

Marie-Theres Wacker

Innensichten und Außensichten des Judentums im septuagintagriechischen Estherbuch (Est^{LXX})

Warum wird er (=Mordechai) *Jehudi* genannt? War er nicht ein Benjaminit?

Weil er den Namen des Heiligen, gepriesen sei er, allen Lebewesen der Welt gegenüber als einzig erklärte (יִחִיד).

Dies ist es, was geschrieben steht: [Und Mordechai] beugte nicht das Knie und warf sich nicht nieder (Est 3,2).

Suchte er denn Streit und wollte den Befehl des Königs überschreiten? Vielmehr:

Als Achaschweresch befahl, dass man Haman zu huldigen hätte, gravierte er ein Götzenbild über seinem Herzen und erwartete, dass man sich vor einem Götzenbild verbeuge. Und als Haman sah, dass Mordechai ihm nicht huldigte, wurde er zornig. Und Mordechai sagte zu ihm: Es gibt einen Gott, der erhabener ist als alle Erhabenen, und wie könnte ich ihn verlassen und einem Götzen huldigen? Und weil er den Namen des Heiligen, gepriesen sei er, als einzig erklärte, heißt er Jehudi (יְהוּדִי).

Das heißt: *Jehudi* (יְהוּדִי) ist, wer [Gott] „als einzig erklärt“ (יִחִיד).

(Midrasch Ester Rabba zu Est 2,5)¹

Dass das Estherbuch der Septuaginta gegenüber dem hebräischen Esterbuch sechs größere Zusätze aufweist, die dem Buch einen neuen Rahmen geben und eine zentrale Leerstelle der hebräischen Estererzählung füllen, deren Gottesschweigen, gehört zum Einleitungswissen über diese kleine biblische Schrift². Dass das septuagintagriechische Estherbuch gegenüber der hebräisch-masoretischen Fassung aber auch im Bereich des – beiden Versionen gemeinsamen – Kernbestands in vielen Details abweicht, machen die zahlreichen Kursivsetzungen im Text der „Septuaginta deutsch“ überdeutlich³. Die sich daraus ergeben-

1 Börner-Klein / Hollender, Kommentare, 217 (unter Hinzufügung des Namens Mordechai in der ersten Zeile).

2 Vgl. exemplarisch Zenger, Esther, 384-385.

3 De Troyer / Wacker, Esther (2009). Vgl. jetzt auch die Ausgabe der „Bible d'Alexandrie“, für die Claudine Cavalier das Estherbuch bearbeitet hat. Sie bietet eine umfangreiche Bibliographie (22-19), eine Einleitung (23-128), in der sie die komplexen Textverhältnisse zwischen masoretischer Version, den beiden griechischen Versionen, der Vetus Latina, Josephus und der rabbinischen Tradition erläutert und Est^{LXX}, immer wieder auch im Vergleich mit anderen Versionen, unter verschiedenen systematisierenden Überschriften thematisch in ihrem Eigenprofil erschließt, sodann (130-241) eine (synoptisch gesetzte, französische) Übersetzung von Est^{LXX} sowie des sog. luklianischen Textes und im Anhang auch eine Übersetzung des Textes der Vetus Latina (243-266).

den Auswirkungen für die Charakterisierung der Figur Esters hat schon in den 1990er Jahren Linda Day monographisch nachgezeichnet und dabei auch gleich das dritte „Gesicht“ der Königin im sogenannten Alfateext des Estherbuches mit erfasst⁴. Dass das septuagintagriechische Estherbuch gegenüber dem der Hebräischen Bibel insgesamt einen deutlich anderen plot aufweist und alle Figuren neu konturiert werden, weist Cathérine Vialle in ihrer in Louvain-la-Neuve abgeschlossenen, 2010 erschienenen Dissertation überzeugend und detailliert nach⁵. Deshalb steht zu erwarten, dass auch die *γῆνὴ* der Megillat Ester in der septuagintagriechischen Version ein neues Profil erhalten.

Um Wahrnehmung derjenigen, die in Est^{LXX} unter die Bezeichnung *Ἰουδαῖοι* fallen, wird es im Folgenden gehen, nicht ohne gelegentlich notwendige Seitenblicke auf die Megillat Ester (Est^{MT}), diese jedoch gelenkt von der Intention, das eigene Profil des griechischen Estherbuches zu erfassen⁶. Dass das Verhältnis der verschiedenen Ester-Versionen untereinander auf komplexe Wachstumsprozesse deutet und auch die Septuagintafassung selbst nicht aus einem Guss ist, wird vorausgesetzt und punktuell auch reflektiert, steht aber nicht im Zentrum der Aufmerksamkeit. Der Schwerpunkt liegt vielmehr auf textsynchronen Beobachtungen, insbesondere noch einmal auf den „Perspektiven“, über die Innensichten und Außensichten des Judentums vermittelt sind: dem Blickwinkel der als Individuen gezeichneten jüdischen und nichtjüdischen Handlungsträger und -trägerinnen auf der Figurenebene⁷, ihren Aktionen und Inter-

4 Day, Faces.

5 Vialle, Analyse.

6 Bisher gibt es keinen eigenständigen monographischen Kommentar zum griechischen Estherbuch. Die bereits genannte Studie von Cathérine Vialle (Vialle, Analyse) kommt dem allerdings nahe, und auch Cavalier, Esther, legt in der für die Bible d'Alexandrie vorgegebenen Form im Grunde eine Gesamtsicht von Est^{LXX} vor, ebenso wie dies De Troyer / Wacker, Esther (2011) für die LXX.de angestrebt haben. Analoges gilt für die Auslegung von Ingo Kottlsleper (Kottlsleper, Zusätze). Der Kurzkommentar von Adele Reinhartz im „Women's Bible Commentary“, der erste und bis dato auch einzige seiner Art mit einer feministischen Perspektive (der wiederum ihren eigenen Kurzkommentar [Reinhartz, Book] weiterführt), liest Est^{LXX} konsequent als Übersetzung der hebräischen Erzählung, nicht so sehr als Erzählung mit eigener Dynamik (Reinhartz, Book). Die knappen Ausführungen in Mittmann-Richert, Zusätze entwickeln einen eigenen Deuterahmen, der aber nicht ausgeführt ist. Die weiteren, z.T. älteren Kommentare zu Est^{LXX} (eingesehen wurden Bardtke, Zusätze; Moore, Additions; Ryssel, Zusätze; Gregg, Additions; Fritzsche, Zusätze; dazu der katholische, die Zusätze einschließende Kommentar von Stummer, Buch) beschränken sich in ihren Auslegungen weitgehend auf die Zusätze; Jacob, Buch, behandelt fast ausschließlich Einleitungsfragen.

