

# Mit Toratreue und Todesmut dem einen Gott anhangen

## *Zum Esther-Bild der Septuaginta*

Marie-Theres Wacker

Das biblische Ester-Buch<sup>1</sup> ist das wohl beliebteste Buch des antiken Judentums. Nicht nur, dass gleich zwei Targumim zu Ester erhalten sind<sup>2</sup> und eine ganze Reihe von Ester-Midraschim im Umlauf waren<sup>3</sup> – auch das Esterbuch selbst wurde in drei verschiedenen Versionen überliefert. Neben der hebräischen sind dies die septuagintagriechische Fassung, die sich vom hebräischen Text in vielen Einzelheiten und vor allem in sechs größeren Erweiterungen (A-F) unterscheidet<sup>4</sup>, und die sogenannte lukianische Version, auch A-Text oder Alfa-Text genannt, eine zweite griechische Fassung des Buches, die gegenüber den beiden anderen insbesondere durch ihren recht andersartigen Schlussteil auffällt<sup>5</sup>. Solcherart Differenz der Traditionen ist bisher noch kaum produktiv in feministischer bzw. genderspezifischer Absicht wahrgenommen worden: Während für das hebräische Esterbuch eine Reihe inspirierender Beiträge vorliegen<sup>6</sup>, fin-

1. Zur Schreibweise des Namens: dort, wo es allgemein um Ester-Traditionen oder das hebräische Esterbuch geht, wird die Schreibweise »Ester« gemäß den Loccumer Richtlinien gewählt. Wenn von der septuagintagriechischen Fassung des Buches die Rede ist, steht »Esther«.
2. Targum Rischon, übersetzt und kommentiert von Grossfeld 1983; Targum Scheni, übersetzt und kommentiert von Ego 1996; vgl. auch Grossfeld 1991.
3. Ein Ester-Midrasch wurde in den Traktat Megilla inkorporiert; vgl. Börner-Klein 1991. Neueste deutschsprachige Textausgabe zu bMeg und den Midraschim: Börner-Klein/Hollender 2000.
4. Bezeichnung der Zusätze mit den Großbuchstaben A-F (plus jeweils einer Durchnumerierung mit Ziffern) nach der Textedition von Hanhart 1983; Bezeichnung mit den Kleinbuchstaben des Alphabets nach Rahlfs 1935: A1-17=1,1a-r; B1-7=3,13a-g; C1-30=4,17a-z; D1-16=5,1a-f.2a-b; E1-24=8,12a-v; F1-11=10,3a-l (statt 8,12v bietet Rahlfs irrtümlich 12x).
5. Griech. Text unter dem der LXX bei Hanhart 1983. Gründliche neuere Monographien sind die von Jobes 1996 und De Troyer 2000. Eine vollständige deutsche Übersetzung dieses Textes liegt bisher nicht vor; englische Übersetzung bei Clines 1984, 215-248.
6. Im deutschen Sprachraum hat Klara Butting für die Esterinterpretation feministisch-bibeltheologische Maßstäbe gesetzt; vgl. Butting 1994 und 1998. Vgl. aber auch die Aufsätze in Brenner 1995 und 1999 sowie Siebert-Hommes (1997, 1999 und 2002), die Arbeiten von White (1989 und 1992) und die feministisch-religionspädagogische Monographie zur Waschti-Geschichte von Arzt 1999. Mir bekannte

den sich nur wenige Untersuchungen darüber hinaus<sup>7</sup>. Dabei bietet gerade die Estererzählung mit ihrer Vielfalt bereits antik-jüdischer Rezeptionen einen exzellenten Ansatzpunkt für historisch-, literarisch- und theologisch-vergleichende Studien, die bis zu Fragen eines unterschiedlichen Kanons<sup>8</sup> und dessen Bedeutung – und damit zu einer bisher unter Frauen noch wenig diskutierten Differenz – weitergeführt werden könnten.

Im folgenden werde ich die Septuagintafassung<sup>9</sup> mit ihrem spezifischen Profil in den Blick nehmen<sup>10</sup> und mich v. a. auf die Figur der Esther konzentrieren. Mich interessieren dabei die gegenüber dem hebräischen Text andersartigen Facetten ihres Charakters und die Rollen, die sie einnimmt, aber auch die neuen

jüdisch-feministische Interpretationen im deutschen Sprachraum: Navè-Levinson in: Stöhr/Navè Levinson 1988 und Wallach-Faller 2001.

7. Mir bekannte Arbeiten zu einer vergleichenden Erschließung der verschiedenen Ester-Texte mit frauenspezifischem Akzent sind bisher nur die Monographie von Day, die den »drei Gesichtern« der Ester in den drei Versionen nachspürt (Day 1995), und ein Aufsatz von De Troyer, deren Hauptaugenmerk auf den textlichen Differenzen liegt (De Troyer 1995). Vergleichend arbeitet auch Dorothy 1997, aber mit dem Interesse an »Structure, Genre and Textual Integrity« (Untertitel). Ebenfalls vergleichend arbeitet Fountain 2002, u. a. mit dem für feministische Exegese bedenkenswerten, auf ihrer empirischen Untersuchung von Lesereaktionen zu den drei Ester-Versionen beruhenden Ergebnis, dass die signifikantesten Lese-Unterschiede nicht zwischen Frauen und Männern, sondern zwischen kirchlich gebundenen und nicht gebundenen LeserInnen auftraten!
8. Die Bibeln der Reformierten Kirchen orientieren sich am hebräischen Estertext, die katholischen Bibeln folgen über die Vermittlung der Vulgata dem hebräischen Text, nehmen aber auch die sechs Zusätze der LXX als kanonischen Text hinzu und platzieren heute i. a. diese sechs Zusätze dort, wo sie nach der LXX stehen; die Luther-Bibel steht dazwischen, insofern sie zum einen das hebräische Esterbuch übersetzt, zum anderen die Zusätze als solche unter den »Apokryphen« bietet (oder, wie die Vulgata, an das Estherbuch anhängt).
9. Eine vollständige deutsche Übersetzung des LXX-Textes gibt es bisher nur in der Gute-Nachricht-Bibel. Eine urtextnahe Übersetzung ist in Vorbereitung im Rahmen des Projekts der Deutschen Bibelgesellschaft Stuttgart, die gesamte griechische Bibel in deutscher Sprache zugänglich zu machen (projektiertes Erscheinen 2005). Übersetzerinnen des Estherbuches (LXX und sog. A-Text) sind Kristin De Troyer und Marie-Theres Wacker. Der Zusammenarbeit mit Kristin De Troyer verdanke ich viele Anregungen für das Verständnis des LXX-Textes.
10. Ein durchgeschriebener Kommentar zum Esther-Buch in seiner LXX-Fassung existiert bisher m. W. nicht. Die katholischen Kommentatoren des Esterbuches besprechen zwar die Zusätze regelmäßig mit, kommentieren das Esterbuch ansonsten aber nach dessen hebräischem Text. Vgl. hier etwa Schildenberger 1941, Stummer 1950, Bückers 1953, Dommershausen 1980. Daneben gibt es einige protestantische Kommentare, welche nur die Zusätze behandeln. Vgl. hier bes. Moore 1977 und den anregenden Zugang von Kottsieper 1998, der sich auch um eine Gesamtschau der Textgeschichte bemüht.

Bedeutungen, die sie hier für die Esthergeschichte als ganze gewinnt. Dass sich darin ein Stück frühjüdischer Frauengeschichte – auf den Spuren von »Lydias ungeduldigen (Vor-)Schwestern« – spiegelt, kann vorausgesetzt werden, wenn auch eine genauere historische Situierung, nicht zuletzt wegen der nach wie vor umstrittenen Textgeschichte der Esterversionen<sup>11</sup>, im einzelnen schwierig ist und deshalb meine Ausführungen im wesentlichen textimmanent bleiben. Ich möchte sie Luise Schottroff widmen, mit der mich nunmehr ein Jahrzehnt der kreativen Zusammenarbeit quer durch die christlichen Konfessionen und die beiden Teile der Bibel verbindet.

