

„... am Ende ihres Weges *Den* zu schauen,
an dem man stirbt, wenn man ihm naht“

(Rainer Maria Rilke).

Die Rede von Gott in den Ester-Erzählungen

Barbara Schmitz

„Bibelübersetzung: Wiedergabe oder Deutung?“ – so lautet nicht nur einer der zahlreichen Artikel von Friedrich Reiterer¹, sondern diese Frage markiert auch eine seiner wichtigsten Fragehorizonte, die er gerade am Sirachbuch in intensiver Weise erörtert und reflektiert hat. Daher wird der folgende Beitrag die Spur der Forschungen von Friedrich Reiterer aufnehmen: Die Frage von Wiedergabe und Deutung soll an den verschiedenen Fassungen der Ester-Erzählung verfolgt werden, um gerade die unterschiedlichen Profile des hebräischen Text im Vergleich zur Fassung der Septuaginta aufzuzeigen.

Von der Ester-Erzählung gibt es bekanntlich drei unterschiedliche Fassungen:² Die hebräische Fassung dürfte die älteste sein, die in der späten persischen bzw. frühen hellenistischen Zeit, also im 4.-3. Jh. v.Chr. entstanden ist.³ Sie lag wohl der griechischen Langfassung vor.⁴ Die sog. griechische „Langfassung“ ist in der LXX überliefert und wird als B-Text nach dem Siglum des Codex Vaticanus bezeichnet.⁵ Sie ist die längste Ester-Erzählung und durch sechs Zusätze, die man mit A-F durchzählt, um zwei Drittel länger als die hebräische Fassung. Zudem hat sie 105 Verse mehr, die sich in der hebräischen Fassung nicht fin-

1 REITERER, *Bibelübersetzung*, 151–181.

2 Die deutsche Übersetzung der griechischen Erzählungen folgt der Übersetzung von Marie-Theres Wacker und Kristin de Troyer in KARRER / KRAUS, *Septuaginta*, 593–618. (LXX.D).

3 Vgl. LEVENSON, *Esther* sowie MOORE, *Esther*, LIX.

4 Vgl. SCHÖTZ, *Buch Esther*, 255–267; HANHART, *Esther*, 96: „Die Grundlage der griech. Est-Überlieferung ist im Wesentlichen der o'-Text [B-Text], der mit Sicherheit in der 1. Hälfte des 1. Jh.s v.Chr. vorlag. Die apokryphen Partien sind ursprünglich griechisch.“

5 HANHART, *Esther*, 87; 92–95; JACOB, *Buch*, 241–298.

den.⁶ Der B-Text ist frühestens in das 2., wahrscheinlich aber in das 1. Jh. v. Chr. zu datieren.⁷

Die dritte und kürzeste Version ist der Alpha-Text bzw. A-Text, auch „lukianischer Text“ genannt,⁸ der nur in vier mittelalterlichen Minuskelhandschriften überliefert ist:⁹ Dieser dürfte sich an beiden vorliegenden Ester-Erzählungen inspiriert haben¹⁰ und ist im 1. Jh. n. Chr. anzusiedeln.

Wann die verschiedenen Ester-Erzählungen entstanden und wie sie einander zuzuordnen sind, ist hoch umstritten. Exemplarisch sei auf die jüngeren Studien von Clines (1984)¹¹, Fox (1991)¹², Dorothy (1997)¹³, Tov¹⁴ und Kossmann (2000)¹⁵ verwiesen.

Statt der Vielzahl an entstehungsgeschichtlichen Modellen eine neue Variante hinzuzufügen, möchte ich vielmehr dem jeweiligen Profil der Erzählungen an der Frage nach dem Handeln Gottes nachgehen. Diese Fragestellung ist der neuralgische Punkt der Erzählungen, weil das hebräische Esterbuch das einzige Buch in der Bibel ist, in dem sich an keiner einzigen Stelle das Wort „Gott“ oder andere Gottesbezeichnungen findet: In der hebräischen Ester-Erzählung gibt sich Gott weder den Menschen, in welcher Form auch immer, zu erkennen,¹⁶ noch wer-

6 Eine andere Rechnung findet sich bei DOROTHY, Book of Esther, 15: Hanharts LXX-Text bestehe aus 5.837 Wörtern und sei damit 91,75 % länger als der hebräische Text.

7 In F 11 ist das 4. Jahr der Regierung des Ptolemaios und der Kleopatra als das Jahr angegeben, an dem ein gewisser Lysimachos das Buch ins Griechische übersetzt habe. Mit BICKERMAN, Colophon, 339–362, sind diese als Ptolemaios XII. Philopater Philadelphos Neos Dionysos und Kleopatra V. zu identifizieren und damit dürfte es sich um das Jahr 78/77 v. Chr. handeln.

8 Zur Terminologie vgl. HANHART, Ester, 87.92–95. Eine Edition des Alphetextes findet sich bei Hanhart sowie bei CLINES, Esther Scroll, 215–247. Eine Synopse der drei Texte liegt vor bei JOBES, Alpha. Vgl. zum A-Text DE TROYER, End.

9 Dies sind 19, 93, 108 und 319, vgl. HANHART, R., Esther, 15.

10 HANHART, Esther, 87: „Der ‚L-Text‘ [A] ist nicht eine Rezension des o'-Textes [B], sondern eine Neugestaltung der griech. Est-Überlieferung, die in starkem Maße auf dem o'-Text beruht.“

11 CLINES, Esther Scroll.

12 FOX, Character.

13 DOROTHY, Book of Esther.

14 TOV, 'Lucianic' Text, 1–25.

15 KOSSMANN, Esthernovelle.

16 Insofern findet sich im hebräischen Esterbuch weder der Gottesname noch entsprechende Derivate oder Gottesbezeichnungen wie „Höchster“ (Dan 3,26.32; 5,18.21; 5b III 219; Jub 7,36; 12,19), „der Allmächtige“ (Jdt 4,12; 8,13; 2 Makk 1,25; 3,22.30; 5,20; 3 Makk 2,2.8), „der Lebendige“ (Sir 18,1; Dan 4,19; 5,23; 1 Hen 5,1; 2 Makk 7,33; 3 Makk 6,28), „Herr des Himmels“ (Esra 1,2; 5,11–12; 6,9–10), „der Ewige“ (1 Hen 75,3)

den Figuren beschrieben, die über Gott reden, von ihm erzählen oder zu ihm beten. Insofern erscheint es als ein „gott-loses“ Buch.¹⁷ Von daher verwundert es nicht, dass es lange umstritten war, ob das Esterbuch zum biblischen Kanon gehöre oder nicht.¹⁸ Ganz anders liegen die Dinge bei der griechischen Ester-Erzählung: Hier ist ganz selbstverständlich von Gott die Rede, man betet in der Not zu ihm, ruft ihn an und bittet um sein rettendes Eingreifen.

Für die Frage nach dem Handeln Gottes werde ich mich im Folgenden auf die hebräische Ester-Erzählung und die griechische Langfassung, als den beiden in der Tradition bedeutend gewordenen Hauptfassungen, konzentrieren. Dabei wird jede der beiden Textversionen in sich analysiert und ausgelegt,¹⁹ weil jede eine eigene Komposition mit einer eigenständig pointierten Theologie bietet.²⁰ Der A-Text wird – nur aus Gründen des Umfangs – an den einschlägigen Stellen mit einem Seitenblick bedacht.

Jub 12,29; 13,8; AssMos 10,7; 2 Makk 1,25; 3 Makk 6,12) etc., die gerade in der jungen biblischen Literatur intensiv verwendet werden.

17 Vgl. hierzu auch die Analysen von FOX, der Gottes Absenz unter den vier Kategorien (Abwesenheit, Zufälle, Reversal/Umkehrung, Thema) untersucht hat. Vgl. FOX, Character, 235–247.

18 Tatsächlich hat sich letztlich die Lehrmeinung von R. Eliezer und R. Aqiba durchgesetzt und das Buch ist in den Kanon aufgenommen worden (bMeg 7a: „Das ganze Buch Esther wurde durch den heiligen Geist niedergeschrieben.“); vgl. hierzu RÜGER, Werden, 175–189, bes. 179–181.

19 Dies geht über die Forderung von ZENGER hinaus, der diese nur „streng genommen“ erhebt, ZENGER, Ester, 302–311, bes. 303.

20 „Jeder Text [...] bietet eine eigene Komposition und eine eigenständig pointierte Theologie.“ WAHL, Buch Ester, 5. Vgl. WAHL, Buch Esther, 25–40, 33–40. Ich halte die Position von Wahl für zutreffend, auch wenn er sie in seinem gerade erschienenen Kommentar gerade nicht durchzieht, sondern den hebräischen Text mit griechischen „Zusätzen“ kommentiert. Ausnahmen bilden hier LINDA DAY, die in jeder Version die Figur der Ester getrennt untersucht und deren je eigenes Profil herausgearbeitet hat bzw. ebenso MARIE-THERES WACKER, die sich in ihrer Analyse auf die Esterfigur allein im B-Text konzentriert hat: Vgl. DAY, Faces sowie WACKER, Toratreue, 312–332 bzw. VIALLE, Analyse. Vor diesem Hintergrund erscheint der Text, den die EÜ präsentiert, als besonders problematisch: Sie übersetzt den hebräischen Text und fügt die sog. „Zusätze“ an den entsprechenden Stellen der LXX ein. Diese Textfassung hat aber in der gesamten Textgeschichte nie existiert und ist eine moderne Konstruktion. Dieser, in der Tat „neue“ Mischtext der EÜ lässt die Notwendigkeit, jede Textfassung in sich stehend zu betrachten, noch einmal als umso dringlicher erscheinen.