7 Die *Ἰουδαῖοι* als Kollektiv bleiben aus Gründen der Umfangsbegrenzung ausgeblendet. Die Hinweise bereits etwa bei Fox, Character, 212-234, aber auch bei Vialle, Analyse, 312-319, wären

aktionen sowie ihren Äußerungen, sodann auch den Blickwinkeln auf der Ebene der Erzählstimme⁸, wie sie etwa über kompositionelle und sprachliche Signale im Text markiert sind und dadurch Leselenkung betreiben.

Wenn im Folgenden vom „Judentum“ in Est^{LXX} gesprochen wird, dann zum einen im Sinne eines auch international gängigen Sprachgebrauchs, der Texte wie das (septuagintagriechische)⁹ Estherbuch dem Früh-Judentum (Early Judaism) zuordnet und *y'hūdm* wie *Ιουδαίοι* häufig und selbstverständlich mit „Juden“ („Jews“) übersetzt, zum anderen aber auch im Sinn einer Problemanzeige, der gemäß zu fragen ist, wie Est^{LXX} denn selbst, vermittelt über seine unterschiedlichen textuellen Perspektiven, die *Ιουδαίοι* bestimmt. Das an den Anfang gesetzte Zitat aus dem Midrasch Ester Rabba zeigt, dass man im Antiken Judentum diese (Selbst-)Bezeichnung inhaltlich und formal durchaus vielschichtig (und keineswegs auf die „ethnische“ Dimension beschränkt¹⁰) füllen konnte. Dass damit „Identität“ in einer von der eigenen unterschiedenen Mehrheitskultur verhandelt wird, dürfte sich von selbst verstehen¹¹.

Die exegetisch-wissenschaftliche Wahrnehmung der durch den Text vollzogenen Zuschreibungen unterliegt ihrerseits einem hermeneutischen Zirkel, der bewusst zu machen ist: In der europäischen Geschichte hat die nichtjüdische Mehrheitsgesellschaft „die Juden“ als minoritäre Gruppe immer wieder (bewundernd, häufiger aber befremdet oder feindlich) stereotypisiert. Die umstandslose Rede von „den Juden“ in Bezug auf antike Text kann dazu führen, solche Stereotypisierung gleichsam nach rückwärts fortzuschreiben oder sie von dort her begründen zu wollen. Die analytische Deskription der Rede von den *Ιουδαίοι* in Est^{LXX} tut deshalb gut daran, sich herrschender (kirchlicher, christlicher,

aufzunehmen und kritisch weiterzuentwickeln. Zur Frage der „jüdischen Gewalt“ (bes. bzgl. Kap. 9) vgl. Wacker, Gewalt.

8 So wird die Erzählinstanz im Text im Folgenden benannt, um der Suggestion gegenzusteuern, beim „Erzähler“ (narrator) handele es sich um eine extratextuell identifizierbare (männliche) Einzelperson.

9 Auf die Diskussion um die Entstehungszeit des hebräischen Esterbuches kann hier nicht eingegangen werden. Es scheint sich derzeit ein Konsens einzupendeln, dass Est^{MT} ebenfalls erst in hellenistischer (und nicht schon in spätpersischer) Zeit entstanden sein dürfte. Vgl. den Forschungs- und Argumentationsüberblick bei Ego, Book.

10 Die Anregungen, die Marla Häusl und Gerlinde Baumann in Vorwort und Nachwort ihres Bandes (Baumann / Gillmayr-Bucher / Häusl, Zugänge) bieten, laufen im Folgenden begleitend mit.

11 Vgl. dazu die Beiträge in Baumann / Gillmayr-Bucher / Häusl, Zugänge, und, ausgehend vom Esterbuch, für moderne Gesellschaften Könemann, Religion.

säkularer) „Judenbilder“¹² zu vergewissern und über historische Kontinuitäten wie Brüche kritisch – und d.h. insbesondere unter Vermeidung essentialisierender Zuschreibungen – zu reflektieren¹³.

1 Mordechai als Ιουδαίος / Jude

Die Figur des Mordechai wird in Est^{LXX} aus unterschiedlichen Perspektiven mit der Bezeichnung Ιουδαίος zusammengebracht: Die Erzählstimme charakterisiert ihn als „Juden“ und berichtet seine Selbstbezeichnung als „Jude“, und auch Haman spricht dergestalt von ihm.

1.1 Mordechai, ein ἄνθρωπος Ιουδαίος (A,1; 2,5)

Zum Beginn der Megillat Ester steht Ahaschwerosch, der persische König und Herrscher über 127 Provinzen eines Weltreiches, ausführlich in all seiner Macht und Pracht im Zentrum (Est^{MT} 1,1-8). Auch in der griechischen Fassung erscheint er bereits im ersten Satz, mit seinem Namen (hier: „Artaxerxes“), dazu mit dem Beinamen oder der Qualifizierung „der Große“, allerdings nur in einer (syntaktisch unterordnenden) Genetivus-Absolutus-Konstruktion und überdies gleichsam eingezwängt in eine doppelte Zeitangabe. Die erste Figur dagegen, die im griechischen Estherbuch als grammatisches Subjekt einen eigenen Stand erhält, ist Mardochoaios / Mordechai, und entsprechend wird auch er, nicht der König, breit charakterisiert (A,1-3).