## I.

Das hebräische Esterbuch<sup>12</sup> setzt ein mit einem Dypychon (Est 1-2): Kap. 1 breitet die Macht und Pracht (oder genauer: die Pracht als Machterweis) des persischen Herrschers aus und erzählt, wie er in einer Wein-Laune, aber unter gnadenloser Ausnutzung seiner unumschränkten Macht, auf Empfehlung seiner Berater seine Gemahlin Washti verstößt, die seinem Befehl nicht nach-

11. Dabei sind schon so gut wie alle logisch möglichen Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den drei Versionen postuliert worden, einschließlich vielfältiger Versuche, in deren Vorgeschichte zurückzugehen. Es wäre für die Beurteilung der Forschungspositionen sicher nicht unerheblich, aufzuarbeiten, welche »dogmatischen« Vorentscheidungen in diesem Streit um die Textgeschichte eine Rolle gespielt haben. Zwei Beispiele seien genannt. In der älteren katholischen Exegese wurde zuweilen die These vertreten, der MT sei eine gegenüber der LXX bzw. deren semitischer Vorlage sekundäre, abgekürzte Fassung (vgl. z. B. Neteler 1877), womit sich natürlich gut die Kanonizität des umfangreicheren katholischen Estherbuches verteidigen ließ. 1901 publizierte der protestantische Exeget Gustav Jahn eine kleine Studie, die aufweisen will, dass der MT verderbt sei und mithilfe der LXX das ursprüngliche Estherbuch wiederhergestellt werden könne. Angestoßen dazu sieht sich Jahn durch einen jüdischen Wissenschaftler, den er habe die Integrität des hebräischen Estherbuches verteidigen hören, wo es doch offen zutage liege, wie degeneriert dieser Text sei. Ein Kommentar zum antijüdischen Unterton dieser Äußerung erübrigt sich. – Meine weiteren Überlegungen bleiben auf der Ebene einer synchronen Lektüre der LXX in ihrer Jetztgestalt und stellen vergleichend den MT dazu, tendieren wohl auch zur Annahme, der MT repräsentiere gegenüber der LXX die ältere Version, erheben jedoch den Anspruch, Beobachtungen zu liefern, die auch ohne diese Annahme gültig sind.
12. Die hier und im folgenden skizzierten Charakterisierungen des hebräischen Estherbuches beruhen auf mehrjähriger eigener Arbeit am Text und werden deshalb nicht immer und im einzelnen durch Belege aus der Sekundärliteratur abgesichert. Vgl. auch Wacker 2004.

kommt, um so ein Exempel für alle Frauen des Reiches zu statuieren. In diesen vorgegebenen Rahmen, in dem Machtpolitik durch repressive Geschlechterpolitik definiert ist, stellt Kap. 2 die jüdische Frau Ester, die statt Washti persische Königin wird. Esters Beziehung zu ihrem Cousin Mordechai, in der die gemeinsame Zugehörigkeit zum Judentum, verwandtschaftliche Solidarität und die Verbundenheit zwischen Pflegevater und Tochter in komplexer Interaktion stehen, wirkt wie ein Gegenmodell zu dem, was am Hof geschieht. Ester steht damit auf doppelte Weise bereits in diesem Eingangsteil des Buches im Zentrum: einerseits als königliche Nachfolgerin der verstoßenen Washti, andererseits als jüdische Frau und gehorsame Tochter Mordechais, der jedoch seinerseits sein Handeln durch ihr Schicksal bestimmen lässt.

Das septuagintagriechische Estherbuch dagegen wird durch den 18 Verse umfassenden Zusatz A eröffnet, der gleich in den ersten Sätzen (1,1a-c) den Juden Mordechai als Beamten des persischen Königs einführt. Darin spiegelt sich m. E. die jeweils unterschiedliche Weise, jüdische Präsenz in der persischen Öffentlichkeit anzusiedeln: Während sie nach dem hebräischen Esterbuch als für den Hof zunächst irrelevante und gleichsam in den Nischen der Macht des Perserkönigs angesiedelte Präsenz von Mordechai und mit ihm Ester dargeboten wird, erscheint in der offensiveren und öffentlicheren, jüdische Präsenz auch am Hof selbstbewusst affirmierenden Variante der septuagintagriechischen Version lediglich der Mann Mordechai.

In einem Traum sodann (1,1d-l) erfährt dieser die Ereignisse, von denen das Estherbuch handelt, in für ihn selbst zunächst nicht entschlüsselbarer Form vorweg. Über diesen Traum erhält die Esther-Geschichte eine mythische Dimension: Die Bedrohung des jüdischen Volkes ist ein Kampf nicht- oder übermenschlicher Mächte, symbolisiert in zwei Drachen, gegen das Volk Gottes, den auch nur Gott letztlich entscheiden kann. In solcher Mythisierung artikuliert sich eine gegenüber dem hebräischen Esterbuch andersartige Weltdeutung, die apokalyptische Züge<sup>13</sup> trägt. Und umgekehrt: In einer solchen apokalyptisierenden Deutung der Geschehnisse kann von Gott nicht geschwiegen werden – bzw. lediglich implizit die Rede sein<sup>14</sup> – wie im hebräischen Esterbuch, muss Gott als die rettende Macht für Israel explizit benannt werden.

Bemerkenswert ist dann aber, dass bzw. wie bereits hier auch die Figur der Es-

13. Warum dies Kottsieper, a. a. O. 118, kategorisch bestreitet, ist mir nicht ganz einsehlich. Zwar ist Mordechais Traum nicht apokalyptisch in dem Sinn, dass er dem Träumenden das Kommende klar enthüllt. Apokalyptische Züge trägt er aber insofern, als er das Geschehen in einen kosmischen Rahmen stellt und zwei Fronten des Geschehens – die dämonische gegen die göttliche – scharf herausarbeitet.
14. Vgl. dazu nur die immer wieder zitierte Stelle MT 4,14, aber auch etwa das Fasten der Gemeinde (vgl. 4,3.16), das zwar im Kontext von Kap. 4 die Bedeutung der solidarischen Stärkung Esters annimmt, aber als Ritus selbst nicht ohne Gottesbezug verstanden werden kann.

ther ins Spiel kommt: Das Motiv der kleinen Quelle, aus der ein breiter Strom wird, muss, sollen die Traumbilder in sinnvoller Beziehung zu den folgenden Geschehnissen stehen, auf Esther verweisen. Damit wird Esther in einem Motivbündel präsent gesetzt, dass in der Literatur des Frühjudentums insbesondere die mit Gott verbundene Weisheit konnotiert<sup>15</sup>. In der Gestalt der Esther, so könnte man deuten, zeigt sich für Israel Gottes Weisheit als rettende Kraft<sup>16</sup>. Sie gehört denn auch ganz auf die Seite des Lichtes, während Mordechai, wenn denn auch hier die Deutung des Buchschlusses übernommen werden darf, als einer der kämpfenden Drachen selbst in den kriegerischen Konflikt verwickelt ist. Andererseits entsteht die zum Strom werdende Quelle nach dem Wortlaut des Traums (1,1i) aus dem Rufen des bedrängten Volkes, wird also die Verbindung Esthers mit ihrem Volk explizit festgehalten. Auch im septuagintagriechischen Estherbuch kommt Esther demnach bereits früh in den Blick: als Frau ihres Volkes, in der zugleich die Weisheit Gottes sichtbar wird, also als eine Mittlerinnenfigur zwischen Gott und Volk, aber im Motiv der Quelle bzw. des Stromes verschlüsselt im Traum des Mordechai. Auf der Bühne der menschlichen Akteure bleibt es vorerst bei Mordechai, der die Verschwörung von zwei Eunuchen gegen den König aufdeckt, sich damit als loyaler Diener seines Herrn erweist und so die das gesamte Estherbuch durchziehende Botschaft vermittelt, dass Juden nur in den Phantasien von Judenhassern eine Bedrohung für den Staat, in dem sie leben, darstellen, der aber auch bereits den Hass des Höflings Haman, hier als wichtigtuerscher »Prahlhans« (βουγάιος) bezeichnet, auf sich zieht (1,1m-r).

Die Einführung Mordechais zu Beginn von Zusatz A hat zur Folge, dass er nach Est 2,5LXX=MT zum zweiten Mal fast gleichlautend vorgestellt wird. Im Zusammenhang kann dies nun als betonte Hinführung zu Esther, seinem Pflegekind, gelesen werden. Esther ist hier jedoch nicht bloß seine angenommene Tochter, sondern er »hatte sie für sich zur (Ehe-)Frau erzogen« (LXX 2,7) und wollte damit einer sicher nicht außergewöhnlichen und auch nicht gegen die Gebote der Tora verstößenden Praxis folgen. Der Erzähzug dramatisiert den Eingriff des persischen Königs in die Familie von Mordechai und Esther: Eine Beziehung wird auseinander gerissen, die als Ehebeziehung intendiert war<sup>17</sup>. Was dies für Esther bedeutet, kann erahnt werden, wenn man eine weitere Mo-

15. Vgl. nur etwa Sir 24,25-27 von der mit der Weisheit identifizierten Tora, die den großen altorientalischen Flüssen verglichen wird; Bar 3,12 (Vorwurf an Israel, es habe »die Quelle der Weisheit verlassen«); äthHen 48,1, wo von den vielen Quellen der Weisheit die Rede ist, aus denen die Gerechten trinken und Weisheit empfangen; Joh 4,14; 7,38.
16. Von der Weisheit als rettender Begleiterin Israels hin zum Wasser aus dem Felsen assoziiert Weish 10,15-11,1 + 11,2-4.
17. Überhaupt hat das Motiv der Ehe im LXX-Text einen höheren Stellenwert als im MT: vgl. neben LXX 2,7 und LXX 2,18 (der König »erhöhte die Hochzeit der

difikation der Septuaginta im laufenden Text von Kap. 2 hinzunimmt. Nach MT 2,20 hatte

»Esther nichts von ihrer Herkunft oder ihrem Volk erzählt, wie es ihr Mordechai befohlen hatte, und Esther befolgte Mordechais Worte, wie (zu der Zeit, als sie) unter seiner Vormundschaft war«.