1. Gott in der hebräischen Ester-Erzählung

In der hebräischen Ester-Erzählung tritt Gott nicht nur nicht als handelnde Figur auf, noch ist von ihm auf der Ebene der Erzählstimme oder auf der Ebene der Figuren die Rede.²¹ Angesichts dieses merkwürdigen „Gottesschweigens“ im hebräischen Esterbuch²² ist in der Exegese bisher viel Mühe darauf verwandt worden, Stellen aufzuführen, in denen doch ein Gottesbezug vorliegen soll.²³ Diese werden im Folgenden diskutiert.

Meist geht man davon aus, dass die deutlichste Anspielung auf Gott in Est 4,14²⁴ vorliegt, als Mordechai Ester mitteilen lässt, dass für den Fall, dass sie schweige und sich nicht an den König wende, den Juden Rettung „von einem anderen Ort her“ entstehen werde.²⁵ Der Ausdruck „von einem anderen Ort“ (מִמְקוֹם אֲחֵר) wird seit den Analysen von Arthur Spanier (1922) immer wieder mit der rabbinischen Gottesbezeichnung „der Ort“ (הַמְּקוֹם) in Verbindung gebracht. „Ha-Maqom“ ist in der rabbinischen Literatur ein Ersatzname für den Gottesnamen JHWH und dient wie Adonai oder Ha-Schem dazu,²⁶ den

21 „God is not one of the characters in the Book of Esther“, so FOX, Character, 235.

22 Das Phänomen des Gottesschweigens wird sehr unterschiedlich erklärt: So geht PATON, Commentary, 95, davon aus, dass es einen impliziten, stillschweigenden Gottesglaube gebe; Gottes Name werde wegen des übermäßigen Alkoholgenusses aber nicht genannt, zumal die Ester-Erzählung jährlich zum Purimfest verlesen werde. GORDIS, Religion, 359–388, bes. 378, hingegen betont den weisheitlichen Charakter der Erzählung. Der Gottesname fehle, weil Ester, einzigartig im AT, ein Buch sei, das als königliche Chronik von einem Heiden am persischen Hof geschrieben worden sei. GERLEMANN hält die Ester-Erzählung für eine kritisch überbietende Adaption und Variation der alten Exodusüberlieferung, „bewusste und konsequente Entsakralisierung und Enttheologisierung einer zentralen heilsgeschichtlichen Tradition“ (GERLEMANN, Esther, 28; vgl. 1–48; Kritik siehe MEINHOLD, Buch Esther, 74.90.91. Vgl. hierzu MOORE, Esther, 50; eine „säkulare Lektüre“ bietet auch LACOQUE, Esther, 42–49; siehe auch die Zusammenstellung der Positionen bei HERRMANN, Ester, 37–47; LOADER, Buch Esther, 219–225, sowie WAHL, Esther-Forschung, 103–130, bes. 124–127).

23 So auch WAHL, Glaube, 37–54, vgl. WÜRTHWEIN, Megilloth, 170: Das Buch ist „vom Glauben gestaltet, dass das jüdische Volk in der Hand seines Gottes steht und dieser ihm Helfer für die Stunde der Bedrängnis bereitet.“

24 Zu Est 4,14: In B-Est 4,14 kommt Gott auch nicht vor („denn wenn du zu diesem Zeitpunkt weghörst, dann werden die Juden von anderswoher Hilfe und Schutz haben“). Der A-Text hingegen fügt Gott ein: „Wenn Du über dein Volk hinwegsiehst, indem du ihnen nicht hilfst, so wird doch Gott ihnen Hilfe und Rettung sein“ (A-Est 4,9[14]).

25 Vgl. hierzu WIEBE, Esther, 409–415.

26 Vgl. San 14b; Yom 38a; Shab 40b; bMeg 29a; AZ 40b; auch bei PHILO, De somn., I 63ff.

Eigennamen Gottes zu substituieren.²⁷ Ob allerdings die Formulierung „von einem anderen Ort her“ (מִמְקוֹם אֲחֵר) tatsächlich ein solcher Ersatzname für den Gottesnamen JHWH ist, erscheint mir doch sehr fraglich: Erstens lautet der Ersatzname nur „der Ort“ „Ha-Maqom“ (הַמְּקוֹם) und steht nicht in einem präpositionalen Ausdruck wie „von einem anderen Ort“ (מִמְקוֹם אֲחֵר). Zweitens müsste der Ausdruck, wenn es ein Ersatzname für Gott wäre, durch den Gottesnamen bzw. durch „Gott“ ersetzbar sein: Dann hieße es: „... von einem anderen Gott her ...“ entstünde Rettung für die Juden. Das aber widerspricht der Aussage des Verses selbst.²⁸ Drittens ist der – im Übrigen – seltene Ersatzname erst aus viel späterer, nämlich aus talmudischer Zeit belegt.²⁹ Daher ist der Ausdruck „von einem anderen Ort“ (מִמְקוֹם אֲחֵר) in Est 4,14 kein Ersatzname für Gott.³⁰ Unstrittig ist, dass die Formulierung – offensichtlich bewusst – Raum für Assoziationen eröffnet: Die Rettung, die „von einem anderen Ort her“ kommen könnte, könnte sich – neben vielen anderen Möglichkeiten – auch auf Gott beziehen. Man kann die Formulierung „von einem anderen Ort her“ semantisch aber auch anders füllen: So kann Hilfe für die bedrohte jüdische Gemeinschaft auch durch menschliches Eingreifen, z.B. durch Dritte, durch den Staatsapparat, durch außenpolitische Unterstützung, durch Perser oder Juden, also durch andere Menschen³¹ erfolgen. Mit dieser profanen Lektüre rechnen Hans Bardtke³² und Carey A. Moore.³³ Mit den

27 SPANIER, Gottesbezeichnungen, 309–314. Zustimmend auch TALMON, Weisheit, 177–217; ebenso zum weisheitlichen Hintergrund MCGEOUGH, Esther, 44–65. Vgl. auch ZLOTOWITZ, Megillah, 79–81.

28 So auch MEINHOLD, Buch Esther, 55. Ebenso ablehnend FOX, Character, 63.238.

29 Auch Targum Sheni hat den Ausdruck nicht als Ersatz für den Gottesnamen verstanden; vgl. 2 Targ Est 4,14 „Denn wenn du wirklich schweigst in dieser Zeit, lässt ihnen ihr Heiliger und Erlöser Erlösung von einem anderen Ort erwachsen“ (Übersetzung: EGO, Targum Sheni, 107).

30 So GERLEMANN, Esther, 29.28. Der Konditionalsatz ist somit hier deutlich offen gehalten.

In diesen Kontext passt auch die Frage von Mordechais in Est 4,14, die mit der Formulierung „Wer weiß ...?“ (מִי יוֹדֵעַ) eingeleitet wird. In der biblischen Literatur initiiert diese rhetorische Frage das von Menschen erhoffte Eingreifen Gottes. Aber eben anders als in Est 4,14 sind alle „Wer weiß ...?“ (מִי יוֹדֵעַ)-Stellen explizit mit Gott verbunden (vgl. 2 Sam 12,22; Ps 90,11; Joël 2,14; Jona 3,9; Ausnahmen beschränken sich auf das Buch Kohelet; vgl. Koh 2,19; 3,21; 6,12; 8,1); siehe auch LEVENSON, Esther, 81.

31 Zumal im Kontext des Verses die menschliche Handlung betont wird, vgl. hierzu ACKROYD, Notes, 82–84.

32 „Es liegt nach dem Tenor der ganzen Erzählung nahe, daran zu denken, dass Mordechai an eine andere irdische Stelle denkt, durch die Hilfe zu beschaffen vielleicht möglich sein könnte“, BARDTKE, Buch Esther, 333.

unterschiedlichen Möglichkeiten, die Formulierung „von einem anderen Ort her“ semantisch zu füllen, liegt in Est 4,14 eine literarische Leerstelle³⁴ vor.³⁵

Neben Est 4,14 gibt es noch zwei weitere Stellen in der hebräischen Ester-Erzählung, die sich als offen für theo-logische Füllungen erweisen:

In der Nacht vom 16. auf den 17. Nisan (Est 3,12; 5,1.9) häufen sich merkwürdige „Zufälle“³⁶ im königlichen Palast: So wird in Est 6,1 zuerst erzählt, dass den König in dieser Nacht der Schlaf floh (בְּלֵילָה הַהוּא נִדְרָה שְׁנַת הַמֶּלֶךְ). Warum der König nicht schlafen kann, wird jedoch nicht begründet: War es schlicht Schlaflosigkeit? Oder ist diese Schlaflosigkeit des Königs von jemandem bewirkt worden? Erzählerisch ist die unerklärliche Schlaflosigkeit des Königs die Voraussetzung dafür, dass dem König aus der Chronik vorgelesen wird, wodurch er an eine frühere Verschwörung und an deren Aufdeckung durch Mordechai erinnert wird. Interessanterweise findet sich das Motiv einer von Gott bewirkten nächtlichen Schlaflosigkeit eines Königs in der zeitgenössischen biblischen Literatur an mindestens drei weiteren Stellen: in Dan 6,19; 1 Makk 6,10; 3 Esra 3,3.³⁷ Jedes Mal führt

33 So haben Judas Makkabäus und Jonathan auf Hilfe aus Rom gesetzt, vgl. 1 Makk 8,17–18; 12,1, vgl. hierzu MOORE, Esther, 50.