A,1 ἔτους δευτέρου
 βασιλεύοντος Ἀρταξέρξου τοῦ μεγάλου
 τῇ μιᾷ τοῦ Νισα
 ἐνύπνιον εἶδεν Μαρδοχαίος
 ὁ τοῦ Ιαῖρου τοῦ Σεμείου τοῦ Κισαίου
 ἐκ φυλῆς Βενιαμιν

A,1 Im zweiten Jahr
 der Regierung Artaxerxes' des Großen,
 am ersten Nisan,
 sah Mardochoaios ein Traumgesicht,
 der (Sohn) des Jairos, (Sohn) des Semeias,
 (Sohn) des Kisaïas, aus dem Stamm Benjamin,

12 Als Grundinformation zu judenfeindlichen Bildern nach wie vor unentbehrlich Rohrbacher / Schmidt, Judenbilder. Vgl. aber auch etwa den um vergessene, positivere Aspekte bemühten Band von Schuller / Veltri / Wolf, Katholizismus.

13 In diesem Sinne wäre die „Inhaltsangabe“ der Estererzählung, mit der Claudine Cavalier das Vorwort ihres Buches eröffnet (vgl. Cavalier, Esther, 7), anzufragen. Die Verfasserin stellt über ihre Nacherzählung ungebrochen eine sehr kritische Sicht auf den Text an den Anfang, ohne ihre damit eingenommene Perspektive bzw. die damit verbundene „ideologische“ Entscheidung noch einmal zu thematisieren.

2 ἄνθρωπος Ἰουδαῖος
οἰκῶν ἐν Σούσοις τῆ πόλει
ἄνθρωπος μέγας
θεραπεύων ἐν τῆ αὐλῆ τοῦ βασιλέως
3 ἦν δὲ ἐκ τῆς αἰχμαλωσίας
ἧς ἤχμαλώτευσεν
Ναβουχοδονοσορ
ὁ βασιλεὺς Βαβυλῶνος ἐξ Ἱερουσαλήμ
μετὰ Ἰεχονίου τοῦ βασιλέως τῆς
Ἰουδαίας

2 ein jüdischer Mann,
der in der Stadt Susa wohnte,
ein großer Mann,
der am Hof des Königs Dienst tat.
3 Er war (einer) von den Kriegsgefangenen,
die in Kriegsgefangenschaft weggeführt hatte
Nabuchodonosor,
der König von Babylon, von Jerusalem
zusammen mit Jechonjas, dem König von Juda.

Zu Mordechais Identifizierung gehört gleich zu Beginn und unmissverständlich (vgl. A,2), dass er Ἰουδαῖος ist. Man kann dieses Merkmal zum einen mit denjenigen Informationen im Text verbinden, die traditionsgeschichtlich dazugehören und in den Versen A,1 und A,3 explizit gegeben werden: der Stamm Benjamin und die Genealogie der benjaminitischen Ahnen, die Stadt Jerusalem und der König von Juda. Dann ergibt sich, dass mit Ἰουδαῖος genauerhin die territoriale Komponente angesprochen ist: Mordechai ist ein Judäer, dh. ein Benjamingit, dessen Vorfahren in Judäa sesshaft waren und von dort deportiert wurden, und zwar durch einen anderen mächtigen Herrscher, der wie der persische mit Namen genannt ist, Nabuchodonosor / Nebukadnezzar, König von Babylon.

Die Textstruktur aber führt auf eine weitere Fährte. Vers A,2 besteht aus zwei exakt parallelen nominalen Bestimmungen, jeweils erweitert durch einen Partizipialsatz, so dass die mitgeteilten Merkmale sich gleichsam übereinander schieben und so gegenseitig interpretieren. Mordechai als ἄνθρωπος Ἰουδαῖος ist einer, der in der Stadt Susa lebt und der einen hohen Posten am königlichen Hof hat. Seine Identifikation als Jude bestimmt sich im unmittelbaren syntaktischen Zusammenhang zunächst einmal in der Gegenwart, und zwar durch seine angesehene Position im Zentrum der persischen Macht¹⁴. Dazu tritt, gleichsam als Rahmen, in A,1 bzw. A,3 der Verweis auf die Herkunft und auf eine damit zusammenhängende Geschichte, die der Entwurzelung aus Judäa. Der Text hält diese beiden Ebenen zusammen, unterscheidet sie aber auch. Der Anfang des griechischen Estherbuches, so ließe sich in der Terminologie der Dekonstruktion formulieren, ergänzt die Hinweise auf ein *being born judaic* durch ein *doing judaism* und regt dazu an, das, was einen Ἰουδαῖος ausmacht, nicht allein über die Genealogie oder die territoriale Herkunft festzulegen, aber auch nicht gleich an die aus der Tora abzuleitenden Kriterien wie Beschneidung oder Einhaltung

14 Im MT wird Mordechai allererst groß; vgl. 9,4 (2) und 10,3 [davor in 8,15 schon der Hinweis auf eine große Krone für Mordechai], in der LXX ist er von Anfang an groß (A,1) und damit dem Groß-König ebenbürtig, der im MT nie „groß“ genannt wird (vgl. aber A,1; B,1; E,2).

der Speisevorschriften zu denken, sondern andere Formen und Inhalte des *doing judaism* daneben zu stellen, hier eben die erfolgreiche Behauptung am fremden Herrscherhof. Damit ist ein Motiv benannt, das schon in der hebräischen Bibel an der Gestaltung der Figuren Josefs, Nehemias und Daniels seine Spuren hinterlassen hat und nicht nur literarischer Topos, sondern durchaus auch Reflex gelebter Präsenz als „Diener von Königen“ sein dürfte¹⁵. Das Motiv trägt dazu bei, dass die Bezeichnung *Ιουδαίος* eine über die politisch-territoriale Denotation hinausgehende Bedeutung erhält und eine Übersetzung mit „Judäer“ nicht mehr trifft.