Gemäß LXX 2,20 aber

»hatte Mardochoios ihr befohlen, Gott zu fürchten und seine Gebote zu halten, wie (zur Zeit,) als sie bei ihm war, und Esther veränderte nicht ihren Lebenswandel«.

Hier ist zum ersten Mal von den Geboten Gottes die Rede, an denen Esther sich orientiert, wird also Esther als eine toratreue jüdische Frau vorgestellt, die »ihren Lebenswandel« auch nach der Hochzeit mit dem persischen König »nicht verändert«.

Zugleich aber wird über diese Formulierungen implizit auf einen Grundkonflikt hingewiesen, in dem sich Esther nun befindet: Sie ist verheiratet mit einem nichtjüdischen Mann, lebt also in einer Ehe, in der ihr Lebenswandel nach den Geboten Gottes ständig auf die Probe gestellt sein muss. Am Ende des zweiten septuagintagriechischen Estherkapitels stehen der Mann Mordechai, dessen Jüdissein am Hof nicht unbekannt zu sein scheint, der sich seinem Herrscher gegenüber loyal erweist, aber angefeindet wird von einem großtuerischen und mächtigen Höfling, und die Frau Esther, die auch als persische Königin ihre jüdische Herkunft verborgen hält (vgl. 2,10MT =LXX und den Anfang von 2,20 in beiden Versionen), aber dennoch darum bemüht ist, toragemäß zu leben, vor den Augen der LeserInnen und ist damit ein mehrdimensionales Konfliktpotential skizziert. Es bezieht sich auf die Bedingungen jüdischen Lebens in einem Staat, dessen Institutionen und Vorschriften nicht nur im öffentlichen Bereich greifen, sondern auch in den Familien und bis in das alltägliche persönliche Leben hinein, also keinen Frei-Raum lassen.

Interessanterweise bleibt, aufs Ganze der beiden ersten Buchkapitel gesehen und anders als in Zusatz A, der Bereich des öffentlichen Lebens keineswegs nur dem Mann Mordechai zugeordnet. Mordechai und Esther haben beide Teil sowohl am öffentlichen als auch am familial-persönlichen Bereich. Zum einen ist Mordechai Hofbeamter, der sich im Ränkespiel der Macht zurechtfinden muss, und Esther die Königin, deren Aufgabenbeschreibung vorerst darin besteht, schön zu sein, die Macht des Königs wie seinen Reichtum zu repräsentieren. Zum anderen ist Mordechai aber auch derjenige, der sich um das Schicksal seiner Pflgetochter sorgt, sich möglichst in ihrer Nähe aufhält, und Esther diejenige, die auch im persönlichen Herrschaftsbereich des persischen Königs,

Esther«) 4,17u und 10,3c (dazu jeweils zur Stelle) sowie LXX 9,22 (das Purimfest soll für Hochzeiten genutzt werden!).

spricht in seinem Harem, sich durch Orientierung an den Anweisungen Mordechais, der sie wiederum auf die Tora Gottes verpflichtet hat, ein Stück Widerstand bewahrt<sup>18</sup>.

## II.

Das hebräische Esterbuch bringt erst in Kap. 3 mit dem ersten Auftreten Hamans den Konflikt zur Sprache, der die weitere Erzählung bestimmt. Insofern Haman als Agagiter eingeführt ist und Mordechai als Benjaminiter, wird an die Feindschaft zwischen Amalek und Israel, wie sie sich insbesondere in der Auseinandersetzung zwischen dem Amalekiterkönig Agag und dem ersten König Israels, dem Benjaminiten Saul zeigt (vgl. 1 Sam 15), erinnert<sup>19</sup>. An der Befehlsverweigerung Mordechais gegenüber Haman – bei der sich strukturell die Tat Waschtis wiederholt – entzündet sich dessen Plan, das gesamte Volk des Mordechai auszurotten – auch hier sollen, wie im Fall der Waschtis, alle für eine/n büßen. Haman gewinnt den König für seine mörderischen Absichten und kann in dessen Namen ein Vernichtungsedikt erlassen (3,7 ff.); Mordechai dagegen sucht Königin Ester zu informieren und zur rettenden Intervention beim König zu bewegen (Kap. 4).

In der septuagintagriechischen Version spielt die Todfeindschaft zwischen Amalek und Israel keine Rolle; für sie speisen sich die Motivationen von Hamans Tun aus anderen Quellen. Sprechend dafür ist neben 1,1m-r der Zusatz B (3,13a-g), der sich als das von Haman verfasste Vernichtungs-Dekret im Namen des Königs gibt und im Ich-Stil und in der Rhetorik höfischer Sprache gehalten ist. Der König stellt sich als Wohltäter seines Volkes dar, der auf den Rat seines besten Beamten hin um des Friedens willen durchgreifen muss. Die Juden dagegen werden als fremdes, zersetzendes Element, als Unruhestifter, Volksfeinde, Verbrecher hingestellt. Damit hat dieser Zusatz typische Motive, wie sie schon

18. Die Kategorie »Patriarchat« erweist sich hier als zu grob, wenn sie die vielfältigen, ineinandergreifenden Mechanismen von Menschenunterdrückung aufgrund von Geschlecht, Volkszugehörigkeit, auch Alter oder Bildung unsichtbar macht. Vgl. die differenzierenden Analysen von Luise Schottroff zur Kategorie »Patriarchat«, z. B. Schottroff 1994, 34 ff.
19. Damit ist nur auf eine von mehreren intertextuellen Verknüpfungen des Esterbuches mit Traditionen der jüdischen Bibel hingewiesen, wie sie für das hebräische Esterbuch tragend sind. Klara Butting hat etwa auch die Zeichnung Esters als eines neuen Josef hervorgehoben und die vom persischen König seinen Untertanen auferlegte »Fron« (Est 10,1) der Fron Israels in Ägypten (Ex 1,11) an die Seite gestellt (Butting 1994, 53 ff.; 1998, 170 f.178).

in der Antike als Rationalisierungen des Judenhasses begegnen<sup>20</sup> mit der Figur des Haman verbunden: Sein Judenhass ist zwar noch nicht, wie der moderne Antisemitismus, rassistisch motiviert, aber auch nicht einfach ein religiöser Antijudaismus (der Hinweis auf die andersartigen Gesetze der Juden erfolgt ohne Nennung Gottes!<sup>21</sup>), sondern begründet sich wirtschaftlich, politisch – und schlicht mit dem »Anderssein« der Juden. Gegenüber der Binnenperspektive des MT, der Hamans Judenhass unter Aufnahme traditionell-israelitischer Motive darstellt, nimmt die LXX hier erzählerisch die nicht-jüdische Außenperspektive ein.

Erhält mit Zusatz B das Motiv des Judenhasses in der LXX gegenüber dem MT ein größeres Gewicht, so kann doch auch im griechischen Estherbuch, wie in der hebräischen Fassung, die Analogie zwischen dem Beschluss des Haman, »alle Juden« zu vernichten (vgl. 3,6MT/LXX), und dem Dekret des Königs, »alle Frauen« an ihre Männer als Herren zu verweisen (vgl. 1,20MT/LXX) mitgehört werden. Diese Analogie aber hat in der LXX-Fassung eine andere Funktion als im MT. Dort gehört sie, wie Klara Butting gezeigt hat<sup>22</sup>, zu einer Erzählstrategie, die die totalitäre Herrschaftsstruktur des persischen Reiches mittels der beiden Konkretionen vom Frauenunterwerfung und Judenvernichtung bloßlegt. Auf dieser Linie lässt sich auch die Weigerung Mordechais (3,1-6) und die Waschtis (1,12), einem Befehl des Königs nachzukommen, zusammensehen; Mordechai tritt gewissermaßen in die Spuren Waschtis. In der LXX dagegen richtet sich Waschtis Weigerung gegen den Befehl des Königs, zu ihrer eigenen Krönung zu erscheinen (vgl. LXX 1,11 f.). Eine solche Weigerung erscheint unverständlich, ja dumm und macht den Zorn und das Urteil des Königs nachvollziehbar. Dagegen liest sich die heftige Zornreaktion des Haman auf die Proskyneseverweigerung Mordechais im Kontext des Wissens darum, dass Haman ohnehin auf der Seite der einstigen Verschwörer steht und dem Mordechai Übles will (1,1r). Mordechais Befehlsverweigerung erhält dadurch einen Anschein von Recht, anders als die der Waschtis<sup>23</sup>. Dass nunmehr Haman ein Edikt erwirken kann zur Vernichtung »aller Juden« und dieses Edikt an den Wortlaut des Dekrets, das »alle Frauen« ihren Männern unterwirft, anknüpft, mag in der LXX-

20. Vgl. dazu den informativen Beitrag des deutsch-jüdischen Historikers Isaak Heinemann 1931.
21. Die Stereotypisierung des Judenhasses ohne Rekurs auf Gott und seine Tora, nach der »Theologisierung« des Buches durch den ersten Zusatz und die Eingriffe in Kap. 2 überraschend, mag auf eine eigenständige Entstehungsgeschichte dieses Dekrettextes hinweisen, versteht sich im jetzigen Zusammenhang aber auch gut als die gespiegelte »Außensicht« des Haman.
22. Diese strukturellen Verbindungen zwischen Kap. 1-2 und Kap. 3 betont Butting 1998, 173 zu Recht.
23. Vgl. zu den narrativen Auswirkungen von Zusatz A auf die Figuren des Königs, Waschtis, Hamans und Mordechais Beal 1995.