34 ISER, Akt, 280–355.

35 Interessanterweise unterlässt es hier sogar der B-Text, „Gott“ einzufügen, der ansonsten gerne den Text theo-logisiert; dies geschieht erst im A-Text (A-Est 3,9[14]).

36 Dass nicht alle Ereignisse oder Zufälle zwangsläufig auf Gott zurückgeführt werden müssen, zeigt folgendes Gedankenexperiment von FOX, Character, 245: „In the same vein, one might believe, for example, that it might have been providential that an eloquent Zionist, Chaim Weizman, happened to be both a talented chemist and working in Manchester during World War I, for these circumstances allowed him access to Lloyd George and David Balfour, just at the moment when Britain was seeking to keep the French out of Palestine as well as ingratiate itself with American Jews – an impressive list of coincidences. Yet such an assertion does not require that God made Weizman a chemist and showed him how to synthesize acetone for explosives so that he could prepare the ground for the Balfour Declaration“.

37 Jedes Mal führt die Schlaflosigkeit des Königs zur Rettung von Juden: In Dan 6,19 will der König Daniel aus der Löwengrube retten und findet keinen Schlaf. Wie in Est 6 ist die Schlaflosigkeit am entscheidenden Wendepunkt der Handlung situiert und führt – wie bei Mordechai – zur Rettung des bedrohten Daniel. Ebenso löst die (nicht historische) Nachricht, dass die Truppen des Lysias durch die Juden eine empfindliche Niederlage erlitten haben, beim König Antiochus eine derartige Bestürzung aus, dass Schwächeanfälle, Depression und Schlaflosigkeit die Folge sind, die letztlich zu seinem Tod führen (1 Makk 6,10). In 3 Esra 3,3 hört der König Darius aufgrund seiner Schlaflosigkeit das Gespräch seiner Leibwächter mit, deren Wettstreit schlussendlich dazu führt, dass der Sieger die Heimkehr der Juden und den Tempelbau von König erbittet. Dieses sehr ausgefeilte Motiv unterscheidet sich da-

die Schlaflosigkeit des Königs zur Rettung von Juden. Durch diese innerbiblischen Verweise kann man annehmen, dass die unerklärliche Schlaflosigkeit des Königs von Gott bewirkt worden sei.³⁸ In der Auslegungstradition werden aber auch andere Möglichkeiten diskutiert: So vermutet Bardtke, dass dem König der Wein bei Esters Gastmahl nicht bekommen sei oder er grübele über Esters Bitte nach.³⁹ Targum Sheni vermutet, dass der König eifersüchtig sei, weil Haman auch bei Ester eingeladen war.⁴⁰ Und der Midrasch mutmaßt, dass der König schlecht geträumt habe, weil er im Traum gesehen habe, dass Haman ihn mit dem Schwert töten würde.⁴¹ Diese Lektüren zeigen, dass sich hier eine Leerstelle eröffnet, die man mit Gott, aber auch mit anderen Bedeutungen füllen kann.

Ein drittes Beispiel: In Est 3,7 wird erzählt, dass das Pur – das Los – vor Haman geworfen wird. Wer das Pur wirft, bleibt im hebräischen Text offen:⁴² Durch die Hifil-Formulierung פִּוֵר הַפִּיל wird kein Subjekt des Losewerfens genannt, im Gegenteil: Es wird noch betont, dass es nicht Haman war, der das Los geworfen hat, sondern dass es in seiner Gegenwart geschah. Die Offenheit wird gerade auch deswegen deutlich, weil das Losewerfen in der Antike meist in einem religiösen Kontext steht: So ist das Los als Gottesentscheidung sowohl aus der biblischen Literatur,⁴³ als auch aus der griechischen Literatur bekannt.⁴⁴ Im

mit deutlich von dem Motiv der Schlaflosigkeit, das sich in der älteren biblischen Literatur, wo davon die Rede ist, dass die Frevler auf ihrem Lager Böses ersinnen bzw. der Reichtum der Reichen diese am Schlaf hindert (Ps 36,5; Mi 2,1; Spr 4,16; Koh 5,11; Sir 31,1–2; vgl. auch Sir 42,9). Zudem gibt es in der jüdisch-hellenistischen Literatur auch das gegenteilige Motiv: Gott versetzt einen König in tiefen Schlaf zur Rettung der Juden (vgl. 3 Makk 3,12).

38 So nennen beide griechischen Fassungen Gott als direkten Urheber: In B-Est 4,14 heißt es: „... werden die Juden von anderswoher Hilfe und Schutz haben“, während A-Est 6,1 lautet: „Aber der Mächtige nahm jene Nacht hindurch den Schlaf ...“.

39 BARDTKE, Buch Esther, 344.

40 „Und ferner [Jud sie Haman ein], um Eifersucht zwischen {Ahasveros} und Haman [zu werfen], damit der Königs sagen sollte: ‚Was ist diese Sache? Von allen meinen Fürsten ruft Ester keinen anderen zum Mahl als nur Haman?‘“ 2Targ Est 5,8, Übersetzung: EGO, Targum Sheni, 112–113.

41 WÜNSCHE, Midrasch; vgl. BÖRNER-KLEIN / HOLLENDER, Kommentare.

42 Vgl. auch MEINHOLD, Buch Esther, 46.

43 Vgl. z.B. Spr 16,33; 18,18; Jona 1,7; Lev 16,8; siehe auch die Technik der Urim und Tummim: Ex 28,30; Lev 8,8; Num 27,21; Dtn 33,9; 1 Sam 28,6; Esr 2,63; Neh 7,65; bzw. das Feuerordal in Dan 3.

44 Vgl. HOMER, Ilias III 314–317; Hdt III 128; XENOPHON, Kyrupaedie I 6, 46; IV 5,55.

hebräischen Text bleibt jedoch offen, welche Macht hinter den Losen steht.⁴⁵

Das vierte Beispiel: Der in Est 3,7.13 durch das Los bestimmte Tag des Pogroms gegen die Juden ist gekommen (Est 9,1). Doch anders als von Haman geplant, findet an diesem Tag kein Pogrom gegen die Juden statt, sondern die Verhältnisse kehrten sich um: In 9,1 heißt es auf metanarrativer Ebene: „... da wandte es sich, dass die Juden selbst Herr über sie wurden, ihre Hasser“ (Est 9,1). Die Umkehrung der Verhältnisse wird hier durch die unpersönliche Formulierung im Infinitivus absolutus Nifal פָּרַחְתִּי geschildert. Damit wird der Urheber der veränderten Verhältnisse offen gelassen.⁴⁶ Loader hat dies als Hafoch-Struktur bezeichnet.⁴⁷ Das Verb weist nur semantisch darauf hin, dass sich, wie einst in Sodom und Gomorrha (Gen 19,21.25.29), die Verhältnisse einmal umgedreht, sich auf den Kopf gestellt haben,⁴⁸ geschildert wird jedoch weniger als das Reversal-Prinzip, dies wird unterboten.⁴⁹ Wieder sind verschiedene Lektüren und Füllungen der Leerstelle möglich:⁵⁰ Haben sich einfach die Verhältnisse geändert? Oder ist es der Gott Israels, der die Wende bewirkt hat?⁵¹ Oder geht es ganz profan um den

45 Im B-Text wird betont, dass es Haman ist, der das Los wirft (ἐβαλεν κλήρους). Darüber hinaus schildert die LXX, dass das Ziel des Losewerfens die Festsetzung des Tages der Vernichtung der Juden ist, während der hebräische Text offen lässt, warum überhaupt Lose geworfen werden. Noch deutlicher wird der Alpha-Text: Dieser lässt das Motiv des Losewerfens zunächst aus, um es dann am Ende der Szene einzufügen: Nachdem Haman den schriftlichen Erlass des Königs zum Pogrom erhalten hat, geht er – so heißt es – zu „seinen Göttern“ (καὶ ἐπορεύθη Ἄμαν πρὸς τοὺς θεοὺς τοῦ ἐπιγινῶναι ἡμέραν θανάτου αὐτῶν καὶ βάλλει κλήρους A-Est 3,7), wo dann Haman selbst das Los wirft, um den Todestag zu erkennen.

46 Ebenso offen wie in Est 9,1 ist im Übrigen auch der Infinitiv absolutus in Est 9,16, wo es um die Frage des Subjekts der Tötung der Hasser geht.