Die zweite Bezeichnung Mordechais als *Ιουδαίος* begegnet in Est^{LXX} 2,5. Im hebräischen Text ist dies der Moment, da er überhaupt erst die textuelle Bühne betritt; diese Version zeigt zunächst eindrucksvoll, schreckerregend und zugleich auch schon mit viel Ironie die Machtverhältnisse im persischen Reich, bevor jüdische Menschen, zudem mit ungeklärtem sozialen Status, in den Blick kommen. Nach der griechischen Version dagegen wird Mordechai in 2,5 noch einmal vorgestellt.

2,5 καὶ ἄνθρωπος ἦν Ἰουδαῖος
ἐν Σούσις τῇ πόλει
καὶ ὄνομα αὐτῷ Μαρδοχαῖος
ὁ τοῦ Ιαίρου τοῦ Σεμεῖου τοῦ Κισαίου
ἐκ φυλῆς Βενιαμὴν
6 ὃς ἦν αἰχμάλωτος ἐξ Ἱερουσαλήμ
ἣν ἠχμαλώτευσεν

Ναβουχοδονοσορ βασιλεὺς Βαβυλῶνος
7 καὶ ἦν τούτῳ παῖς θρεπτή
θυγάτηρ Ἀμιναδαβ
ἀδελφοῦ πατρὸς αὐτοῦ

2,5 Und es war ein jüdischer Mann
in der Stadt Susa,
und er hatte den Namen Mardochoas,
der (Sohn) des Jairos, (Sohn) des Semeias, (Sohn)
des Kisaias, aus dem Stamm Benjamin;
6 er war Kriegsgefangener aus Jerusalem,
(der Stadt,) welche in Kriegsgefangenschaft
weggeführt hatte

Nabuchodonosor, der König von Babylon.
7 Und dieser hatte ein Pflegekind,
Tochter des Aminadab,
des Bruders seines Vaters,

15 Aufnahme des Titels einer Skizze von Yosef Hayim Yerushalmi, Diener von Königen. Der amerikanisch-jüdische Historiker zeigt, wie die Struktur des von ihm so bezeichneten „Königsbündnisses“, der loyalen Bindung jüdischer Einzelner, Familien oder ganzer Gemeinden an den jeweiligen Herrscherhof, die Geschichte der Juden in Europa bestimmt hat, bis in die Antike zurückreicht und so prägend werden konnte, dass sie auch für die jüdisch-deutsche Politik gegenüber dem nationalsozialistischen Regime noch leitend war – und hier strukturell scheitern musste. – Wills, Jew, stellt das Material aus dem Alten Orient, der Hebräischen Bibel und aus profangriechischen Quellen zusammen und analysiert ausführlich Dan 1-6. Sein Abschnitt zum Esterbuch, gedeutet als Hofgeschichte, arbeitet mit einer eigenen komplexen, auch die griechische Esthertradition berücksichtigenden entstehungsgeschichtlichen These, zu der die Rekonstruktion einer Mordechai-Haman-Erzählung gehört. Für den vorliegenden Zusammenhang kann diese These ausgeblendet bleiben, da sie auf Vorstufen des MT zielt und LXX nicht als eigenständigen Text in den Blick nimmt.

καὶ ὄνομα αὐτῇ Εσθηρ	und sie hatte den Namen Esther;
ἐν δὲ τῷ μεταλλάξαι αὐτῆς τοὺς γονεῖς	beim Tod ihrer Eltern aber
ἐπαίδευσεν αὐτὴν ἑαυτῷ εἰς γυναῖκα	hatte er sie für sich zur Frau erzogen;
καὶ ἦν τὸ κοράσιον καλὸν τῷ εἶδει	und das Mädchen war schön anzusehen.

Auf der einen Seite dürfte hier die entstehungsgeschichtliche Hypothese greifen, dass der Abschnitt A,1-17 einer bereits vorliegenden Estergeschichte, die mit Kap. 1 beginnt, sekundär – als „Zusatz“ – vorgeschaltet wurde, der Protagonist Mordechai deshalb bereits an dieser Stelle einzuführen war und diese Einführung sich an Est 2,5-7 orientierte. Auf der anderen Seite aber stellt die Charakterisierung Mordechais in A,1-3 keineswegs eine schlichte Dublette zu 2,5-7 dar, sondern ist offenbar gezielt neu gestaltet, so dass gefragt werden kann, ob die erneute Vorstellung Mordechais innerhalb der septuagintagriechischen Erzählversion nicht auch eine neue spezifische Funktion erfüllt.

In diesem Sinn hat in Vers 2,5, verglichen mit A,1-3, das Merkmal *Ἰουδαῖος* ein ganz anderes Gewicht; es ist ja das erste, das genannt wird, zudem syntaktisch von seinem Bezugswort *ἄνθρωπος* getrennt und dadurch hervorgehoben. Es folgen der Eigenname und darauf diejenigen Bestimmungen, die traditions-geschichtlich erwartbar sind, die Genealogie aus dem Stamm Benjamin, die Beziehung zu Jerusalem und die Deportation unter Nebukadnezar (2,5-6). Während der hebräische Text hier auch König Jojachin von Juda erwähnt, also die (territorial konnotierte) Verbindung von *y'hûdî* und *y'hûdâh* deutlich macht, war dies zwar in A,1-3 Thema, fehlt aber im griechischen Text von 2,5. Unterstrichen werden dadurch an dieser Stelle die Genealogie Mordechais und seine Zugehörigkeit zur Gola.