Fassung deshalb eher darauf hinweisen, dass Haman sich die (durchaus legitime, erzählerisch nicht kritisierte) »All-Macht« des Königs anzueignen weiß für seine verbrecherischen Pläne.

Innerhalb von Kap. 4 ist es v. a. der Dialog zwischen Mordechai und Esther, der in seiner LXX-Fassung neue Akzente trägt. Sie werden sichtbar insbesondere im Blick auf die textprägende Präposition *παρά* (vorbei). Von Mordechai wird erzählt, die Diener des Königs hätten ihn beständig gefragt, warum er mit seiner Weigerung, sich vor Haman zu beugen, an den Worten des Königs *vorbeihöre* (*παρακούειν*, LXX 3,3). Das gleiche Verbum benutzt Haman in seiner Rede vor dem König, um diesen davon zu überzeugen, jenes eine Volk sei gefährlich, da es an den Gesetzen des Königs *vorbeihöre* (LXX 3,8), und Mordechai benutzt es in seinem Appell an Esther, um sie zu bewegen, trotz Lebensgefahr zum König zu gehen:

4,13 Esther, rede dir nicht ein, dass du allein im Königreich gerettet wirst *vorbei* an allen Juden.

14 Denn wenn du zu diesem Zeitpunkt *vorbeihörst*, dann wird von anderswoher den Juden Hilfe und Schutz sein, du aber und das Haus deines Vaters werdet vernichtet werden. Und wer weiß, ob du (nicht) für diesen Zeitpunkt Königin geworden bist?

Nach Auffassung des Mordechai gibt es Anordnungen, an denen »*vorbeizuhören*« ist, aber andere, die zu ignorieren ein großer Fehler sein kann. Warum er an der Anordnung des Königs »*vorbeigehört*« hat, wird im Text nur mit dem eher vagen Hinweis begründet, er sei Jude (eine Leerstelle im Text, die sein Gebet in Zusatz C füllen wird). Mordechai ist aber überzeugt davon, dass Esther sich jetzt ein solches »*Vorbeihören*« nicht leisten kann. Gemeint ist ein Vorbeihören an seinem eigenen Appell, der zunächst (LXX 4,8) – und hier bietet die Septuaginta gegenüber dem hebräischen Text eine Erweiterung – die Zeit ins Spiel bringt, da sie noch nicht Königin war, sondern von ihm großgezogen wurde, der sie also über die Erinnerung an ihre Herkunft dazu bringen möchte, den gefährlichen Schritt zu tun. Bei diesem Argument geht es um die doppelte Erinnerung an Esthers Herkunft aus dem jüdischen Volk im Kontrast zu ihrer jetzigen Zugehörigkeit zum persischen Hof und an ihre ehemalige »Niedrigkeit« (LXX 4,8) im Kontrast zu ihrer jetzigen königlichen Position. Nun, beim zweiten Versuch (4,13-14), hat Mordechais Appell mehr Schärfe: Er stellt Esther vor die Entscheidung, in Solidarität mit ihrem Volk den riskanten Gang zum König auf sich zu nehmen oder durch Passivität *de facto* mit den Mördern zu paktieren und dann auch nicht an ihrem eigenen Untergang *vorbei* zu kommen (vgl. LXX 4,13). Mordechai erwartet von Esther, dass sie in dieser Situation der tödlichen Bedrohung für ihr Volk noch einmal auf ihn hört – und darin gleichzeitig ihre Verbundenheit mit ihrem Volk konkretisiert. Seinerseits ist er sofort, nachdem Esther sich dafür entschieden hat, bereit zu tun, was nun sie befiehlt (vgl. 4,14MT/LXX). Es geht also nicht um den bedingungslosen Gehorsam der

Tochter gegenüber dem Vater, sondern um das Nicht-Vorbeihören an Worten, die einen Weg der Rettung für das jüdische Volk weisen und die eigene Solidarität herausfordern. Angesichts der kollektiven Bedrohung treten patriarchalische Regeln zurück. Dies macht auch Esther in ihrer Antwort deutlich, indem sie erklärt, am Gesetz des Königs *vorbei* handeln zu wollen.

### III.

Eine für die Zeichnung der Figur der Esther zentrale Umakzentuierung bedeutet der dritte septuagintagriechische Zusatz (C) nach dem Ende des hebräischen 4. Kapitels. Sowohl Mordechai als auch Esther sprechen in dieser Situation der erkannten Bedrohung und der von Esther getroffenen Entscheidung, ihr Leben zu wagen und zum König zu gehen, ein Gebet zu Gott. Dieser Gestus entspricht dem im Traum des Mordechai angeschlagenen Grundton, dass ohne Gottes Hilfe aus dieser Bedrängnis nicht herauszukommen ist.

Bevor Mordechai mit seinem Gebet beginnt, erfüllt er zunächst den Befehl der Esther; er bindet die jüdische Bevölkerung der Stadt Susa in das von ihr gewünschte und selbst auch praktizierte dreitägige Fasten ein (4,17MT=LXX). Das Fasten der Esther ist damit indirekt erzählerisch als Rahmen auch des Gebetes des Mordechai präsent; die Verbindung von Mordechai zu Esther bleibt hergestellt. Zur Eröffnung seines Gebets ruft er Gott als König und Herrscher an, dessen Macht keine Grenzen kennt (17b-c). Damit entwirft er, der jüdische Bedienstete am persischen Hof, in seinem Gebet das Bild eines göttlichen Herrschers, gegenüber dem auch die Macht des persischen Königs begrenzt ist, ja mehr noch, dessen Willen sich dieser König im Endeffekt nicht widersetzen kann. Dem göttlichen Herrscher zu Ehren, so erläutert Mordechai, geschah es auch, dass er die Proskynese vor Haman, einem bloßen, noch dazu in seiner hohen Stellung überheblich gewordenen – und damit das nur Abgeleitete seiner Macht vergessenden – Menschen, verweigert habe (17d-e). Dann verweist Mordechai auf das »Eigeninteresse« Gottes an Israel: Es ist sein Volk, sein Losanteil (κληρονομία)<sup>24</sup>, das heißt dasjenige Volk, dem Gott selbst sich unter allen Völkern in besonderer Weise zugewandt und das er wie ein Schuldknecht losge-

24. Das Wortspiel, mit dem auf die Lose verwiesen ist, die Haman geworfen hat, ist im Griechischen, aber nicht im Hebräischen möglich. Es erscheint im Schlussabschnitt F (10,3g-i) wieder. Daraus muss nicht zwangsläufig auf eine Abfassung der beiden Zusätze C und F in griechischer Sprache geschlossen werden, können doch neue Wortspiele auch in eine Übersetzung eingebracht werden. Wohl aber spricht daraus der Wille zu einer eigenständigen Gestaltung des griechischen Textes, ein Wille, der überall in der LXX-Fassung der Esthergeschichte spürbar ist.

kauft hat von den Ägyptern. Diesem Volk droht der Untergang – wie kann Gott da untätig zusehen? Abschließend bittet er um das Leben seines Volkes, dessen Selbstverständnis es ist, zum Lobe Gottes zu leben. Mordechai behandelt seinen Gott, wie man einen Herrscher behandelt, den man dann zum Handeln im eigenen Sinne bewegen kann, wenn man sein Wohlwollen und Interesse gefunden hat – ein Gebet als diplomatisches Meisterwerk.

Vers 17i greift wiederum auf den größeren Kontext der Situation zurück und erinnert an das kollektive Klagen der jüdischen Bewohnerschaft Susas (4,3MT/LXX). Die sich darin ausdrückende Todesangst verbindet »ganz Israel« mit Esther, und umgekehrt erscheint Esther hier als Repräsentantin des Volkes (vgl. 1,1i!).