47 LOADER, Buch Esther, 207.

48 So auch MEINHOLD, Buch Esther, 82.

49 Vgl. hierzu WACKER, Gewalt, 609–663; EGO, Gewaltthematik, 54–74.

50 WAHL, Glaube, 37–54, bes. 47, hingegen vermischt die unterschiedlichen Esterversionen, wenn er davon spricht, dass JHWH hinter dem Losentscheid steht und er daher das Pogrom vereitelt habe, wodurch er sich als den Göttern Hamans überlegen erweise. Mit der Vermischung der unterschiedlichen Ester-Erzählungen wird jedoch auch deren jeweiliges Profil verwischt.

51 Den Gott Israels als Ursache des Losewerfens einzusetzen, ist auf den ersten Blick merkwürdig: Damit scheint es, als würde dieser in direkten Zusammenhang mit der Vernichtung seines Volkes gebracht. Genau genommen jedoch würde es allerdings nur um eine Verbindung zwischen Gott und dem Datum gehen. Und just dieses Datum erlaubt eine signifikante Gegenlektüre: Die präzise Zeitangabe in Est 3,7 datiert das Werfen der Lose in den Monat Nisan, der dem Frühlingsmonat März/April (vgl. Neh 2,1) und damit dem Monat Aviv (vgl. Ex 13,4; 23,15; 34,18; Dtn 16,1) entspricht. Damit findet das Losewerfen, das die Vernichtung der Juden festlegt, in dem

Tag, der sich wendet?⁵² Diese Leerstelle muss nicht automatisch mit Gott gefüllt werden – im Gegenteil: Wie bei den vorangegangenen Darstellungen kann hier menschliche wie göttliche Handlung vorliegen.

Neben diesen beiden Beispielen, in denen Gott jeweils als Handelnder eingetragen werden kann, gibt es weitere Hinweise im Text, die als eine religiöse Praxis gedeutet werden können: Hier sind das Fasten zum Zeitpunkt der Todesgefahr von Mordechai, Ester und der jüdischen Bevölkerung (Est 4,1–2.3.16), die Weigerung von Mordechai, sich vor Haman zu verbeugen und niederzufallen (Est 3,2.5), die von Mordechai, Ester und der jüdischen Bevölkerung geschilderten Bußriten (Est 4,1–2.3.16) sowie das Purimfest (Est 9,17–19.20–26 vgl. 8,10–13) zu nennen.

Aus diesen Beobachtungen zieht Harald Martin Wahl in seinem 2009 erschienenen Kommentar den Schluss: „Bei näherer Betrachtung begegnet Jahwe im hebräischen Buch Esther auf Schritt und Tritt“⁵³. Mit dieser Interpretation reduziert Wahl die Vielschichtigkeit und Mehrdimensionalität des Textes auf einen Sinn, und zwar auf eine einlinige, eindeutige, religiöse Aussage. Damit nimmt er der hebräischen Ester-Erzählung die dem Text immanente und intendierte Offenheit. So wird der offene Text nicht nur reduziert, sondern zugleich auch entschärft.

Im Sinne der Irserschen „Leerstellen“ ermöglicht die hebräische Ester-Erzählung aber mehr als nur eine Lektüre. Vielmehr geht es – um es rezeptionsästhetisch zu formulieren – um die Perspektive des Lesers, ob dieser bereits mit seinem „Auge des Glaubens“⁵⁴ die Erzählung liest und die Leerstellen entsprechend der eigenen theologischen Voreinstellung füllt oder nicht.⁵⁵ Die Ester-Erzählung ermöglicht beides: Man

Monat statt, in den nach jüdischem Kalender das Pessachfest fällt (Ex 12,18; Lev 23,5), an dem die Rettung der Juden aus Ägypten gefeiert wird. Mehr als eine „zufällige“ Koinzidenz? In der jüdischen Tradition wird der Tag des Pogroms mit dem Geburts- und Todestag des Mose in Verbindung gebracht (b Meg 13b).

52 So BARDTKE, Buch Esther, 380: Der Infinitivus absolutus Nifal „betont den Gegensatz und steht hier für ein Perfekt; das Subjekt יהוה bezieht sich auf ׀יָׁ. Der Tag wendet sich, es war gerade umgekehrt“.

53 WAHL, Glaube 37–54, bes. 50.

54 So eine Formulierung von DOMMERSHAUSEN, Ester, 8.

Die Bedeutung des eigenen Lesekontextes wird in Bezug auf das Buch Ester deutlich in den von SNYMAN, Rationality, 179–199, präsentierten drei unterschiedlichen Lektüren aus Südafrika und Zimbabwe gerade in Bezug auf die Gewaltthematik und Est 9.

55 Ein Beispiel für eine (zu) „schnelle“ Füllung, VAN DER WALT, Prayers, 194–206.

kann sie sehr eindeutig theologisch lesen, man kann die Leerstellen aber auch nicht religiös füllen.⁵⁶

Das literarische Verfahren der im Text eröffneten Leerstellen ermöglicht auf der einen Seite eine ganz profane Lektüre: Man kann den hebräischen Estertext als eine Erzählung lesen, in der Gott nicht vorkommt und in der Menschen in ihrem Handeln ganz auf sich gestellt sind. Auf der anderen Seite kann man die Ester-Erzählung aber auch als eine theologische Erzählung lesen, wenn man die Leerstellen mit Gottes Handeln füllt. Beide Lektüren sind keine einander ausschließenden Alternativen, sondern markieren vielmehr die Pole, zwischen denen die Leerstellen in unterschiedlicher Abstufung gefüllt werden können.⁵⁷ Das Interessante bei der hebräischen Ester-Erzählung ist, dass vom Text her keine Vor-Entscheidung präjudiziert und den Lesenden nahe gelegt wird – sondern: die Leserinnen und Leser müssen sich zu den angebotenen Leerstellen selbst verhalten. Die Offenheit des hebräischen Textes für unterschiedliche semantische Füllungen erweist sich somit als das Entscheidende. Es geht nicht darum, den „dichten Schleier“, hinter dem sich Gott im Esterbuch verbirgt, vereindeutigend zu lichten.⁵⁸ Die im Esterbuch erzählte Handlung ist somit offen und lädt ein, Gott zu suchen.⁵⁹

56 Dies sei vertreten, auch wenn die kritische Stimme Bickermans nicht überhört werden darf: „German theologians themselves, who had a weak faith or none in Providence, pedantically discovered that the Hebrew Esther lacks the religious element because it does not expressly refer to the Lord“ (BICKERMAN, Notes, 101–133, bes. 118).

57 Es zielt eben nicht *alles* darauf, „einen literarischen Ausdruck für die Überzeugung zu finden, dass Gottes Gegenwart in den Wechselfällen des Lebens verborgen ist“, wie dies LOADER, Buch Esther, 224, vertritt.

58 So WAHL, Glaube, 37–54, vgl. besonders 37 und 50. FOX, Character, 247, verwendet die Metapher vom Schleier differenzierter: „God in Esther is indeed ‚veiled‘, as the popular metaphor puts it, but the veil is not stripped away by the few well-noticed hints. On the contrary, the hints *are* the veil, not a hand that strips it away. A veil suggests that there is something behind it an invites us to peer through. But when we look through this one, we do not see the sturdy old faith that so many readers assume *must* be back there somewhere. We see a light, but it shimmers. This carefully crafted indeterminacy is best explained as an attempt to convey uncertainty about God’s role in history. The author is not quite certain about God’s role in these events (are *you*?) and does not conceal that uncertainty. By refusing to exclude either possibility, the author conveys his belief that there can be no definitive knowledge of the workings of God’s hand in history. [...] Israel will survive – that is the author’s faith – but how this will happen he does not know. Events are ambiguous, and God’s activity cannot be directly read out of them; yet they are not random“.

59 „When we scrutinize the text of Esther for traces of God’s activity, we are doing what the author made us do. The author would have us probe the events we witness in our own lives in the same way. He is teaching a theology of possibility“ (FOX,

2. Gott in der griechischen Langfassung (B-Text)

Im Vergleich mit der hebräischen Fassung ist der griechische Text ein „gott-voller“ Text: In der Mitte des Buches finden sich zwei große Gebete, das des Mordechai (C 1–11) und das Gebet von Ester (C 12–30). Gerahmt wird die Erzählung durch einen Traum Mordechais am Anfang (A 1–11), der am Ende der Erzählung theologisch gedeutet wird (F 1–6). Zudem findet sich das Lexem „Gott“ (θεός) als Bezeichnung für den Gott Israels 22mal⁶⁰ und das Lexem „Herr“ (κύριος) für den Gott Israels 23mal.⁶¹ Daneben wird Gott bezeichnet als „König“, „Pantokrator“, „Helfer“, „König der Könige“ oder „Retter“⁶². Die größte statistische Dichte an Gottesbezeichnungen findet sich in den beiden Gebeten,

Character, 247). – Zu dem Gottesschweigen könnte auch der Name „Ester“ einen Hinweis liefern, wie VAN DEN EYNDE, Esther, 145–150, bes. 148.149, vermutet: Liest man den Namen Hebräisch, so könnte man – mit einer anderen Vokalisierung – aus „Ester“ (אֶסְתֵּר) die Bedeutung „ich bin verborgen“ herauslesen: Eine erste Person Singular des Verbs אָסַת ist in der hebräischen Bibel nur zwei Mal und nur im Nifal belegt (אָסַת in Gen 4,14; Ijob 13,20) und kann daher passivisch wie reflexiv verstanden werden („ich bin verborgen“ oder „ich verberge mich“). Dann wäre der Name der Protagonisten Programm für die Rede von Gott im Buch Ester.

