitz genommen habe, so dass er den Babyloniern Unglück weissagte. Der Perser werde kommen und das Volk verknechten. Die Episode vom Wüstenleben wird in der Form erzählt, dass der König im Fluche wünscht, das Unheil möge durch Vernichtung des Gegners oder seine Entrückung in die Wüste von den Babyloniern abgewendet werden. Die Erinnerung an den eigentlichen Sachverhalt ist allerdings noch bewahrt wenn es abschliessend heisst: „Indem er es aber sagte, wurde er augenblicklich entrückt und sein Sohn Amelmarduk wurde König.“

6) Reichsarmäisch ist die Sprache des Textes, der vor einigen Jahren in Qumrān zu Tage kam. Einige Fragmente lassen sich zusammenfügen und ergeben mit verschiedenen weitgehend sicheren Ergän-

10) J. ZIEGLER, *Septuaginta Vetus Testamentum Graecum* XVI/2 (1954) 136 ff.

11) Flavii Josephi Opera ed. B. NIESE, *Antiq. Jud.* X 216-218; vgl. J. ZIEGLER, a.a.O. S. 61.

12) J. ZIEGLER, a.a.O. S. 136 ff. Zur Frage eines „Vor-Theodotion“ s. ebd. S. 58 ff.

13) F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker* III C (1958) 407 f.

zungen einen kurzen, zusammenhängenden Text ¹⁴): „(1) Die Worte des Gebetes, die Nabunai betete, der König von A[ssyrien und Ba]bylonien, der [Gross]könig, [als er geplagt wurde] (2) durch ein böses Geschwür auf Befehl des [höchst]en G[ottes] in [der Stadt] Teiman.

14) Die Übersetzung folgt derjenigen R. MEYERS (Text A), die mit eingehender sprachlicher Diskussion a.a.O. S. 13-33 geboten wird. Vgl. ferner A. DUPONT-SOMMER, *Remarques linguistiques sur un fragment araméen de Qumran*, GLECS 8 (1957/60) 48-50. R. MEYER interpretiert die Fragmente sehr scharfsinnig und unternimmt auch den Versuch einer Rekonstruktion des gesamten Textes der Rolle. Seine Ergebnisse lassen sich in folgenden Punkten zusammenfassen:

- 1) Der Text weist enge Beziehungen zu Daniel 3, 31-4, 34 auf. Demgemäss ist auch das Traumgesicht vom Weltenbaum thematisch notwendig und im Aufbau einzufügen. Der jüdische Seher bringt dessen Deutung.
- 2) Von den verschiedenen im Danielbuch verarbeiteten Traditionen: Gesicht vom Weltenbaum und zeitweiliger Aufenthalt in der Wüste; Hybris und Wahnsinn des Königs, seine Verwandlung in ein Tier, wird nur die erste aufgenommen.
- 3) Folgerichtig wird die Krankheit des Königs, die ihn als eine Hiob-Gestalt erscheinen lässt, als Straf- und Erziehungsmittel angesehen, das ihn zu einem Jahve-Verehrer machen soll. Die dadurch erwiesene pädagogische Absicht lässt den Text in die Weisheitsliteratur einreihen.
- 4) Durch das literarische Schema und eine gewisse Vertrautheit mit den tatsächlichen historischen Gegebenheiten „scheint nun kein Zweifel daran möglich zu sein, dass 4 QOrNab von Nabon H 2 abhängig ist und zwar in dem Sinne, dass 4 QOrNab eine volkstümliche Variante der Inschrift Nabonids darstellt“ (a.a.O. S. 67). Die Kenntnis sei den Juden, die wahrscheinlich auch in Zentralarabien in der Diaspora lebten, durch die im ganzen Reiche aufgestellten Stelen vermittelt worden. Die Weisheitserzählung habe dann bereits im 5. Jh. v. Chr. ihre vorliegende Gestaltung erfahren.

Vielen an diesen Thesen wird man zustimmen können, doch ist an manchen Punkten doch eine gewisse Skepsis nicht zu unterdrücken.