Esthers Tun, wie es in 4,17k zur Sprache kommt, steht zwar unter dem Vorzeichen ihrer großen Angst, bleibt aber überlegt und zielstrebig. Ausführlich wird die Veränderung ihres Äußeren beschrieben, an der für sie selbst – wie für die LeserInnenschaft des Buches – ihre Entscheidung sichtbar wird: prächtige Gewänder und vor allem der Schmuck und die kostbaren Kosmetika sind Zeichen der (von ihr verachteten) »Hochrangigkeit«<sup>25</sup> am Hof; Asche, Staub, Verweigerung von Körperpflege, Trauergewand dagegen Zeichen ihrer Solidarisierung mit ihrem todesbedrohten Volk<sup>26</sup>. Was für Mordechai die abgelehnte Körpergeste des Kniefalls darstellt, ist für sie die nun abgelegte Zeichnung ihres Körpers als persische Königin: Er weigert sich, sich vor dem angemäßen Herrn klein zu machen; sie macht sich vor Gott rituell klein.

Bei manchen Ähnlichkeiten zu dem des Mordechai hat Esthers Gebet doch seinen eigenen, zweiteiligen Aufbau (17l-t.u-z) und seinen eigenen Gedanken-gang. Esther benutzt eingangs zwar die gleichen Gottesepitheta »Kyrios« und »König«, versieht letzteres aber mit einer neuen Nuance, indem sie die Königs-anrede Gottes auf sich und ihr Volk bezieht und so statt der Macht Gottes über Alles die Herrschaft Gottes über sein Volk in den Vordergrund stellt. Damit verknüpft sie das Bekenntnis zu Gott als dem Einzigen, um sogleich mit einer Bitte fortzufahren, die in einem tiefgründigen Wortspiel sie selbst aufs engste an ihren Gott bindet.

17l Herr, unser König, du bist der einzige/alleinige (μόνος). Hilf mir, die ich die einzige/allein bin (μόνη) und keinen Helfer außer dir habe; denn die Gefahr steht greifbar vor mir.

25. Das griechische Adjektiv ὑπερήφανος (4,17k) schillert hier zwischen den Bedeutungen »hochrangig« und »überheblich«, ähnlich wie auch im Gebet des Mordechai, wo neben diesem Adjektiv (17d) auch zweimal das Nomen ὑπερηφανία verwendet wird (17d.e), um die Überheblichkeit des hochrangigen Haman zu bezeichnen.
26. Was Siebert-Hommes 2002 bereits für den hebräischen Estertext von 5,1-2 beschrieben hat, gilt in erhöhtem Maße für die LXX.

Der *alleinige* Gott soll ihr, die *allein* ist und in dieser Situation keinen Menschen neben sich hat, zu Hilfe kommen, aber auch: Der *einzig*e Gott soll der *einzig*en, die in dieser bedrängenden Situation menschliche Hilfe schaffen kann, beistehen. Esthers Bekenntnis zum »Monotheismus«<sup>27</sup> Israels steht in unlösbarer Beziehung zur Hoffnung auf Hilfe und Rettung, die nur von diesem einen Gott kommen kann, verweist aber auch auf ihre »Einzigkeit« im Sinne ihres Alleingelassenseins, einer Situation, in der sie sich an den einen Gott Israels wendet. Nach diesem persönlichen Hilferuf hebt sie auf ihre Weise an mit einem Argumentationsgang, der Gott die Dramatik der Situation vor Augen führen soll. Sie greift zurück in ihre eigene Biographie, die davon geprägt ist, dass sie immer wieder von der Erwählung Israels durch eben diesen Gott gehört hat. Sie ist in einer Erzählgemeinschaft aufgewachsen, in der die Erinnerung an die besondere Beziehung Gottes zu Israel gepflegt und an die Kinder – offenbar auch an die Mädchen – weitergegeben wurde, wie es die dtn-dtr Tradition einprägt<sup>28</sup>. Eben diese Tradition aber vermittelt auch die Erinnerung an den unheilvollen Zusammenhang, dass immer dann, wenn sich Israel gegen seinen Gott durch Hinwendung zu anderen Göttern verfehlt hat, die Verehrer anderer Götter Macht über Israel gewannen und es in Not geriet. Diese Erinnerung aktualisiert Esther nun für ihre Situation in Form eines Schuldbekenntnisses (vgl. 17n). Im Kontext des Buches kann dies überraschen, denn von einem Götzendienst der Juden in Susa ist nirgendwo sonst die Rede. Entweder weiß Esther mehr als die LeserInnen – oder, wahrscheinlicher, sie deutet die gegenwärtige Bedrohung ihres

27. Die Einzigkeit Gottes ist hier auf eine Weise gefüllt, die mit dem Begriff des Monotheismus nicht präzise genug abgedeckt wird – wenn auch natürlich das griechische Estherbuch in dem Sinne ein »monotheistisches« Buch ist, als zur Zeit seiner Abfassung (ausgehendes 2./beginnendes 1. Jh. v. Chr.) das Bekenntnis Israels zum einen Gott nicht nur Israels, sondern des Herrn der Welt voll ausgebildet ist. Der Begriff des »Monotheismus« bezieht sich in der traditionellen christlichen Theologie auf den einen, personalen, transzendenten Schöpfergott. In diesem Sinn entsprechen die Gotteseipitheta, die Mordechai in seinem Gebet benutzt, auf den ersten Blick den Erwartungen: Mordechai ruft Gott explizit als Schöpfer an und bezieht sich auf Gottes Taten, sieht Gott in seinem Handeln und damit personal. Aber auch Mordechai geht es nicht um den Schöpfer, der im ruhigen Gegenüber zu seiner Welt bleibt, sondern er bringt die Schöpfung ins Spiel, um von Gottes großer Macht zu sprechen, die sich letztlich heilvoll für Israel auswirken wird. In diese Zielrichtung schaut auch Esther; beiden gemeinsam ist also, wenn man so will, ein soteriologischer Monotheismus. Bei Esther aber ist er anders und intensiver auf die eigene Situation bezogen, in der es um Leben oder Tod geht; Esther bringt die Komponente des »persönlichen Gottes« stärker zur Geltung als Mordechai. Zur Kategorie des »Monotheismus« in der atl. Exegese vgl. Wacker 2002 mit weiterer Literatur, die allerdings die hellenistische Zeit (noch) nicht mitumfasst. Zum jüdischen Monotheismus der griechisch-römischen Zeit vgl. Hurtado (1998) mit weiterführender Literatur.

28. Vgl. dazu jetzt Finsterbusch 2002.

Volkes im erlernten Muster. Der von ihr grundsätzlich als gerecht akzeptierte Zusammenhang von verfehltm Gottesverhältnis Israels und politischer Not aber, das macht sie im Gebet deutlich, reicht zum Verstehen der aktuellen Situation nicht mehr aus. Denn jetzt geht es um Sein oder Nichtsein dieses Volkes, inszeniert als Krieg der Götter und ihrer Verehrer gegen den einen Gott Israels: Wenn jetzt Israel vernichtet werden soll, dann steht der Plan dahinter, im Namen der Götter und ihrer Bilder das Menschevolk des Gottes Israels auszulösche und damit jegliche Kult dieses Gottes zunichte zu mache. Der einzige Gott hätte keine Verehrer, kein Gegenüber mehr und wäre im Sinne des Gebetsanfangs dann tatsächlich »einzig« im Sinne von »einsam und allein«. An seine Stelle träten stumme Götze bzw. würde ein fleischlicher = sterbliche König an die Stelle des himmlische Königs, Gottes selbst, treten. Die Herrschaft des einzigen Gottes steht auf dem Spiel, so macht Esther deutlich – und gleichzeitig wäre es eine Farce, wenn es so käme, denn Nicht-Götter, selbsternannte Götter von Menschenformat hätten das letzte Wort. Dieser Theologie darf sich Gott nicht verschließen! Deshalb, so bittet Esther, möge Gott ihr mit passenden Worten beistehen und das Herz des Königs umstimmen. Wenn sie den König als »Löwe« bezeichnet, dann drückt sich darin nicht einfach ihre übergroße Furcht aus, sondern dann hat sie ihm gleichsam ein Gottesepitheton verliehen, durch das sie Gott signalisiert, dass es jetzt um einen wirkliche Kampf der Mächte geht. Abschließend nimmt sie den Hilferuf des Eingangs noch einmal auf (17t).