60 B-Est A 9; A 11; 2,20; Gebet von Mordechai: C 8,8; Gebet von Ester: C 14.29.30; D 2,8; 6,13; E 4.16.18.21; Deutung des Traumes durch Mordechai: F 1.6.6.7.8.9.10. Von diesen Belegen entfallen nur 2 auf den Text, der parallel mit dem Hebräischen läuft, die restlichen finden sich in den sog. „Zusätzen“. Daneben kommt das Lexem „Gott“ (θεός), das nicht den Gott Israels bezeichnet noch fünf weitere Male vor: Dreimal in Esters Gebet (C 18.19 [Götterbilder].²³ [„König der Götter“ βασιλεύ τῶν θεῶν καὶ πάσης] sowie C 21 [Nichtse]) in Bezug auf andere Gottheiten sowie noch ein weiteres Mal im Ausdruck „Engel Gottes“ in Bezug auf Artaxerxes (D 13).

61 B-Est 4,8; Gebet von Mordechai: C 1.1.2.2.4.4.5.7.8.10; im Kontext und im Gebet von Ester: C 12.14.14.16.18.22.23.25.29; 6,1; Deutung seines Traumes = M: F 6.6. Damit entfallen nur zwei Belege auf den Text, der parallel zum Hebräischen läuft (B-Est 4,8; 6,1), die übrigen befinden sich wieder in den sog. „Zusätzen“. Darüber hinaus wird das Lexem „Herr“ (κύριος) nicht nur in Bezug auf Gott verwendet, sondern auch von Ester in ihrer Rede an Artaxerxes, den sie als ihren „Herrn“ bezeichnet, König (D 13.14) und als „Engel Gottes“ (D 13). Hinzuzählen müsste man zudem B-Est 4,8, so Mordechai Ester auffordert, den „Herrn“ anzurufen (ἐπικάλεσαι τὸν κύριον). Dies kann sich sowohl auf Gott als auch auf den im Folgenden genannten König beziehen.

62 Gott als „König“ (βασιλεύς; C 2,8; C 14.23), „Pantokrator/Herrscher/Allherrscher“ (πάντων κρατῶν; C 2; C 23; vgl. E 18.21) als „Helfer“ (βοηθός; C 14), als der „allsehende Gott“ (τὸν πάντων ἐπόπτην θεὸν; D 2), als Retter (σωτήρ; D 2; als „König der Götter“ [βασιλεὺ τῶν θεῶν καὶ πάσης]; C 23) etc.

dem Mordechais und Gebet Esters, die das Zentrum des B-Textes ausmachen.⁶³

Durch die vielen Nennungen von „Gott“ entsteht der Eindruck, dass „Gott“ weit über 50mal in die Ester-Erzählung hineingeschrieben worden ist und so die durchaus interessanten und auch überraschenden Leerstellen der hebräischen Erzählung geschlossen worden sind. Es scheint, als sei aus dem offenen hebräischen Text ein geschlossener, eindeutiger Text gemacht worden. Dies ist in der Exegese immer wieder als ein Makel bzw. – so Armin Schmitt – als ein „Defizit“⁶⁴ wahrgenommen worden. Jedoch: Stimmt dieser erste Eindruck?

Bei näherem Hinsehen ist diese Sichtweise zu differenzieren: Man muss unterscheiden zwischen Textstellen, in denen Figuren über Gott sprechen, und solchen Textstellen, an denen Gott selbst als Handelnder auftritt. In den Reden und Gebeten wird über 50mal Gott angerufen, über Gott gesprochen und von ihm erzählt. Doch die entscheidende Frage ist: Wo tritt Gott selbst als Handelnder auf? Narratologisch formuliert geht es um die Differenzierung zwischen Erzähl- und Redeebene.

Untersucht man das Handeln Gottes, dann ergibt sich ein interessantes Ergebnis: Gott handelt nur zwei Mal in der griechischen Langfassung:⁶⁵ einmal in D 8, das andere Mal in B-Est 6,1.

Die erste Stelle ist D 8.⁶⁶ Dies ist der folgenschwere Moment, als Ester sich aus eigener Initiative dem König nähert, ohne von ihm gerufen worden zu sein. Sie wird sterben, wenn der König nicht sein Zepter ausstreckt und sie zu sich lässt. Die Szene wird im hebräischen Estertext recht undramatisch als ein rein zwischenmenschliches Geschehen zwischen Ester und dem König erzählt: „Als der König Esther, die Königin, im Hof stehen sah, fand sie Gunst in seinen Augen. Da streckte der König ihr das goldene Zepter entgegen, das in seiner Hand war. Ester näherte sich, und sie berührte die Spitze des Zepters“ (Est 5,2). Der griechische Text hingegen hat das Aufeinandertreffen von Ester und dem König erweitert und dramatisiert (D 1–16): Ester hat

zuvor nach ihrem Fasten wieder ihre königlichen Gewänder angezogen und „den allsehenden Gott und Retter“ angerufen (D 2). Sie erscheint „rosig“ und „lieblich“, strahlt „Glanz“ (δόξα) aus und ist „herrlich“ (ἐπιφανής). Ihr Herz aber ist „beklommen vor Furcht“ (ἡ δὲ καρδία αὐτῆς ἀπεστενωμένη ἀπὸ τοῦ φόβου; D 6). Der König hingegen sitzt auf seinem Thron und ist voller Gold und kostbarer Steine in königlichem Ornat in „Herrlichkeit“ (ἐπιφανεία) und „Glanz“ (δόξα) (D 6). Sein Gesicht ist feuerrot und er sieht Furcht erregend aus (ἦν φοβερὸς σφόδρα D 7). Zornig und drohend schaut er Ester an. Der König sieht aus wie eine göttliche Erscheinung, wie ein Götterbild. Als sie seiner ansichtig wird, erleidet Ester einen Schwächeanfall und sinkt zu Boden (D 7). Wird Ester nun sterben? Es sieht ganz danach aus, als habe sie verloren – doch nun kommt der entscheidende Satz: „Da verändert Gott den Geist des Königs, so dass er sanft gestimmt wurde“ (D 8).⁶⁷ Das ist der Wendepunkt: Gott greift in die Handlung ein und verändert den Geist des Königs. Gott ist es, der den König verändert und zwar so, dass der Schreckliche wie eine göttliche Erscheinung und wie ein drohendes Götterbild beschriebene König plötzlich sanft wird. Stellt man sich die Szene vor, dann ist für die anwesenden Figuren nicht erkennbar, warum der König so plötzlich verändert ist – sie können über die Ursache nur spekulieren. Die Lesenden der griechischen Langfassung jedoch erfahren mehr, denn sie werden vom Erzähler informiert, dass es Gott ist, der den König verändert hat.⁶⁸ Damit wird die Szene, die im hebräischen Text eine rein anthropologische ist, in der griechischen Fassung ganz theologisch interpretiert.⁶⁹

67 καὶ μετέβαλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ βασιλέως εἰς πραύτητα; D 8: Dies wird in Parallele zu Ester beschrieben: Wie Ester zuvor ihre Gesichtsfarbe wechselte (μετέβαλεν; D 7), erweist sich nun Gott als stärker im Vergleich zum König und „wechselt“ (μετέβαλεν; D 8) nun dessen Geist; vgl. auch KOTTSIEPER, Zusätze, 184.

68 Vgl. KOTTSIEPER, Zusätze, 182. Welchen Eindruck der persische Herrscher und seine Umgebung mit der Präsentation seiner Macht hinterlassen hat, zeigt auch die Schilderung der pseudo-aristotelischen Schrift *de mundo* 398a.

69 Auch in der von Josephus geschilderten Version der Ester-Erzählung findet sich diese Stelle: Im B-Text (wie im A-Est 5,7/D 8) handelt Gott, indem er den Geist des Königs ändert (B-Est D 8). Josephus gibt dies in sprachlicher Anlehnung zum B-Text wieder (Ios. Ant 11,237 ὁ δὲ βασιλεὺς κατὰ βούλησιν οἶμαι τοῦ θεοῦ τὴν διάνοιαν μετέβαλεν), fügt aber interessanterweise eine einschränkende, persönliche Bemerkung („wie ich glaube“) ein: „Da veränderte sich, durch Gottes Fügung, wie ich glaube, plötzlich die Gesinnung des Königs“ (ὁ δὲ βασιλεὺς κατὰ βούλησιν οἶμαι τοῦ θεοῦ τὴν διάνοιαν μετέβαλεν; Ant 11,237). Die andere Stelle, an der Gott nach B-Est handelt ist B-Est 6,1, die in den Antiquitates ähnlich geschildert wird, allerdings ergänzt um die Bemerkung, dass Gott über Haman lacht und dann dem König den Schlaf nimmt (Ant. 11,247). Josephus scheint den B-Text (v.a. B-E) zu kennen, bietet aber eine eigene Darstellung, in der sich der Autor selbst durchaus zu Wort meldet und das

63 Im Gebet von Mordechai: Gott: C 8,8; Herr: C 1.1.2.2.4.4.5.7.8.10 sowie weitere Bezeichnungen in C 2,2.8; Gebet von Ester: Gott: C 14,29.30; Herr: C 12.14.14.16.18.22.23.25.29 sowie weitere Bezeichnungen in 14.14.23.23 etc.