Dazu tritt nun eine zweite Figur, Esther (2,7), die ihrerseits über ihre Genealogie mit Mordechai verbunden ist, als Tochter des Bruders seines Vaters, also seine Cousine. Die Bemerkung, dass Mordechai sie nach dem Tod ihrer Eltern für sich zur Ehefrau großgezogen habe, dramatisiert die bevorstehende Wegführung Esthers in den königlichen Harem als Trennung eines füreinander bestimmten Paares, kann aber auch als Hinweis auf Mordechais Absicht gehört werden, innerhalb der eigenen Familie zu heiraten. Dies verbindet gleichsam die Genealogie mit einer bestimmten Form des *doing judaism*, der strikten Orientierung an den Endogamievorschriften der Tora¹⁶ – ein Motiv, das Est^{MT} nicht

16 Auch wenn dieser Erzählzug textkritisch als Variante in der hebräischen Vorlage zu erklären wäre (statt *ʿbat* [„zur Tochter“] hätte die LXX *ʿbayit* vorgefunden [„zum Haus“, d.h. zum Bau einer Familie, d.h. zur Ehefrau]), so drückte sich darin ja offenbar weder ein simpler Fehler noch eine Ungeschicklichkeit aus, sondern ein Motiv, das sich dem Gesamtkontext des septuagintagriechischen Buches gut einfügt.

kennt. Stellt der Buchanfang mit A,1-3 Mordechai in einen öffentlichen / politischen Raum und führt ihn dort als *Ιουδαίος* ein, so wendet sich 2,5-7 dem familialen / privaten Raum zu und charakterisiert ihn hier ebenfalls als *Ιουδαίος*. Gleichzeitig wird deutlich, dass diese beiden „Räume“ nicht strikt voneinander getrennt sind.

1.2 „Er zeigte Ihnen an, dass er *Ιουδαίος* sei“ (3,4)

Zum dritten Mal als *Ιουδαίος* erscheint Mordechai in einer Konfrontation mit Haman. Dieser wurde bereits am Ende von Zusatz A (vgl. A,17) als ein am Hof ebenfalls angesehener Mann vorgestellt, der Mordechai hasst, seitdem bzw. weil dieser ein Mordkomplott von zwei Eunuchen gegen den König aufgedeckt und angezeigt hatte. Die beiden Drachen, von denen Mordechais Traum am Buchanfang handelt, gewinnen schon hier eine mögliche Deutung im feindlichen Gegenüber zwischen ihm und Haman, und im Blick ist auch schon die üble Absicht Hamans, die sich auf die Person, aber auch auf das „Volk“ bzw. die „Volksgruppe“¹⁷ (*λαός*) des Mordechai richtet. Entsprechend einer profan-griechischen Bedeutung von *λαός* könnten damit die Landsleute Mordechais als gleichsam seine Hausmacht gemeint sein. Haman möchte seinen politischen Gegner wirkungsvoll entmachten, indem er auch dessen Gefolgschaft mit einschließt. Einen besonderen Hass Hamans auf Mordechai als Juden kann man an dieser Stelle (noch) nicht erkennen; jedenfalls wird dies in A,17 nicht akzentuiert. Die Bezeichnung von Mordechais Volk mit *λαός* allerdings lässt, zunächst auf der Ebene der Erzählstimme, auch bereits dessen Besonderheit anklingen, steht dieses Nomen im griechischen Estherbuch doch ausschließlich für das *jüdische Volk*¹⁸.

17 Die Übersetzung mit „Volksgruppe“ sei hier für das Vorkommen des Nomens *λαός* innerhalb eines Referats der Figurenrede Hamans vorgeschlagen, um an späterer Stelle, dort direkt in einer Figurenrede Hamans (vgl. zu 3,8-9 und Zusatz B), die Übersetzung von *ἔθνος* mit „Volk“ davon unterscheiden zu können. Insgesamt sei auf die hermeneutische Schwierigkeit hingewiesen, zur Wiedergabe der griechischen Termini auf deutsche Äquivalente angewiesen zu sein, die durch die nationalstaatliche Entwicklung im Europa des 19. Jh.s semantisch geprägt sind und damit historisch nicht angemessene (und auf ihre Weise auch wieder „essentialisierende“) Konnotationen in die antiken Texte zurücktragen.

18 Vgl. De Troyer / Wacker, *Esther* (2011), 1270 (Lemma: A,6 Volk der Gerechten). Genauerhin wird man wohl sagen können, dass *λαός* dann steht, wenn das jüdische Volk als solches identifiziert wird, während *ἔθνος* für das jüdische Volk dort steht, wo im Erzählverlauf diese Identifikation offen bleibt oder offen bleiben soll, nämlich im Traum des Mordechai (A,6,8), in der

Haman nun, darin laufen MT und LXX parallel, wird vom König in eine besonders herausragende Ehren- und Machtposition eingesetzt und erhält das Recht, die Proskynese einzufordern (3,1-2). Mordechai aber verweigert sie; er wirft sich nicht vor Haman nieder, anders als alle anderen (3,2). Er wird in der Folge von den Höflingen immer wieder darauf angesprochen. Schließlich „zeigten sie Haman an, dass Mordechai sich den Worten des Königs entgegenstelle, und Mordechai zeigte ihnen an, dass er *Ιουδαίος* sei“ (3,4). Der Vers stellt keine direkte kausale Verknüpfung zwischen Mordechais Proskyneseverweigerung und seiner Selbstbezeichnung als *Ιουδαίος* her, sie wird jedoch suggeriert durch das wiederholte Verb „anzeigen“ (*ὑπέδειξαν* / *ὑπέδειξεν*). Soll man also annehmen, dass Mordechai sich nicht vor Haman niederwirft, weil er Jude ist? Dann ergäbe sich hier eine weitere Bestimmung dessen, was *doing Judaism* bedeutet. Für diese Vermutung spricht textimmanent auch, dass Mordechai am Hof offenbar bekannt war und deshalb seine Angabe, er sei *Ιουδαίος*, weniger wie eine erste Bekanntgabe wirkt als vielmehr wie eine erinnernde Begründung. Dazu würde sich auch Hamans erzählte Reaktion fügen (vgl. 3,5-6): „Als nämlich Haman herausfand (oder: begriff), dass Mordechai sich nicht vor ihm niederwarf, geriet er in heftigen Grimm und beschloss, alle *Ιουδαῖοι* im Königreich des Artaxerxes auszulöschen.“ Von Mordechais „Volk“ ist nicht mehr unbestimmt im Sinne einer Hausmacht die Rede, sondern Haman geht es um alle, die wie Mordechai als *Ιουδαῖοι* identifizierbar sind und von denen er, so könnte man weiterdenken, vermutet, dass sie ihm ebenfalls die Ehre und Gefolgschaft verweigern.