War Mordechai gleich von vornherein auf sein eigene Tun zur Ehre Gottes gekommen, um erst danach Gottes Interesse an Israel zu erinnern, so kehrt Esther diesen Duktus um, indem sie nun, in einem zweiten Teil ihres Gebets, auf sich selbst zu sprechen kommt. Sie weiß um die Schwierigkeiten, als Jüdin, die den Weisungen Gottes anhangen will, in einer Ehe mit einem nichtjüdische Herrscher zu leben. So weit es geht, versucht sie sich den problematische Situationen zu entziehen, etwa bei Festmählern, deren Zubereitung nicht den jüdische Speisevorschriften entspricht und bei denen es Wein gibt, der aus Opfern für die persische Götter stammt. Wo sie sich nicht entziehen kann, geht sie wenigstens in innere Distanz, tut das, was getan werden muss, mit »Abscheu«, den sie sehr drastisch mit Bezug auf ihre blutigen Monatsbinden beschreibt. Ihr Abscheu betrifft sowohl den eheliche Umgang mit ihrem Mann als auch die öffentliche prunkvolle Auftritte. Esther zeichnet ein dramatische Bild ihres Alltags voller äußerer und innerer Konflikte um ihrer Treue zu Gottes Geboten willen. Dies alles trägt sie Gott vor, um ihn zu bewegen, ihr beizustehen.

An Esthers Gebet ist zum einen bemerkenswert, wie deutlich sie als eine »Theologin« im Gespräch mit Gott gezeichnet ist. Sie ist es, der ein Bekenntnis zu dem einen und einzigen Gott Israels in den Mund gelegt ist, in einer für das Schicksal des Volkes Israel typische Situation der Not und Klage. Sie ist es, die die erzählten Überlieferungen ihres Volkes einbringt, sich zugleich darin verortet und

auf dieser Basis mit Gott argumentiert. Sie verweist auf die Bedeutung des Tempels für Gott selbst, nicht etwa für die Menschen, und sie anerkennt den engen Zusammenhang von Gottesbekenntnis und Toratreue im täglichen Leben. Auf der anderen Seite aber wird sie vorgestellt als eine, der gerade aus dieser Treue auch tiefgreifende Konflikte erwachsen, die sie dadurch löst, dass sie, die dem äußeren Zwang nicht entgehen kann, sich die Freiheit zu einer inneren Distanz nimmt. Darin besteht wohl der signifikanteste Unterschied zwischen ihr und Mordechai: Er wird geschildert als einer, der dem Haman die Ehre offen und öffentlich zur Ehre Gottes verweigert, sie dagegen als eine, der diese offene und öffentliche Verweigerung anscheinend nicht möglich ist, die aber zur Ehre Gottes in innere Distanz geht. Mir scheint, als würden an Mordechai und Esther, dem jüdischen Mann und der jüdischen Frau, zwei Typen des Verhaltens jüdischer Menschen in nichtjüdischer Umwelt durchgespielt. Im Gesamt des Estherbuches entsprechen sie dem, was den beiden Charakteren, dem Mann Mordechai und der Frau Esther, unter den erzählerisch gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen unbegrenzter Machtfülle des persischen Herrschers an Handlungsspielräumen zur Verfügung steht. Gerade deshalb brauchen diese beiden Verhaltenstypen nicht als Vorschriften für geschlechtsspezifisches Verhalten gar für unsere Gegenwart aufgefasst werden, sondern können gedeutet werden als zwei Möglichkeiten, die jedenfalls tendenziell Männern wie Frauen offen stehen. Die innere Distanz, um die es bei Esther geht, ist die Distanz zu der ihr aufgezwungenen Rolle einer Repräsentantin der Macht ihres königlichen Ehemann. Aus heutiger Sicht mag man es furchtbar finden, dass Esther in der »Beziehung« zu ihrem Mann nur »Abscheu« empfindet. Aus der Sicht derer, die hinter diesem Text stehen, geht es nicht um das Thema einer ehelichen »Beziehung«, sondern um Schönheit und auch Sexualität der Frau als Teil eines Machtgefüges, das unbefragt dem König gehört. So gesehen hilft Esthers innere Distanzierung ihr, nicht selbst ein Rädchen im Getriebe der Macht zu werden, sondern sie aktiv und zugunsten ihres Volkes zu nutzen. Und genau das wird sie dann auch tun, wenn sie in voller Schönheit und in glänzendem Ornat – den einzigen Mitteln, die sie hat – vor den König tritt, um ihn dafür zu gewinnen, das Leben ihres Volkes zu retten.

#### IV.

Kap. 5 erzählt nach dem hebräischen Esterbuch in nur zwei Versen die entscheidende Wende: Ester hat sich entschieden; sie kleidet sich königlich, tritt vor den König – und wird von ihm als seinesgleichen akzeptiert<sup>29</sup>. Bis zum Ende des

29. Diese Akzentsetzung verdanke ich Siebert-Hommes 2002.

7. Kapitels zieht sich die Lösung des Konflikts, der den Hass des Haman auf Mordechai betrifft: Gleich mehrere Male verfängt sich Haman in seinen eigenen Plänen, während der Plan der Ester, Haman beim Fest zu entlarven, aufgeht. Zu Beginn von Kap. 8 ist ein Abschluss damit erreicht, dass durch Esters Vermittlung Mordechai vor den König kommt und er den Siegelring erhält, der vorher Haman dazu diente, das Vernichtungsdekret zu autorisieren. Ester übergibt dem Mordechai das »Haus des Haman«, das der König ihr geschenkt hatte, und setzt damit ihrerseits den Mordechai in die Nachfolge des Haman ein (8,1-2).

Auch die Septuaginta lässt diesen relativen Abschluss eines Handlungsstranges erkennen. Der bedeutsamste Unterschied gegenüber dem MT in den Kap. 6/7 liegt wohl darin, dass Gott als Auktor der königlichen Schlaflosigkeit, die zu Mordechais Ehrung durch Haman führt, ins Spiel kommt (LXX 6,1) und Hamans Frau Zorasa und seine Freunde nach dieser Demütigung Hamans den Mordechai im Schutz des »lebendigen Gottes« sehen (LXX 6,13). Diese Gottesbezeichnung, die die Septuaginta auch dem Perserkönig in den Mund legt (vgl. 8,12q), mag einerseits auf die Überzeugung des jüdischen Verfasserkreises deuten, der gemäß auch Perser den Gott verehren, den das jüdische Volk als einzigen bekennt, andererseits auch darauf, dass nicht-jüdische Menschen um die besondere Beziehung dieses Gottes zu »seinem« Volk wissen.

Ein völlig anderes Gesicht hat die Septuaginta der Zentralszene von Esthers Begegnung mit dem König (MT 5,1-2) gegeben. Sie ist breit ausgeschmückt, begleitet Esther bei ihrer erneuten Verwandlung von der trauernden, aschebestreuten Israelitin zur strahlend-schönen, geschmückten persischen Königin und bei ihrem aufwendig arrangierten Gang in den Palast, lässt sie den König göttergleich – sitzend gleichsam in einer Cella, wie ein Götterbild geschmückt<sup>30</sup> – erblicken und als einen Engel des Himmels ansprechen, aber auch gleich zweimal einen Schwächeanfall erleiden. Ist auf der einen Seite so offenbar einem gegenüber dem MT andersartigen literarischen Geschmack – analog dem des »hellenistischen Romans« – entsprochen, dem auch klassische Geschlechterstereotypen der schönen, aber schwachen Frau und des mächtigen, aber gnädigen Herrschers entgegenkommen<sup>31</sup>, so bleibt doch angesichts der erzählten Perspektive Esthers und des vorgängig mitgeteilten Gebets aus ihrem Mund die Möglichkeit, diese Szene als In-Szenierung Esthers im klugen Wissen um ihre

30. Vgl. Kottsieper 1998, 182 f.

31. Immer noch aufschlussreich dazu die Untersuchung von Rosa Söder, *Die apokryphen Apostelakten und die romanhafte Literatur der Antike*, Stuttgart 1932. Die Arbeit wurde als Dissertation 1929 in Würzburg im Bereich der Altertumswissenschaften abgeschlossen. Zu vermuten ist, dass dahinter ein Schicksal steht, wie es für katholische, theologisch interessierte Frauen bis in die 50er Jahre des 20. Jahrhunderts typisch war: da eine Promotion in katholischer Theologie aufgrund der Subdiakonatsklausel nicht möglich war, wichen sie in benachbarte Gebiete aus.

Wirkung zu lesen: Sie hat vor dem feuerrot glänzenden, göttergleichen »Löwen« die rechten Worte und Gesten gefunden. Hatte Mordechai es bei Haman nur mit angemessener Macht zu tun, so Esther gleichsam mit dem König als Gott. Mit Hilfe des Gottes aller Götter, den Mordechai im Gebet angerufen hatte, mit Hilfe des einzigen Gottes, dem sie, die einzig noch Handlungsfähige, sich in ihrem Gebet an die Seite stellt (und dem sie, die Alleingelassene, dessen drohendes Alleinsein ausmalt), ist es ihr gelungen zum Ziel zu kommen.

## V.

In den Kap. 8,3 ff. und 9 wird der zweite Strang des Konflikts, die drohende Vernichtung des jüdischen Volkes, einer Lösung zugeführt, nunmehr in vereinter Aktion von Mordechai und Ester. Auch hier wenden sich die Pläne Hamans und seiner Komplizen gegen diese selbst und wandeln sich Trauer und Fasten der Bedrängten in Freude und Fest.