64 SCHMITT, Wende, 107.

65 Dies geschieht einmal mit der Bezeichnung „Gott“ (D 8), das andere Mal mit dem Terminus „Herr“ (B-Est 6,1). Ob die Interpretation des Traums im Erzähltext („was Gott zu tun beschlossen“ A 11), hier dazu gezählt werden muss, ist m.E. offen.

66 Nach VIALLE, Analyse, 244–245, ist die erste Stelle A 11; da diese aber die Ereignisse aus dem Traum wiedergibt, kann nicht von einem direkten Handeln Gottes auf der Ebene der Erzählung gesprochen werden.

Zugleich ist es nicht irgendeine Szene in der Erzählung, sondern es ist in der griechischen Langfassung die entscheidende Schlüsselstelle, an der sich die Handlung wendet:⁷⁰ Durch Gottes aktives Eingreifen gegenüber dem persischen König kann Ester aktiv werden und durch ihr Handeln sukzessiv die Rettung der bedrohten jüdischen Gemeinschaft erwirken.

Die Szene, Ester vor dem König, ist somit eine Schlüsselszene in der griechischen Ester-Erzählung, in der sich nicht nur die Handlung wendet, sondern in der auch erstmals deutlich wird, wie sich die griechische Fassung das Handeln Gottes in der Welt vorstellt. Das erzählte Geschehen ist überaus dramatisch inszeniert – und daher dürfte es kein Zufall sein, dass gerade diese Szene in der Wirkungsgeschichte großen Eindruck hinterlassen und zu Rezeptionen, Ausgestaltungen und Deutungen eingeladen hat: Eines der prominentesten Beispiele hierfür ist das Ester-Gedicht von Rainer Maria Rilke.⁷¹

Rainer Maria Rilke kennt ganz offensichtlich die Ester-Erzählung nach der griechischen Langfassung. Er schildert das Geschehen aus der Perspektive von Ester, die sich angstvoll jemandem nähert.

„die Zeit gekommen, da sie, ungeboten,
zu keiner Frist, wie eine von den Toten
den drohend offenen Palast betrat,
um gleich, gelegt auf ihre Kammerfrauen,
am Ende ihres Weges *Den* zu schauen,
an dem man stirbt, wenn man ihm naht“.⁷²

Erzählte kommentiert (vgl. z.B. Ant 11,237.247). Zudem lässt er A 12–27 (wegen der Doppelung zu Est 2,21–23?) ebenso A 1–11; C 17–23 und F weg. Ob ihm auch der A-Text oder Proto-A-Text vorlag, ist umstritten; vgl. auch KOTTISIEPER, Zusätze, 132.

70 Der B-Text wird grundlegend, indem diese Szene zum dramatischen Höhepunkt der Erzählung wird: „dramatic climax“ so MOORE, Additions, 153–252, bes. 218.219.

71 Rilke war von Hause aus katholisch und ist von seiner Mutter Phia in einer geradezu fanatisch wunder- und geistergläubigen Religiosität erzogen worden, von der er sich in seinem späteren Leben deutlich distanziert hat (vgl. hierzu KUSCHEL, Rainer Maria Rilke, 97–163). Wie Rilke mit der LXX-Version bekannt geworden ist oder ob er diese Szene „nur“ aus der abendländischen Kunst und Literatur kennengelernt hat, ist nicht mit Sicherheit zu rekonstruieren. Die von Rilke benutzte Bibelausgabe war jedenfalls eine Luther-Bibel, in der der hebräische Text abgedruckt ist und in der diese Szene just fehlt. Neben Rilkes Luther Bibel (verlegt 1770 in Minden), die viele Gebrauchsspuren aufweist und die heute im Rilke-Archiv in Gernsbach zu sehen ist, hat Rilke auch die Ausgabe von Emil Kautzsch (Die Heilige Schrift, Leipzig 1896) verwendet, vgl. hierzu FÜLLEBORN, Rilkes Gebrauch, 19–28, bes. 21, sowie ENGEL, Rilke-Handbuch, 38.

72 RILKE, Esther, 570–571.

Wer ist hier mit „*Den*“ eigentlich gemeint? Ist es der König? Oder ist es ... Gott? Rilke führt den Leser in eine Unsicherheit. Diese Unsicherheit wird befördert durch die Groß- und Kursivschreibung „*Den*“, was sich in der jüdischen Tradition⁷³ auf Gott bezieht. Ich zitiere Georg Langenhorst: „Die bewusste Doppeldeutigkeit dieses Gedichts gibt dem Leser also eine zweifache Auslegungsmöglichkeit“: Es kann sich um eine beklemmende menschliche Begegnung mit dem König oder um eine gnadenhafte Begegnung mit Gott handeln.⁷⁴

Rilke führt in seinem Gedicht somit wieder eine Leerstelle ein, die offen lässt, ob Ester nur dem König, oder durch ihn eigentlich Gott begegnet – und mit dieser Interpretation kommt Rilke dem altorientalisch-antiken Gedanken der besonderen Nähe zwischen König und Gott bzw. der Repräsentanz Gottes im König erstaunlich nahe.

Wem Ester begegnet, davon wird erneut in der letzten Zeile des Gedichts gesprochen:

„... und sie begriff es ohne Sinnen, innen.“

Was Ester begreift, wird nicht gesagt: Damit eröffnet sich hier eine zweite mit der ersten korrespondierende Leerstelle, die das, was Ester „innen“ begreift, unterschiedlich füllen lässt: Der lebenslange Gottsucher Rilke⁷⁵ bietet seinen Lesern die Möglichkeit an, hier eine Gotteserkenntnis von Ester anzunehmen. Aber die Entscheidung überlässt er ihnen.

Die zweite Stelle findet sich wenig später im Text in B-Est 6,1: Nach der ersten Einladung von Ester (B-Est 5,3–8) erlebt der König eine schlaflose Nacht. Anders als im hebräischen Text, in dem die Ursache für die Schlaflosigkeit des Königs völlig offen ist, sieht der B-Text den Grund dafür eindeutig in Gott: „Der Herr aber nahm jene Nacht hindurch den Schlaf vom König weg“ (ὁ δὲ κύριος ἀπέστησεν τὸν ὕπνον ἀπὸ τοῦ βασιλέως τὴν νύκτα ἐκείνην; B-Est 6,1). Von der Szene her ist die Schlaflosigkeit des Königs für ihn und die in der Szene anwesenden Figuren unerklärbar – nur die Lesenden wissen, dass Gott hier seine

73 Hier die Kenntnis der jüdischen Tradition bei Rilke anzunehmen ist deswegen plausibel, weil Rilke zu seiner ersten und von seinem Elternhaus unabhängigen Beschäftigung mit der Bibel durch den Einfluss seiner verehrten Freundin Lou Andreas-Salome gekommen ist, die er 1897 kennengelernt hat. Die Lektüre der von LOU verfassten Schrift „Jesus der Jude“ (1896) hat bei Rilke persönlich wie in seinem literarischen Schaffen tiefe Spuren hinterlassen. Kurz danach sind die balladenartigen Christus-Gedichte entstanden, RILKE, Christus, 127–171.

74 So LANGENHORST, Gott, 150–167, bes. 155–156.

75 Vgl. SCHIWY, Rilke, 47–50.

Finger im Spiel hat,⁷⁶ damit sich der König an seine frühere Rettung durch Mordechai erinnert.

Es sind also nur zwei Stellen, an denen Gott im griechischen Text selbst aktiv in das Geschehen eingreift. Das ist hochinteressant – und stellt den ersten Eindruck, den man von der griechischen Ester-Erzählung gewinnen konnte, auf den Kopf. Aus diesen beiden Stellen lässt sich ein erstes Zwischenfazit über das Handeln Gottes nach der griechischen Langfassung erheben: 1.) Das auf den ersten Blick „gott-volle“ griechische Esterbuch berichtet erstens bei genauem Hinsehen nur zwei Mal von Gottes aktivem Handeln und tatsächlichem Eingreifen in der Geschichte. 2.) Beide Male handelt Gott am persischen König. 3.) Gott handelt nur da, wo Menschen keinerlei Einflussmöglichkeit besitzen – im Geist des Königs oder im Schlaf. 4.) Beide Handlungen Gottes geschehen im Verborgenen. Nur die Lesenden wissen, dass es Gott war, der hier gehandelt hat; von den Figuren der Erzählung wird es an beiden Stellen aber nicht als Eingreifen Gottes erkannt: Weder der König noch die anwesenden Figuren führen die Schlaflosigkeit auf den Gott Israels zurück. Dass es aber dennoch Gott war, der hier gehandelt hat, erfahren nur die Leser. 5.) Beide Handlungen Gottes vollziehen sich zwar am persischen König, schützen jedoch tatsächlich das erste Mal Ester und das zweite Mal Mordechai. Zugleich erfolgen die beiden Taten Gottes nicht an irgendwelchen Stellen, sondern an den entscheidenden Schlüsselstellen der Handlung. Durch das aktive Eingreifen Gottes wird bewirkt, dass die Figuren selbst weiter handeln können. Nur dadurch, dass diese beiden Figuren handlungsfähig bleiben, können sie die entscheidenden Schritte zur Rettung der Juden in Gang setzen. Das bedeutet: Auch im griechischen Esterbuch wird die Rettung der Juden nicht allein als ein gottgewirktes Geschehen erzählt, sondern sie geschieht durch göttliches und menschliches Handeln! 6.) Mit dem in der griechischen Ester-Erzählung so reduzierten Handeln Gottes ergibt sich auf den ersten Blick eine auffallende Diskrepanz zu den Reden und Gebeten, in denen über 50mal von Gott und zu Gott gesprochen wird. Analysiert man die Art und Weise, wie in den Reden und Gebeten von, über und zu Gott gesprochen wird, dann kristallisiert sich ein gemeinsamer Nenner heraus: Immer wieder wird Gottes Allmacht betont – Gott wird angerufen als Herr, König, Herrscher über alles, in dessen Macht das All ist und dem sich niemand widersetzen kann (vgl. Est C 2), kurz: als Pantokrator. Genau dieses Bekenntnis von