- 1) So einleuchtend die Einführung des Traumgesichtes vom Weltenbaum scheint, so hat sie doch im Text keinerlei Stütze. Eine gewisse thematische Verwandtschaft des Fragmentes mit Daniel 3, 31 ff. ist unverkennbar. Der Grundtenor kann jedoch ein ganz anderer gewesen sein. So könnte man durchaus die Verehrung der Götzen als Hauptthema postulieren, was mit Punkt 3 bestens harmonieren würde: Der König, der nur die Götzen von Menschenhand verehrt, wird mit Krankheit geschlagen, begibt sich aus der Gemeinschaft der Menschen und kommt in der Einsamkeit zur Erkenntnis, dass die Götzen ohnmächtig, der Gott Israels allein mächtig sei (ähnlich auch R. MEYER, a.a.O. S. 48).
- 2) Selbst wenn man das Gesicht vom Weltenbaum hier einführen will, muss man ihm doch den Skopos lassen. Was bedeutet denn der Satz, „dass der Höchste Herrscher ist über das Reich der Menschen und dass er es gibt, wem er will“ (Dan. 4, 22) anderes als die Gegenthese zu Nebukadnezars „ist dies nicht das grosse Babel, das ich gebaut habe... in der Gewalt meiner Stärke...?“ (Dan. 4, 27)? Der Gedanke von der Hybris des Königs gehört m.E. unbedingt

[Durch böses Geschwür] (3) war ich geplagt sieben Jahre und [fern]-ab [meinem Throne] war i[ch. Doch als ich bekannt hatte meine Verkehrtheit] (4) und meine Sünde, verzieh er sie. Ein Seher, ein jüdischer [Mann] vo[n den Exulanten in Babylon], (5) brachte [die Deutung] indem er schrieb, man solle Ehre erweisen und g[rossen Ruh]m dem Namen des [höchsten] G[ottes, und also schrieb er: Als] (6) du geplagt warst durch bö[ses] Geschwür in ... Teiman [auf Befehl des höchsten Gottes] (7) sieben Jahre, da bete[test du, o König, zu] den Göttern aus Silber und Gold, [Erz, Eisen] (8) Holz, Stein, Ton, darum dass [du glau]b[test]), dass Götter s[ie seien...]" Ein kleines Fragment schliesslich spricht ohne erkennbaren Zusammenhang von Träumen, die den König befiehlten, und vielleicht auch von der Vision eines Engels.

Vergleichen wir die sachlichen Aussagen der späteren Tradition untereinander und mit den Originaltexten, so ergeben sich zahlreiche Diskrepanzen:

1) Der Name Nabonids ist in der späteren Überlieferung meist durch den des bedeutenderen und wegen seiner besonderen Aktivität

zum Thema des Weltenbaumes. Ich halte es deshalb für verfehlt, eine „Grundschicht des Traumes vom Weltenbaum“ zu postulieren, nur um den Zusammenhang mit dem Qumrān-Fragment zu wahren. Belässt man aber das Motiv der Hybris an seiner Stelle, dann lässt sich die von R. MEYER gegebene Erklärung als eine spezifische Art der Weisheitsliteratur, die sonst zu Recht besteht, nicht aufrecht erhalten. Bis zum Beweis des Gegenteils möchte ich also die Weltenbaum-Vision hier ausklammern, wobei für den Text von Daniel jedoch die von R. MEYER erwogene Möglichkeit unbestritten sei, dass die Verwandlung in ein Tier mit all ihrem Beiwerk spätere Ausschmückung der Legende sein kann.

- 3) Eine Abhängigkeit des Fragmentes 4 QOrNab vom Text der Stelen H₂ A/B ist höchst unwahrscheinlich. Es gibt keinerlei Anhaltspunkte dafür, dass die Inschrift „als königlicher Rechenschaftsbericht wahrscheinlich nicht nur in Harran, sondern auch an anderen öffentlichen Plätzen der Zentren des Reiches aufgestellt war“ (a.a.O. S. 64). Vielmehr erhebt es die enge Verwandtschaft von H₂ A/B mit der Inschrift Nabn. Nr. 1 (= VAB 4, 218 ff.), die in ihrem ersten Teil die Bauinschrift des Eḫulḫul enthält, zur Gewissheit, dass auch die H₂ A/B-Stelen als Bauinschriften dieses Tempels — wenn auch in der Form eines Rechenschaftsberichtes — anzusehen sind und nur in Harran ihren Platz hatten. Dafür spricht auch die besondere Betonung der Suprematie des Mondgottes, die Nabonid in Inschriften für babylonische Tempel im Allgemeinen vermied. Nach dem oben Gesagten schrumpft schliesslich der Vergleich der „Erzählungsstufen“ der Inschrift mit denen des „Gebetes“ (a.a.O. S. 65 f.) auf einige Punkte zusammen, die in dieser oder sehr ähnlicher Form auch im Danielbuch berücksichtigt sind.