Die LXX-Fassung der Kapitel 8 und 9 fällt auf den ersten Blick dadurch auf, dass Kap. 8 durch Zusatz E wesentlich länger, Kap. 9 hingegen um einiges kürzer erscheint als die entsprechenden hebräischen Abschnitte. 8,12a-v, das Gegen-Edikt des Mordechai und der Esther, ist nur in den letzten Versen eine eigentliche Anordnung; der überwiegende Teil ist eine Rekonstruktion der im Estherbuch erzählten Vorgänge aus der Sicht des persischen Königs, hinter der aber die Sicht der jüdischen Verfasser dieses Ediktes durchscheint. In allgemeinen Wendungen geht es nach der eröffnenden Grußformel (12a-b) zunächst um die Versuchungen der Macht (12c-g); dann werden diese Lehren auf den »Fall Haman« angewendet (12k-o). Der König stellt sich selbst als gastfreundlich dar, der auch Fremden einen Aufstieg am Hof ermöglicht, aber getäuscht wurde. Die Intrige Hamans führt er auf dessen mazedonische Herkunft zurück (12k.o) – der »Fall Haman« ist in die Weltpolitik der hellenistischen Zeit eingebunden. Der König sieht den Angriff auf seine Königin und auf seinen Wohltäter Mordechai als Versuch von mazedonischer Seite, ihn seiner Freunde zu berauben. Damit ist das jüdische Volk aus dem Status eines gefährlichen Außenseiters, der besser zu liquidieren ist, in den Rang des treuesten Untertanen der Perser gerückt. Dass die Juden nach eigenen Gesetzen leben, erkennt der König ausdrücklich an, sind es doch Gesetze des gleichen Gottes, der auch sein Reich seit Uranfängen schützt (129). Der persische König formuliert also indirekt ein Bekenntnis zum Gott Israels als dem Gott aller Menschen, wie dies auch in 8,12d bereits anklang. Das Bild dieses Herrschers ist außerordentlich positiv und wohl geeignet, jüdischen Menschen Hoffnung auf friedliche Koexistenz zu machen.

Die eigentlichen Vorschriften (8,12r-v) beginnen mit der Aufforderung, die Anordnungen des Haman zu ignorieren, verbunden mit einem deutlichen Hinweis auf sein Ende, das als Strafe Gottes verstanden wird. Es folgt die Anordnung, die Juden nach ihren Gesetzen leben zu lassen, ihre Andersheit zu respektieren; vorausgesetzt wird also offenbar, dass die meisten derer, die dieses Edikt lesen oder hören, dem Erlass des Haman nicht Folge leisten. Die nächste Anordnung gilt dann als Absicherung: Sollte es doch zu Angriffen kommen, soll man den Juden in ihrer Verteidigung beistehen. Der Hauptakzent liegt auf dem angeordneten Festtag: Er soll für das ganze persische Reich gelten, als Tag der Freude, aber auch der mahnenden Erinnerung. Die martialisch klingende Schlussdrohung des Dekrets dürfte nach all diesen Darlegungen und Anordnungen eigentlich keine Adressaten mehr finden!

Entsprechend kann sich das 9. Septuaginta-Kapitel bei der Schilderung von direkten Kampfhandlungen auf Andeutungen beschränken (vgl. 9,2-5MT mit LXX!) und die Zahlen der Getöteten wesentlich geringer halten als in der hebräischen Fassung (vgl. 9,16MT/LXX!). Auch die Forderung Esthers nach einem zweiten Kampftag wird deutlicher als im MT auf den Zweck bezogen, die Körper der bereits getöteten Söhne des Haman öffentlich zur Schau zu stellen, also auch hier – nun in der Weise eines abschreckenden Signals – die Kampfhandlungen zu Ende zu bringen. Offensichtlich steht hinter der LXX-Fassung das Bemühen, eine möglichst unblutige Lösung des Konflikts zu finden.

Wie im MT so handelt auch in der LXX der zweite Teil des 9. Kapitels von der Einsetzung des Purim-Festes. Im MT geht es nach 9,29 um ein zweites Purim-Schreiben, das Ester zusammen mit Mordechai geschrieben hätte. Textimmanent kann dies auf eine weitere Verordnung bezogen werden, die zu den bereits von Mordechai festgelegten Bräuchen noch das Fasten in Erinnerung an die Not und Klage des Volkes hinzufügt (vgl. 9,31). Auch die LXX spricht von einem »Buch« bzw. einen »Brief« des Mordechai mit Purimvorschriften (9,20.26) neben einem »Phruraibrief« der Ester zusammen mit Mordechai (9,29). Dies klingt im Zusammenhang jedoch eher so, als solle die zunächst allein Mordechai zugeschriebene Aktion nachträglich auch mit Königin Esther verbunden werden. Der letzte Vers von Kap. 9 jedenfalls hält fest, dass durch Esthers gesetzgeberische Kraft das Fest auf Dauer eingesetzt wurde und sie es »zur Erinnerung« aufschrieb – eine Wendung, die in der LXX-Fassung an die Annalen des persischen Reiches denken lässt<sup>32</sup>: Die jüdische Frau Esther schreibt persische Geschichte!

32. Vgl. LXX 1,1p; 2,23; 6.1.

## VI.

Am Schluss des hebräischen Esterbuches sind in einem kurzen Epilog nur noch der persische König und sein neuer »zweiter Mann«, Mordechai, im Blick. Der Alltag mit seinen politischen Geschäften ist wieder eingekehrt, neue Belastungen kommen auf die Untertanen zu – aber am Hof kann Mordechai segensreich für sein Volk wirken. Vielleicht ist dies das politische Programm des Esterbuches in seiner hebräischen Fassung: Jüdische Menschen müssen zusehen, politisch Einfluss zu gewinnen, um ihr Volk zu schützen. Im Blick auf die jüdische Geschichte unter christlichen Herrschern kann nur festgehalten werden, dass dies weitgehend eine Utopie geblieben ist ...

Das Esterbuch der LXX endet in Zusatz F mit einer Rede des Mordechai, konzentriert also auch am Schluss den Blick auf jüdisches Leben im persischen Reich, repräsentiert durch den Mann Mordechai (vgl. Zusatz A). Mordechai deutet zunächst rückblickend seinen Traum auf die Geschehnisse hin, die das Buch erzählt. In dieser Deutung fällt auf, dass einerseits das Motiv der Quelle bzw. des Flusses als erstes interpretiert wird, und zwar auf Esther hin, wodurch Esther ins Zentrum gerückt erscheint, dass andererseits aber die Rettung des jüdischen Volkes durch Gott – in den Farben des Exodus gemalt<sup>33</sup> – ganz beziehungslos daneben steht, Esther also weder, wie im Traumbild selbst, mit dem Klagen des Volkes noch mit der von Gott gesandten Rettung verbunden wird. Stattdessen ordnet Mordechai sie dem persischen König als dessen Gemahlin zu, sich selbst aber dem Haman als kämpferischer Antipode. Er nimmt die vier Hauptakteure der Erzählung insgesamt aus der Traumdramatik von Bedrohung und Rettung heraus, was in Bezug auf die Figur des Königs dazu führt, dass auf ihn die Motive von Licht und Sonne gedeutet werden, er also auch am Buchschluss noch einmal in affirmativer Weise göttergleich erscheint. In Bezug auf Esther nimmt Mordechai in dieser Deutung sein eigenes Wort zurück, mit dem er Esther aufgefordert hatte, zu Gott zu flehen, vor den König zu treten und ihr Volk »vor dem Tod zu bewahren« (ῥύομαι; LXX 4,8). Nun ist es Gott allein, der sein Volk »vor allen Übeln bewahrt hat« (10,3f, auch hier ῥύομαι). Dazu tritt in Mordechais abschließender Rede das Motiv der Lose (10,3g-i), das im Traum keine Rolle spielte (vgl. aber 3,7MT/LXX). Dadurch verschiebt sich der Schwerpunkt dieses Schlussteils auf die mit dem Losmotiv verbundene Einsetzung des Purimfestes (10,3k), die hier also erneut bekräftigt, aber auch nur an Mordechai gebunden wird.