76 Hier zeigt sich die Notwendigkeit, den gesamten Text der jeweiligen Fassung in den Blick zu nehmen: Richtet man den Blick nur auf die Zusätze, kann diese für die Erzählung entscheidende Stelle aus dem Focus geraten – wie das eben geschieht, wenn in den Kommentare nur die sog. „Zusätze“ kommentiert werden.

Gottes Allmacht wird an den entscheidenden Stellen in der Handlung selbst umgesetzt und zwar exakt da, wo nur jemand handeln kann, der allmächtig ist: im Zorn und im Schlaf des persischen Königs. So ist der Clou der griechischen Ester-Erzählung, dass Gottes Handeln und Gottes Macht, welche die Reden und Gebete thematisieren, sich da erweisen, wo Menschen eben nicht handeln können, sondern wo nur jemand handeln kann, der allmächtig ist – und das ist – so die Theo-Logie der griechischen Ester-Erzählung – allein Gott.⁷⁷

3. Fazit

Es ist also nicht so, dass die griechische Erzählung übermäßig „theologisiere“, während die hebräische Erzählung „enttheologisiere“, wie dies Alfred Loader behauptet.⁷⁸ Ebenso wenig ist der These von Peter Nagel zuzustimmen, der davon ausgeht, dass „the Greek translators disregarded the narrative“⁷⁹, vielmehr haben beide Erzählungen ein unterschiedliches Profil und ermöglichen eine je eigene Theo-Logie: Beide Erzählungen schildern, dass Theologie eine Erfahrung, ein Erlebnis voraussetzt, das gedeutet wird – so z.B. die nächtliche Schlaflosigkeit.

In beiden Erzählungen, in der hebräischen wie auch in der griechischen, stellt sich die Frage, ob und wie Gott handelt.

Diese Frage nach dem Handeln Gottes wurde in der Zeit viel diskutiert, als die Ester-Erzählungen konzipiert wurden. Spätestens seit persisch-hellenistischer Zeit konnte man sich offenbar das Handeln Gottes nicht mehr so vorstellen, wie dies in den alten biblischen Geschichten, so z.B. den Exoduserzählungen, dargestellt wird, wo ganz

77 Ganz ähnlich zum B-Text ist die Funktion Gottes im A-Text. An parallelen Stellen findet sich „Gott“ oder entsprechende Gottesbezeichnungen („Herr“, „Mächtiger“, etc.). Fünf Unterschiede seien benannt: Erstens ist eine wichtige Veränderung gegenüber dem B-Text, dass Gott ein drittes Mal handelnd in der Erzählung auftritt, als Ester bei ihrem Gastmahl vor dem König und Haman den Namen Hamans nennt: „Gott gab ihr den Mut, dass sie ihn nenne“ (A-Est 7,2). Zweitens bittet die Königin Ester nicht um Fasten und Buße des Volkes, sondern um Gottesdienst und Gebet zu Gott (A-Est 4,11[16]). Drittens ist Mordechai von seiner Ehrung so überwältigt, dass er es als ein Wunder ansieht und sein Herz zum Herrn wendet (A-Est 6,17). Viertens wird das zu feiernde Fest im A-Text explizit mit Gott verbunden (vgl. A-Est 8,34 und 8,59). Fünftens ist anders, dass im A-Text im Kontext der Lose von den „Göttern“ Hamans die Rede ist (vgl. A-Est 3,7) und Zosara, Hamans Frau, ebenfalls von den Göttern spricht (A-Est 5,23[14]).

78 LOADER, Buch Esther, 219.

79 NAGEL, LXX Esther, 129.

offen und direkt vom unmittelbaren Eingreifen Gottes in das Geschehen berichtet wird.⁸⁰

In dieser theologischen Diskussion geben die beiden Ester-Erzählungen unterschiedliche Antworten:

1. In der hebräischen Ester-Erzählung wird Gott nicht erwähnt. Die Abwesenheit Gottes ist aber kombiniert mit einer Offenheit, welche die Möglichkeit eröffnet, die angebotenen Leerstellen zu füllen: Dies kann, muss aber nicht Gott sein. Die hebräische Ester-Erzählung eröffnet somit die Möglichkeit, das Geschehen als Handeln Gottes zu interpretieren.

2. In der griechischen Langfassung hat man auf den ersten Blick den Eindruck, dass Gott ständig präsent ist. Dies ist als „übermäßige Theologisierung“ und als Makel wahrgenommen worden. Genau das Gegenteil aber ist der Fall: Gottes direkter Einfluss, sein direktes Handeln ist auf ein Minimum reduziert: Nur zwei Mal handelt Gott und zwar jedes Mal am nicht-jüdischen, persischen König. Damit erzählt die griechische Ester-Erzählung, dass Gott unbemerkt und nur da handelnd präsent ist, wo Menschen nicht handeln können. Die griechische Langfassung spricht somit sehr vorsichtig und sehr gezielt von Gottes Handeln in der Welt. Wo Menschen aber handeln können, da handelt Gott nicht, sondern dann ist es an Menschen wie Ester und Mordechai, aktiv zu werden und selbst zu handeln. Die griechische Ester-Erzählung hingegen spricht sehr vorsichtig vom indirekten, aber wirkmächtigen Handeln Gottes. Mit ihrem tiefgründigen und scharfsinnigen Erzählprofil können die Ester-Erzählungen unser Nachdenken über Gottes Handeln inspirieren. Sie mahnen nicht nur zu besonderer Vorsicht und Achtsamkeit, wenn wir von Gott reden, sondern erweisen sich als anschlussfähig: Auch unser eigenes religiöses Erleben beginnt immer mit Erfahrung, die der Deutung bedarf.

Entgegen der bisherigen Wahrnehmung der Ester-Erzählungen muss man daher festhalten, dass in beiden Esterversionen die Rettung der Juden wesentlich vom Handeln Esters und Mordechais abhängt. Ob Gott in der hebräischen Erzählung handelt, ist eine Frage der Interpretation der Leerstellen bzw. erfolgt dann, so die griechische Ester-Erzählung, wenn Menschen sich bereits auf den Weg gemacht haben und aktiv geworden sind: So verändert Gott den Geist des Königs, nachdem Ester zu Gott gebetet und nachdem sie sich auf den Weg gemacht hat. Beide Erzählungen setzen also konzeptionell menschliches Handeln voraus.

80 So tritt Gott in der Judit-Erzählung beispielsweise nur an einer einzigen Stelle auf und greift in die Handlung ein (Jdt 4,13).

Die Frage, wie Gott in dieser Welt handelt und wirkt, beschäftigt uns bis heute – in der theologischen Ausbildung sowie in der Vermittlung in Kirche und Gesellschaft: Sie bewegt auch Dichter: nicht nur Rainer Maria Rilke, sondern auch Else Lasker Schüler oder Johannes Borowski,⁸¹ oder auch Filmemacher wie Amos Gitai⁸². Sie alle haben sich durch ihre Beschäftigung mit dem Esterstoff in Wiedergabe und Deutung mit der Frage nach dem Handeln Gottes in der Ester-Erzählung abgearbeitet.