im syrisch-palästinensischen Raum bekannteren Königs Nebukadnezar verdrängt worden. Das Qumrān-Fragment beweist aber, dass man durchaus noch wissen konnte, dass nicht Nebukadnezar im Mittelpunkt stand, wobei auch die Namensform Nabunai nicht zu Zweifeln berechtigt, da es sich hierbei um eines der sehr beliebten aramäischen Hypokoristika auf *-ai* handelt¹⁵⁾. Allerdings geht es auch hier nicht ohne historische Verzerrung ab, denn die Titulatur „König von Assyrien und Babylonien“ — falls im Fragment richtig ergänzt — ist anachronistisch. Hier steht das Qumrān-Fragment in einer ähnlichen Tradition wie etwa das Judith-Buch, das die gleiche Titulatur verwendet.

2) Als Ort der Verbannung wird meist nur allgemein die Wüste genannt, es ist eine Gegend, wo Menschen nicht hinkommen, nur Tiere ihre Behausung haben. Wieder hat das Qumrān-Fragment eine exaktere Angabe, da es die „Stadt Teiman“ nennt¹⁶⁾, in der sich der König aufhielt. Das findet seine Bestätigung durch das Strophengedicht, das vom Bau eines Palastes in der Oase weiss, und wird weiter durch die Harrān-Stele unterstrichen, die noch Dadanu, Padakku, Ḥibra, Jadiḥu und Jatribu anführt, Oasen, die der König im Verlaufe seines Feldzuges aufsuchte. Dennoch ist die Wahrscheinlichkeit gross, dass Tēmā Mittelpunkt und Ausgangsbasis der Unternehmungen war. Das Grauen vor der unwirtlichen Wüste und die Erinnerung an die strapaziösen Märsche in diesem Gebiet, an denen sicher auch Juden teilgenommen haben, dürfte später zur Vorstellung vom Wohnen unter Tieren geführt haben.

3) Die Dauer des Aufenthaltes in der Wüste wird in der späteren Tradition einschliesslich dem Qumrān-Fragment mit 7 Jahren angegeben, offenbar einer runden, durch die religiöse Tradition geheiligten Zahl. Während das Strophengedicht keine Zeitangabe kennt, enthält die Harrān-Stele die exakte Angabe von einer 10-jährigen Abwesenheit, und alles spricht dafür, dass diese Angabe richtig ist, das Neujahrsfest von 539 v. Chr. das erste und letzte war, das Nabonid nach der Rückkehr in Babylon feierte.

15) Vgl. jetzt auch R. MEYER, a.a.O. S. 17 f. mit Anm. 3.

16) Zur Namensform s. R. MEYER, a.a.O. S. 21. Vgl. auch die nabatäische Nische תימניא „Bewohner von Tēmā“, M. LIDZBARSKI, *Handbuch der Nordsemitischen Epigraphik* I (1898) 385 und dazu J. LEWY, HUCA 19 (1945) 433¹⁷⁹⁾.

4) Der Grund für die Abwesenheit des Königs von seiner Residenz wird in der Tradition recht widersprüchlich angegeben. Nach Nabonids Steleninschrift waren Eroberungszüge der Anlass, wobei es nicht auszuschliessen ist, dass auch eine Seuche in Babylonien mitspielte. Dies ist einleuchtend bis auf den Punkt, dass die Abwesenheit schliesslich 10 Jahre währte, wofür kein Grund vorliegt, auch wenn man die ungünstigen Wegverhältnisse in Arabien berücksichtigt. Auf ein direktes Eingreifen der Gottheit kann man schliessen, wenn von einer „Erfüllung der Jahre, des Zeitpunktes, den Sin bestimmt hatte“, die Rede ist. Die Wendung ist insofern besonders aufschlussreich, als sie gewöhnlich dann gebraucht wird, wenn eine Unglückszeit beendet und eine Segenszeit durch die Gottheit herbeigeführt wird 17).