So mag es abschließend angemessen sein zu behaupten, dass im septuagintagriechischen Esterbuch ein spannungsvolles Gespräch zwischen unterschied-

33. Vgl. 10,3f mit Ex 7,3 und den vielfältigen dtr. Exoduserinnerungen, z. B. Dtn 4,34; 6,22; 7,19; 26,8 u. ö.

lichen Buchteilen eröffnet ist, durch das insbesondere die Figur der Esther in ganz verschiedene Bezüge rückt. Für die, die Augen haben zu lesen, ist im eingangs erzählten Traum des Mordechai angelegt, dass die gesamte im folgenden erzählte Geschichte der Esther unter dem Vorzeichen ihrer Mittlerinnenrolle zwischen Volk und Gott steht, dass Esther die aus dem Volk erstandene und von Gott gesandte Retterin ist. Mordechais Deutung am Buchschluss dagegen reduziert Esther auf ihre Rolle als Ehefrau des persischen Königs und beraubt sie ihrer Mitwirkung an der Rettung Israels. Die Erzählung des Buches präsentiert sie als gehorsame Tochter Mordechais und toratreue jüdische Frau, die den gefährlichen Gang zum König in großer Ängstlichkeit wagt, die aber auch als persische Königin gesetzgeberischen Anteil an der Institutionalisierung des Purimfestes hat. Das ausführliche Gebet der Esther zeichnet zum einen eine traditionsbewusste und theologisch versierte jüdische Frau, die es sogar wagt, sich selbst in einem Wortspiel neben den einzigen Gott Israels zu stellen, zum anderen aber auch gewissermaßen die Kehrseite dazu, die in ihrer Toratreue im Alltagsleben innerlich zerrissene Frau. Vom Gebet her erscheint wiederum ihr Gang zum König als listenreiche Inszenierung, wird jedoch auch überdeutlich, dass zwar Mordechai am Ende segensreich für sein Volk wirken kann, aber die Frage offenbleibt, ob Esther weiterhin ihr zerrissenes Leben führen muss. Als Spiegelbild einer jüdischen Frau aus dem Volk eröffnet die Zeichnung ihres Charakters jedoch insgesamt ein Potential von Eigenschaften und Rollen, das sie keineswegs auf die angepasste gehorsame Tochter, aber auch nicht auf die in ihrer Toratreue Leidende festlegt – und das durch das Fehlen der Mutter-Rolle (!) noch einmal eine eigene Sprengkraft erhält. Als Mittlerinnenfigur zwischen ihrem Volk und Gott aber eignet sich Esther auch, über das den Menschen zugewandte Antlitz Gottes in weiblicher Gestalt, die zugleich die Gott zugewandte Seite ihres Volkes verkörpert, zu reflektieren.

### Literatur

- Arzt, Silvia, *Frauenwiderstand macht Mädchen Mut. Die geschlechtsspezifische Rezeption einer biblischen Erzählung (= Est 1)*, Innsbruck/Wien 1999.
- Beal, Timothy K., *Tracing Esther's Beginnings*, in: Brenner 1995, 87-110.
- Börner-Klein, Dagmar, *Eine babylonische Auslegung der Ester-Geschichte: der Midrasch in Megilla 10b-17a (Juden und Umwelt 30)*, Frankfurt 1991.
- Börner-Klein, Dagmar/Hollender, Elisabeth, *Rabbinische Kommentare zum Buch Ester. Bd. 1: Der Traktat Megilla; Bd. 2: Die Midraschim zu Ester*, Leiden 2000.
- Brenner, Athalya (Hg.), *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna*, Sheffield 1995.
- Dies. (Hg.), *A Feminist Companion to Ruth and Esther, Second Series*, Sheffield 1999.
- Bückers, Hermann, *Das Buch Esther*, in: ders., *Die Bücher Esdras, Nehemias, Tobias*,

- Judith und Esther (Die Heilige Schrift für das Leben erklärt IV/2), Freiburg 1953, 323-393.
- Butting, Klara, Die Buchstaben werden sich noch wundern. Innerbiblische Kritik als Wegweisung feministischer Hermeneutik, Berlin 1994.
- Dies., Das Buch Esther. Vom Widerstand gegen Antisemitismus und Sexismus, in: Schottroff, Luise/Wacker, Marie-Theres (Hg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, 169-179.
- Clines, David, The Esther Scroll (JSOT.S 30), Sheffield 1984.
- Day, Linda, Three Faces of A Queen. Characterization in the Books of Esther (JSOT.S 186), Sheffield 1995.
- De Troyer, Kristin, An Oriental Beauty Parlour: An Analysis of Esther 2:8-18 in the Hebrew, the Septuagint and the Second Greek Text, in: Brenner 1995, 47-70.
- De Troyer, Kristin, The End of the Alfa-Text of Esther (SCS 48), Atlanta/GA 2000.
- Dommershausen, Werner, Ester (Neue Echter-Bibel), Würzburg 1980.
- Dorothy, Charles V., The Books of Esther. Structure, Genre and Textual Integrity (JSOT.S 187), Sheffield 1997.
- Ego, Beate, Targum Scheni zu Esther, Tübingen 1996.
- Finsterbusch, Karin, Die kollektive Identität und die Kinder. Bemerkungen zu einem Programm im Buch Deuteronomium: in: Wacker, Marie-Theres/Weth, Rudolf (Hg.), Gottes Kinder (JBTh 17), Neukirchen 2002, 99-120.
- Fountain, A. Kay, Empirical Readings of the Books of Esther (Studies in Biblical Literature 43), New York u. a. (Peter Lang) 2002.
- Grossfeld, Bernhard, The First Targum to Esther, New York 1983.
- Grossfeld, Bernhard, The Two Targums of Esther (The Aramaic Bible 18), Edinburgh 1991.
- Hanhart, Robert, Esther (Göttinger Septuaginta VIII, 3), Göttingen 1983.
- Heinemann, Isaak, Art. »Antisemitismus«, in: Pauly's Realencyklopädie Suppl. Bd. 5 (1931) 3-43.
- Hurtado, L. W., First-Century Jewish Monotheism, in: JSNT 71 (1998) 3-26.
- Jahn, Gustav, Das Buch Esther nach der Septuaginta wiederhergestellt, übersetzt und kritisch erklärt, Leiden 1901.
- Jobs, Karen A., The Alpha-Text of Esther. Its Character and Relationship to the Masoretic Text (SBL Diss.Ser 153), Atlanta/GA 1996.
- Kottsieper, Ingo, Zusätze zu Esther, in: ATD Apokryphen Bd. 5, Göttingen 1998, 109-207.
- Moore, Carey A., The Additions to Esther, in: ders., Daniel Esther and Jeremiah: The Additions (The Anchor Bible 44), Garden City/NY 1977, 151-252.
- Neteler, B., Das Buch Esther, in: ders., Die Bücher Esras, Nehemias und Esther aus dem Urtext übersetzt und erklärt, Münster 1877.
- Rahlfs, Alfred, Esther, in: ders., Septuaginta, Bd. 1, Stuttgart 1935, 951-973.
- Schildenberger, Johannes, Das Buch Esther übersetzt und erklärt (HSAT IV/3), Bonn 1941.
- Schottroff, Luise, Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums, Gütersloh 1994.
- Siebert-Hommes, Jopie, Ester (Verklaring van de Hebreeuwse Bijbel), Baarn 1997.
- Siebert-Hommes, Jopie, »Come to the dinner I have prepared for you« (Esther 5:4) – Story of Love or Struggle for Power?, in: Amsterdamse Cahiers, Suppl. Ser 1, Maas-tricht 1999, 85-100.

- Siebert-Hommes, Jopie, »On the third day Esther put on her queen's robe« (Esther 5:1). The Symbolic Function of Clothing in the Book of Esther, in *Lectio difficilior* Nr. 1, 2002, [www.lectio.unibe.ch/archiv](http://www.lectio.unibe.ch/archiv) (8 Seiten).
- Stöhr, Martin/Navè Levinson, Prina, Das Buch Esther. Esther bei Juden und Christen, in: Schmidt, Eva-Renate u. a. (Hg.), *Feministisch gelesen* Bd. 1, Stuttgart 1988, 100-111.
- Stummer, Friedrich, Das Buch Esther (Echter-Bibel), Würzburg 1950.
- Wacker, Marie-Theres, Die Kategorie des »Monotheismus« in der alttestamentlichen Wissenschaft. Erkenntnisse und Interessen, in: Manemann, Jürgen (Hg.), *Jahrbuch politische Theologie 4: Monotheismus*, Münster 2002, 50-67.
- Wacker, Marie-Theres, Das Buch Esther, in: Zenger, Erich (Hg.), *Stuttgarter Altes Testament*, Stuttgart 2004 (im Druck).
- Wallach-Faller, Marianne, Waschi und Esther. Zwei Königinnen – zwei Stadien feministischen Bewusstseins, in: dies., *Die Frau im Tallit. Judentum feministisch gelesen*. Hg. v. Doris Brodbeck und Yvonne Domhardt, Zürich 2000, 173-176.
- White, Sidnie Ann, Esther: A Feminine Model for Jewish Diaspora, in: Day, Peggy (Hg.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis 1989, 161-177.
- White, Sidnie Ann, Esther, in: Newsom, Carol A./Ringe, Sharon H. (Hg.), *The Women's Bible Commentary*, London/Louisville 1992, 124-129.