Im Vergleich zur Megillat Ester ist festzuhalten, dass die Opposition zwischen Israel und Amalek, die in der Auslegung immer wieder herangezogen wird als intertextuell zu erschließender Hintergrund für die Weigerung Mordechais, eines Benjaminsiten wie Saul, sich niederzuwerfen vor Haman, einem Agagiter (vgl. 1Sam 15) und damit Amalekiter, im griechischen Estherbuch keine Rolle spielt: Haman ist kein Agagiter, sondern ein *Βουγαῖος*. Dieses Nomen kommt wie ein Gentilicium daher, verweist aber auf kein historisch eindeutig identifizierbares Volk und assoziiert für des Griechischen mächtige Hörerinnen oder Leser die Bedeutung von „Angeber“ oder „Prahlhans“¹⁹. Dass damit der

Rede Hamans vor dem König (3,8), in der Antwort des Königs (3,11) bzw. dort, wo das jüdische Volk in die Reihe der anderen Völker gestellt wird (4,1; E,13; 10,3; F,6).

¹⁹ Vgl. De Troyer / Wacker, *Esther* (2009), 595 (A,17 und Anm. c) und De Troyer / Wacker, *Esther* (2011), 1270 (Lemma: A 17 Haman). Fritzsche, *Zusätze*, 82: „Grossprahler“. Kottsieper, *Zusätze*, 145-146 – und vor ihm schon andere, etwa Ryssel, *Zusätze*, 201-202, mit Anm. q zu v. 17, – vermutet, dass *Βουγαῖος* aus *Γωγαῖος* weiterentwickelt und diese Form wiederum eine Umschreibung des hebr. 'agag sein könnte. Dann wäre möglicherweise auf eine ältere Fassung

Figur des Haman von ihrem ersten Auftreten an ein Moment des Unserlößen eingeschrieben wird, sei nur angemerkt. Mordechais Befehlsverweigerung allerdings bleibt damit innerhalb des septuagintagriechischen Estherbuches vorerst noch rätselhaft, unverständlich – und in seiner und für seine Position gefährlich, wie er wissen könnte, ist doch bereits Königin Waschti aufgrund einer Befehlsverweigerung des Hofes verwiesen worden²⁰.

1.3 Mordechais Gebet (C,1-10)

Die so entstandene höchst beunruhigende Leerstelle wird in einem weiteren Zusatz von Est^{LXX} aufgenommen, dem Gebet des Mordechai, das in dieser spezifischen Sprechsituation die Perspektive des jüdischen Protagonisten auf das Geschehen einbringt (C,1-10). Zusammen mit dem Gebet Esthers bildet es, wie Johannes Marböck betont hat²¹, das kompositionelle Zentrum des Buches; in narratologischer Hinsicht ist hier die letzte dramatische Etappe vor der Klimax gegeben, der Begegnung zwischen Ester und dem König (Zusatz D).

In seinem Gebet kommt Mordechai auf seine Weigerung, vor Haman niederzufallen, zurück und scheint sich bewusst zu sein, dass *er* es ist, der die nun drohende Katastrophe ausgelöst hat. Er rechtfertigt seine Haltung damit, dass er „nicht die Ehre eines Menschen über die Ehre Gottes stellen“, eine Proskynese also Gott allein vorbehalten wollte (vgl. C,5-7). Wer die Esthererzählung mit griechisch gebildeter Aufmerksamkeit hörte²², konnte an eine Notiz in den Historien Herodots denken, die von zwei Spartanern berichtet, welche dem persischen König erklären, es sei bei ihnen nicht Brauch, vor Menschen niederzufallen (Hist VII, 136)²³. Das Buch Daniel wiederum erzählt von drei jüdischen

des griechischen Textes zurückzuschließen, die wie der hebräische die Feindschaft Amalek-Saul mit dem Antagonismus Haman-Mordechai verbindet. Spätestens mit der Hinzufügung von Mordechais Gebet (Zusatz C) aber hätte man die Signifikanz der „agagischen“ Abkunft Hamans nicht mehr verstanden bzw. dieser Abkunft keine tragende Bedeutung mehr zugemessen.
20 Ob Mordechai von Hamans Hass gegen ihn weiß, lässt der Text offen.

21 Marböck, Gebet, 77.

22 Zu den epochalen Umbrüchen im Frühen Judentum zur Zeit des Hellenismus informiert knapp, aber umfassend Reiterer, Politk.

23 Bickermann, Notes, 117, verweist auf diese Stelle, allerdings mit der fehlerhaften Angabe VII, 36, und im Zusammenhang einer Darstellung zu Alexander dem Großen und seinem Geschichtsschreiber, dem Mazedonen Kallisthenes, von der bei Herodot noch nicht die Rede ist (bzw. sein kann), die vielmehr erst bei Arrian, dem römischen Historiker des 1. christl. Jh.s, zu finden ist (vgl. Anabasis IV,10-12): Kallisthenes habe Alexander die Proskynese verweigert mit der Begründung, sie komme nur Göttern zu.