Das Strophengedicht nennt keinen Grund, sieht den Auszug aber offenbar als Fortsetzung der bisherigen Wahnsinnstaten des Königs an. Es weiss aber auch von einer kriegerischen Aktion des Königs. Nach Daniel ist der König als Folge seiner Hybris in Wahnsinn verfallen und gleichsam in ein Tier verwandelt, während Septuaginta nur davon wissen, dass er von Engeln vertrieben wurde und mit den Tieren leben musste. Im Qumrān-Fragment ist er mit einer Krankheit geschlagen. Es ist *šihanā bīšā* „schlimmer Aussatz“, die gleiche Krankheit, an der Hiob leidet (*šehin rāc* Hiob 2,7) 18). Auch der Aussatz wurde ja als göttliche Strafe verstanden, und das Fragment spricht davon, dass die Krankheit auf Befehl des Höchsten kam, — wie der Wahnsinn gemäss Daniel, — hier vielleicht als Strafe für die Anbetung der Götzen, wie aus dem Schluss des Fragmentes A gefolgert werden könnte. Offenbar ist auch nicht mehr davon die Rede gewesen, dass Gott den König in die Wüste schickte, sondern dieser begab sich als Unreiner selbst in die Oase, um dort die Heilung zu erwarten. Man kann — mit einigem Vorbehalt — die Sachlage so deuten, dass aus der baylonischen Reaktion auf den Zug nach Arabien die ihn als „Wahnsinn“ betrachtete, sich in jüdischen Kreisen unter der Vorstellung von Schuld und Strafe die Idee vom krankhaften Wahnsinn bzw. einer Krankheit herausbildete, was dann auch zu einer Umdeutung des Grundes für den Wüstenaufenthalt führte. Dabei mag noch eine Überlieferung von einer Seuche in Babylonien mitgewirkt haben, über die wir aber nur die Andeutung in der Harrān-Stele haben.

17) Verschiedene Belege bei R. BORGER, AfO Beih. 9 (1956) 15.

18) S. R. MEYER, a.a.O. S. 19; 49 f.; 96-101.

5) Da ein Traum nach der Ḥarrān-Stele den Auftakt zur Rückkehr gegeben zu haben scheint, ist es auffällig, dass Septuaginta noch von einem Traum vor der Rückkehr nach Babylon wissen und das Qumrān-Fragment 4 QOrNab B ebenfalls Träume erwähnt. Da eine direkte Anknüpfung an Nabonids Darstellung, die zudem nicht einmal ganz klar ist, m.E. kaum in Frage kommt, dürfte ein literarisches Schema zu Grunde liegen, dem aber der aramäische Danieltext nicht folgt.

Einig ist sich die jüdische Tradition in ihrer Tendenz: Der hochgestellte und sogar feindliche Mann eines fremden Volkes bekehrt sich infolge seines Leidens zum höchsten Gott, wird dadurch geheilt und wieder mit seiner Herrschaft betraut. Sie hat damit etwas Wesentliches erhalten, was Nabonid vor allen Königen der Chaldäerdynastie auszeichnet: Seine ausgeprägte Vorliebe für eine einzige Gottheit. Allerdings war diese heidnisch, der aramäische Mondgott, und von einer Bekehrung ist nichts bekannt. Vielmehr verfolgte der König seine Religionspolitik unbeirrt vom Anfang seiner Regierung an. Aber eben diese auffällige Bevorzugung einer Gottheit und ihre Erhebung über alle anderen bot der späteren Tradition den Anlass, hier eine Hinwendung zum Gott Israels einzusetzen. Nabonid wurde also in jüdischer Sicht positiv beurteilt, das aber ganz im Gegensatz zu der im Strophengedicht niedergelegten Ansicht gewisser babylonischer Kreise, die gerade an der Bevorzugung des einen Gottes besonders Anstoß nahmen.