Bibliographie

- ACKROYD, P. R., Two Hebrew Notes, *ASTI* 5 (1967) 82–84.
 BARDTKE, H., Das Buch Esther. KAT XVII/5, Gütersloh: Gütersloher Verlags-Haus, Mohn, 1963.
 BICKERMAN, E. J., Notes on the Greek Book of Esther, *PAAJR* 20 (1950) 101–133, 118.
 BICKERMAN, E. J., The Colophon of the Greek Book of Esther, *JBL* 63 (1944) 339–362.
 BÖRNER-KLEIN, D. / HOLLENDER, E., Rabbinische Kommentare zum Buch Ester. Vol. 1: Der Traktat Megilla, Vol. 2: Die Midraschim zu Ester. Leiden: Brill, 2000.
 CLINES, D. J. A., The Esther Scroll: The Story of the Story, *JSOT.S* 30, Sheffield: JSOT Press, 1984.
 DAY, L., Three Faces of a Queen: Characterization in the Book of Esther, *JSOT.S* 186, Sheffield: JSOT Press, 1995.
 DE TROYER, K., The End of the Alpha Text of Esther. Translation and Narrative Technique in MT 8:1–17, LXX 8:1–17, and AT 7:14–41, Atlanta: Scholars Press, 2000.
 DOMMERSHAUSEN, W., Ester, in Ester. Hoheslied. NEB 2. Eds. DOMMERSHAUSEN, W. / KRINETZKI, G., 3rd ed. Würzburg: Echter Verlag, 1995.
 DOROTHY, C. V., The Book of Esther: Structure, Genre and Textual Integrity, *JSOT.S* 187, Sheffield: JSOT Press, 1997.
 EGO, B., Die Gewaltthematik im Esterbuch. Exegetische und didaktische Überlegungen, in: Bibel nach Plan? Biblische Theologie und schulischer Religionsunterricht, ed. FINSTERBUSCH, K., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 54–74.
 EGO, B., Targum Scheni zu Ester. Übersetzung, Kommentar und theologische Deutung. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.
 ENGEL, M., ed., Rilke-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler Verlag, 2004.
 EYNDE, S. v. D., If Esther Had Not Been That Beautiful: Dealing with the Hidden God in the (Hebrew) Book of Esther, *BTB* 31 (2001) 145–150.

81 LANGENHORST, Gott, 150–167.

82 Vgl. ZWICK, Esther, 54–75.

- FOX, M. V., *Character and Ideology in the Book of Esther*, Columbia: University of South Carolina Press, 1991.
- FÜLLEBORN, U., Rilkes Gebrauch der Bibel, in: Rilke und die Weltliteratur, eds. ENGEL, M. / LAMPING D., Düsseldorf: Patmos, 1999, 19–28.
- GERLEMANN, G., *Esther*, BK XXI, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1973.
- GORDIS, R., *Religion, Wisdom and History in the Book of Esther. A New Solution to an Ancient Crux*, JBL 100 (1981) 359–388.
- HANHART, R., *Esther. Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum autoritate Academiae Scientiarum Gottingensis 8/3*, 2d ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- HERRMANN, W., *Esther im Streit der Meinungen*, BEAT 4, Frankfurt am Main: Lang, 1986.
- ISER, W., *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung*, 4th ed. München: Wilhelm Fink Verlag, 1994.
- JACOB, B., *Das Buch Esther bei den LXX*, ZAW 10 (1890) 241–298.
- JOBES, K. H., *The Alpha-Text of Esther: Its Studies Character and Relationship to the Masoretic Text*, SBL.DS 153, Atlanta: Scholars Press, 1996.
- KARRER, M. / KRAUS, W., eds., *Septuaginta Deutsch: Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009.
- KOSSMANN, R., *Die Esthernovelle. Vom Erzählten zur Erzählung. Studien zur Traditions- und Redaktionsgeschichte des Estherbuches*, S.VT 79, Leiden / Boston / Köln: Brill, 2000.
- KOTTSIEPER, I., *Zusätze zu Ester und Daniel*, ATD.A 5, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- KUSCHEL, K.-J., *Rainer Maria Rilke und die Metamorphosen des Religiösen*, in: „Vielleicht hält sich Gott ja einige Dichter...“. Literarisch-theologische Porträts, ed. KUSCHEL, K.-J., Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1991, 97–163.
- LACOCQUE, A., *Esther Regina: A Bakhtinian Reading*, Evanston: Northwestern University Press, 2008.
- LANGENHORST, G., „Überall blickt Gott auf Esther“. Literarische Deutung der biblischen Figur in unserer Zeit, KuI 9 (1994) 150–167.
- LEVENSON, J. D., *Esther*, OTL, Louisville: Westminster John Knox Press, 1997.
- LOADER, J. A., *Das Buch Esther*, ATD 16/2, 4th ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- MCGEOUGH, K., *Esther the hero: Going beyond »wisdom« in heroic narratives*, CBQ 70,1 (2008) 44–65.
- MEINHOLD, A., *Das Buch Esther*, ZBK 13, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1983.
- MOORE, C. A., *Esther*, AncB 7B, New York: Doubleday, 1971.
- MOORE, C. A., *The Additions to Esther*, in: MOORE, C. A., *Daniel, Esther, and Jeremiah: The Additions*, AncB 44, New York: Doubleday, 1977, 153–252.
- NAGEL, P., *LXX Esther: 'more' God 'less' theology*, Journal for Semitics 17 (2008) 129–155.
- PATON, L. B., *Critical and exegetical commentary on the Book of Esther*, ICC, Edinburgh: T. and T. Clark, 1908.

- REITERER, F. V., *Bibelübersetzung: Wiedergabe oder Deutung?*, in: *Alle Weisheit stammt vom Herrn ...: Gesammelte Studien zu Ben Sira*, eds. EGGER-WENZEL, R. / REITERER, F. V., Berlin: Walter de Gruyter, 2007, 151–181.
- RILKE, R. M., *Christus. Elf Visionen*, in: *Sämtliche Werke*, vol. 3. Frankfurt a.M.: Insel Verlag, 1987, 127–171.
- RILKE, R. M., *Esther*, in: *Der Neuen Gedichte Anderer Teil (1908)*, *Sämtliche Werke*, vol. 1, Frankfurt a.M.: Insel Verlag, 1987, 570–571.
- RÜGER, H.-P., *Das Werden des christlichen Alten Testaments*, in: *Zum Problem des biblischen Kanons*, BTh 3, eds. Baldermann, J. u.a. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988, 175–189.
- SCHIWY, G., *Rilke und die Religion*, Frankfurt a.M. / Leipzig: Insel Verlag, 2006.
- SCHMITT, A., *Wende des Lebens: Untersuchungen zu einem Situations-Motiv der Bibel*, BZAW 237, Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1996.
- SCHÖTZ, D., *Das hebräische Buch Esther*, BZ 21 (1933) 255–267.
- SNYMAN, G., *Narrative rationality, morality and reader's identification*, OTEs 15,1 (2002) 179–199.
- SPANIER, A., *Die Gottesbezeichnungen המקים und הוא ברוך הקדוש in der früh-talmudischen Literatur*, MGWJ 66 (1922) 309–314.
- TALMON, S., „Weisheit“ im Buch Ester, in: *Israels Gedankenwelt in der Hebräischen Bibel*, *Gesammelte Aufsätze 3*. Ed. TALMON, S., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1992, 177–217.
- TOV, E., *The »Lucianic« Text of the Canonical and the Apocryphal Sections of Esther: A Rewritten Biblical Book*, Textus 10 (1982) 1–25.
- VAN DER WALT, C. P., *The prayers of Esther (LXX) and Judith against their social backgrounds – evidence of a possible common Grundlage?*, Journal of Semitics 17,1 (2008) 194–206.
- VIALLE, C., *Une Analyse comparée d'Esther TM et LXX: Regard récits d'une même histoire*, BETL 233, Leuven: Peeters, 2010.
- WACKER, M.-T., *Mit Toratreue und Todesmut dem einen Gott anhangen: Zum Esther-Bild der Septuaginta*, in: *Dem Tod nicht glauben (FS Schottruff)*, eds. CRÜSEMANN, F. u.a. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004, 312–332.
- WACKER, M.-T., *Tödliche Gewalt des Judenhasses – mit tödlicher Gewalt gegen Judenhass? Hermeneutische Überlegungen zu Est 9*, in: *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments (FS E. Zenger)*, HBS 44, eds. HOSSFELD, F.-L. / SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L., Freiburg: Herder, 2004, 609–663.
- WAHL, H. M., „Glaube ohne Gott?“ *Zur Rede vom Gott Israels im hebräischen Buch Esther*, BZ 45 (2001) 37–54.
- WAHL, H. M., *Esther-Forschung*, ThR 66,1 (2001) 103–130.
- WAHL, H. M., *Das Buch Esther als methodisches Problem und hermeneutische Herausforderung: Eine Skizze*, Biblical Interpretation 9 (2001) 25–40.
- WAHL, H. M., *Das Buch Ester: Übersetzung und Kommentar*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2009.
- WIEBE, J. M., *Esther 4,14: Will Relief and Deliverance Arise for the Jews from Another Place?*, CBQ 53 (1991) 409–415.
- WÜNSCHE, A., *Der Midrasch zum Buch Esther*, Bibliotheca Rabbinica, Leipzig: Verlag Otto Schulze, 1881.

- WÜRTHWEIN, E., Die Fünf Megilloth, HAT 18, Tübingen: Mohr Siebeck, 1969.
- ZENGER, E., Das Buch Ester, in: Einleitung in das Alte Testament. Kohlhammer Studienbücher Theologie 1.1, eds. ZENGER, E. u.a., 7th ed. Stuttgart: Kohlhammer, 2008, 302–311.
- ZLOTOWITZ, B. M., The Megillah: The Book of Esther. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources, ArtSource Tanach Series, 2d ed. New York: ArtScroll Mesorah Publications, 1976, ND 1987.
- ZWICK, R., Mit „Esther“ für Versöhnung streiten: Zu Amos Gitais filmische Aktualisierung der biblischen Erzählung, *Biblical Interpretation* 14 (2006) 54–75.