Hofbeamten, die ihre Proskynese vor einem von Nabuchodonosor errichteten goldenen Bild verweigert haben (vgl. Dan 3). In seinem Gebet scheint Mordechai die hier sichtbar werdenden beiden Argumentationsstränge zu verbinden: Proskynese ist für Juden undenkbar, weil sie Gott allein auf diese Weise Ehre bezeugen. Damit, so akzentuiert es Adele Berlin, hat er seiner Haltung nun eine ausdrückliche, genauerhin eine religiöse Begründung gegeben²⁴. Ihr entsprechen die Epitheta, die er, das Gebet einleitend, seinem Gott zuspricht, das wiederholte κύριε (C,2) sowie die Bezeichnung als Pantokrator und als Schöpfer, vor dem jede menschliche Herrschaft in die Schranken gewiesen ist. Gleichzeitig aber hat seine Argumentation die Funktion einer *captatio benevolentiae* dem göttlichen Allherrscher gegenüber; Mordechai verhält sich gerade auch vor seinem Gott im Sinne eines „*modèle du parfait courtisan*“²⁵.

Mordechais Gebet ist von der Zuversicht getragen, dass sein Gott Hamans Vernichtungsbeschluss nicht als das letzte Wort gelten lassen wird, geht es doch um das Volk, das dieser Gott sich zu „seinem“ Volk erwählt hat (C,8). Hier gewinnt der griechische Terminus λαός die Bedeutung von „Gefolgschaft Gottes“. Zur Kennzeichnung dieses Volkes zieht Mordechai in seinem Gebet nicht die Bezeichnung Ιουδαίοι heran, sondern spricht von „Israel“ (C,2.6). Vor Gott hat Mordechais Volk eine besondere Identität. Dazu tritt der Begriff des κληρος bzw. der κληρονομία, der im griechischen Estherbuch, anders als im hebräischen, den Bezug zu den κληροί herstellt, die Haman zur Vernichtung der Juden geworfen hat (vgl. 3,7): Haman hat das Losorakel gegen ein Volk gerichtet, das doch in besonderer Weise Gottes „Losanteil“ ist, weil er es aus Ägypten losgekauft hat (C,9). Traditionsgeschichtlich entspricht dieser Gedanke dem dtn-dtr Topos Israels als der *nah'idh* Gottes, erweist also den Mordechai als einen aus dieser Tradition schöpfenden Israeliten. Genauerhin, so hat Ingo Kottsieper gezeigt, greift Mordechai in Struktur und Einzelformulierungen das Gebet des Mose aus Dtn 9,26-29 auf und formuliert es auf seine Situation hin um²⁶. Für Mordechais Selbstverständnis ist demnach sein Gottesbezug konstitutiv, der gebunden ist an hellsgeschichtliche Traditionen, in denen es um das besondere, einzigartige Verhältnis Gottes zu diesem Volk und die Erinnerung an Gottes machtvolles Eingreifen zugunsten dieses Volkes geht. *Doing Judaism* erweitert sich um die Gebetsdimension und das Wissen um eine besondere Geschichte zwischen Israel und seinem Gott. Die Bezeichnung Israel – die in der Megillat Ester nicht vorkommt – ist im griechischen Estherbuch den Gebeten Mordechais

24 Vgl. Berlin, Esther, 34-36.

25 Vialle, Analyse, 259, als generelle Kennzeichnung Mordechais.

26 Kottsieper, Zusätze, 162.

und Esthers (Zusatz C) sowie der das Buch abschließenden Traumdeutung Mordechais (Zusatz F) vorbehalten, gibt also konsequent die Innenperspektive wieder, während Mordechai sich nach außen, vor Menschen, die nicht seinem „Volk“ angehören, als *Ιουδαίος* ausgibt bzw. er von der Erzählstimme so bezeichnet wird.

1.4 „Der Jude Mordechai“ (5,9.13; 6,10; 9,29)

An insgesamt vier Stellen des griechischen Estherbuches wird dem Eigennamen Mardochoaios das Attribut *ὁ Ιουδαίος* hinzugefügt. Auch in der Megillat Ester begegnet die entsprechende Wendung *mōrdā^ahay hayy^ahūdi*, aber teilweise an anderen Stellen innerhalb der Erzählung, so dass schon dieser noch oberflächliche Vergleich auf eine anzunehmende Bedeutungsverschiebung aufmerksam machen kann.

Innerhalb der kleinen Szene 5,9-13, da Haman von der ersten Einladung beim königlichen Paar nach Hause zurückkehrt, fällt gleich zweimal die Wendung „der Jude Mordechai“.

5,9b ἐν δὲ τῷ ἰδεῖν Ἀμαν
Μαρδοχαίου τὸν Ἰουδαίου ἐν τῇ αὐλῇ
ἔθυμώθη σφόδρα

5,9b Als Haman aber
den Juden Mardochoaios im (oder: am) Hof
sah, geriet er in heftigen Zorn.

13b καὶ ταῦτά μοι οὐκ ἀρέσκει
ὅταν ἴδω Μαρδοχαίου τὸν Ἰουδαίου ἐν τῇ
αὐλῇ

13b ... aber all dies (= die Ehrerweise durch
König und Königin) wird mir vergällt,
wenn ich den Juden Mardochoaios im (oder:
am) Hof sehe.

Zu Beginn der Szene lenkt die Erzählstimme den Blick der Hörenden bzw. Lesenden auf Haman, der seinerseits erblickt, nämlich den Mordechai, der an dieser Stelle zum ersten Mal im Text des griechischen Estherbuches als „der Jude Mordechai“ bezeichnet ist (5,9b). Offen bleibt zunächst, ob Haman seinen Gegner Mordechai hier auch schon selbst als *Ιουδαίος* wahrnimmt, ob der gelenkte Lese-Blick also mit dem Hamans übereinstimmt. Wenige Verse später aber werden beide Perspektiven ausdrücklich zusammengeführt: Haman brüstet sich vor seinen Beratern und seiner Frau mit den Ehrerweisen, die er vom König erhalten hat, und äußert seinen Widerwillen beim Anblick des „Juden Mordechai“ (5,13b).