Dies führt zur Frage, in welchem Verhältnis die jüdische Tradition zu babylonischem Überlieferungsgut gestanden haben kann. Das Qumrān-Fragment gibt uns einen wertvollen Hinweis darauf, dass das tradierte Material nicht einheitlich war, verschiedene Ausprägungen erlebte, vielleicht auch verschiedenen Quellen entsprang. Die legendären Berichte, die über Nabonid umliefen, waren nicht von vornherein mit der Gestalt des weisen Daniel verknüpft¹⁹⁾. Das Fragment

19) Dazu ausführlich R. MEYER, a.a.O. S. 82-94, wo auch zahlreiche Fragmente von ein oder zwei Apokalypsen eines Pseudo-Daniel aus Qumrān besprochen werden. Man wird durch seine Darstellung zu der Frage veranlasst, ob nicht ursprünglich allein die Visionen des Danielbuches (Kap. 7-12) mit dem Namen des „weisen Daniel“ verbunden wurden. Vielleicht traten erst später dazu auch die Legenden, von denen ja die Geschichte von den drei Männern im Feuerofen (Kap. 3) nicht einmal den Namen Daniels nennt.

spricht noch von einem Seher der jüdischen Exulantenschar. Zu der Zeit, als das Danielbuch wahrscheinlich schon niedergeschrieben war, fehlte es nicht an relativ exakten historischen Angaben, die Verbindung mit Nabonid und Tēmā war bekannt²⁰). Daraus ergeben sich zwei Folgerungen, eine für die literarische und eine für die historische Beurteilung des Sachverhaltes:

1) Die jüdische Tradition basiert auf legendären babylonischen Überlieferungen, die in sich jedoch nicht einheitlich waren. Die gegenüber Nabonid negativ eingestellte Darstellung des Strophengedichts war nicht die einzige und wahrscheinlich nicht einmal die massgebliche. Die Parteilungen führten zweifellos auch zu widersprüchlichen Legenden über den letzten König. In jüdischer Sicht können sowohl Nebukadnezar-Nabonid als auch Kyros positiv beurteilt werden. Das ist dem Verfasser des Strophengedichts unmöglich.

Die Verschmelzung babylonischen Legendengutes mit der palästinensischen Danieltradition erfolgte nicht einheitlich, wie der Danieltext im Vergleich zu Septuaginta lehrt. Daneben kursierten noch Legenden, die dieser Tradition überhaupt nicht angeschlossen waren, sei es, dass sie von Kreisen weitergegeben wurden, die von Daniel nichts wussten, sei es, dass sie überhaupt später ins Land kamen.

2) Für den Historiker ergeben sich keine neuen Gesichtspunkte. Die Fakten werden teilweise entstellt, teilweise falsch wiedergegeben und bedürfen immer der Bestätigung oder Korrektur durch die Originaltexte. Erhalten hat sich aber die Tendenz, die in den Augen der Zeitgenossen der Politik Nabonids zu Grunde lag: Die Verehrung des Mondgottes in besonders auffälliger Weise auf religiösem, der über- raschende und offenbar als Wahnsinn betrachtete Zug in die arabische Wüste auf politischem Gebiet.

20) Dabei spielt es keine Rolle, wie man die Entstehungszeit des Gebetes des Nabonid ansetzt. R. MEYER nimmt dafür das 5. Jh. v. Chr. in Anspruch (a.a.O. S. 105 ff.), was sich nicht strikt beweisen, aber auch nicht widerlegen lässt. Als Beweis für eine solch frühe Ansetzung ist mir das Argument, dass „der alte Erzähler am tragischen Ende des letzten babylonischen Königs offenbar nicht interessiert ist — berichtet ja auch Nabon H 2 hierüber nichts! —“ (a.a.O. S. 106 f.) nicht recht verständlich. Das Ende Nabonids, das durchaus nicht ausgesprochen tragisch war, — er wurde abgesetzt und nach Karmanien verbannt, — interessiert ja auch im Danielbuch nicht. Dass es nur deshalb nicht erwähnt wurde, weil es in der Stele, die ja noch unter Nabonids Regierung gesetzt wurde, keine Erwähnung fand, ist kaum glaublich.