Der Antagonismus zwischen Haman und Mordechai also ist es, der in der griechischen Esthergeschichte mit der Kennzeichnung Mordechais als *Ιουδαίος* verbunden wird, stärker als in der hebräischen Fassung, die nur in der Rede

Hamans in 5,13, nicht auch im Erzählerkommentar in 5,9 von „dem Juden Mordechai“ spricht. Vielleicht ist es nicht ohne Bedeutung, dass beide Male wiederum, wie auch am Buchanfang, und anders als im hebräischen Text²⁷, Mordechai ἐν τῇ αὐλῇ anzutreffen ist, also mit seiner einflussreichen Position, so dass deutlich wird, dass die Gegnerschaft des Haman sich auf Mordechais jüdische Identität nicht oder nicht in erster Linie im Sinne von dessen Herkunft bezieht, sondern mindestens ebenso sehr auf die Macht, die dieser als hoher Hofbeamter hat. Die Demütigung, die Haman durch Mordechais Weigerung erlebt hat und die im hebräischen Text hier erinnert wird (vgl. 5,9^{MT}), kommt dagegen nicht zur Sprache.

Auch das dritte Vorkommen der Wendung „der Jude Mordechai“ begegnet im Kontext einer Figurenrede. Nachdem Haman auf den Rat seiner Frau hin den Galgen für Mordechai hat errichten lassen (vgl. 5,14), will er den König aufsuchen und um Exekution bitten. Dafür betritt er den Palast und steht, so wird gleich zweimal hervorgehoben, ἐν τῇ αὐλῇ (6,4; 6,5), an *dem* Ort, der Anteil an der königlichen Macht symbolisiert. Von dort ruft ihn der König herein und lässt ihn entwickeln, was wohl einem Wohltäter des Königs an Ehre erwiesen werden könne. Haman malt einen prächtigen Triumphzug aus, in der Annahme, es gehe um ihn selbst, woraufhin der König anordnet: „Genauso führe es nun aus für den Juden Mordechai, der am Hof Dienst tut, und dass keins deiner Worte, die Du gesprochen hast, danebenfällt!“ (6,10b). Mit der Benennung desjenigen, den Haman ehren soll, nimmt der König genau jene Wendung auf, die vorher Haman in seinem Haus benutzt hatte, auch hier wieder mit der Doppelbestimmung *Μαρδοχαῖος ὁ Ἰουδαῖος* und ἐν τῇ αὐλῇ. Aus der Perspektive Hamans bedeutet das einen Schlag ins Gesicht von kaum zu überbietender Härte, zumal für die Figurenperspektive des Königs aufschlussreich ist, dass er um den jüdischen Hintergrund des Mordechai weiß und offenbar kein Problem darin sieht, dass ein *Ἰουδαῖος* am Königshof Dienst tut. Was genauerhin der König mit der Bezeichnung *Ἰουδαῖος* konnotiert, bleibt offen. Seine Rede jedenfalls bestätigt, was am Buchanfang erzählend mitgeteilt worden war: Juden können es am Hof zu etwas bringen und werden respektiert.

Zum vierten Mal erscheint „der Jude Mordechai“ im Schlussteil des Buches, da von der Institutionalisierung des Purimfestes erzählt wird. Der Bericht schließt mit einer feierlichen Formel ab (9,29):

²⁷ Nach Est^{MT} 5,9.13 hat Mordechai keinen Ort im oder am Hof, sondern im Tor. Zu diesem Motiv vgl. Wehr, „Tor des Königs“ und Rüger, „Tor des Königs“, die beide zu dem Schluss kommen, dass mit dieser Redewendung doch der königliche Hof als ganzer angesprochen, die griechische Übersetzung mit αὐλή / „Hof“ also angemessen ist.

9,29 καὶ ἔγραψεν Εσθηρ ἡ βασίλισσα
 θυγάτηρ Αμιναδαβ
 καὶ Μαρδοχαῖος ὁ Ἰουδαῖος
 ὅσα ἐποίησαν τό τε στερέωμα τῆς
 ἐπιστολῆς τῶν Φρουραι

9,29 Und es schrieb Königin Esther auf,
 die Tochter des Aminadab,
 und (auch) der Jude Mardochaios,
 was sie getan hatten, und auch die Bestätig-
 ung des Phrural-Briefes

Μαρδοχαῖος ὁ Ἰουδαῖος steht hinter Esther, die doppelt benannt ist, zum einen als Königin und damit in die persische Macht eingebunden, zum anderen als Tochter des Aminadab, als die sie im zweiten Kapitel (2,5) eingeführt und damit dem ἄνθρωπος Ἰουδαῖος Mordechai als Cousine an die Seite gestellt worden war. Beide können in königlicher Vollmacht handeln; insofern betont dieses letzte Vorkommen der Wendung im griechischen Estherbuch überbietend, was bereits am Buchanfang festgehalten wurde: Der Jude Mordechai ist ein großer Mann, der neben der persischen Königin, die aus seiner Verwandtschaft ist, seine Größe noch steigern konnte.

Hier aber wird auch ein bemerkenswerter Unterschied zum hebräischen Esterbuch relevant. Die Megilla bietet nicht nur viermal, sondern insgesamt sechsmal die Wendung *mōrdʰay hayʰhūdf*, davon dreimal in einem Zusammenhang, in dem es eindeutig um den politisch-militärischen Machtzuwachs Mordechais und seines Volkes geht (Est^{MT} 8,7; 9,31 und 10,3). Dem hebräischen Esterbuch ist es offenbar wichtig, die gewonnene politisch-militärische Überlegenheit mit Mordechai als Juden zu verbinden. Am Schluss des griechischen Estherbuches dagegen wird das „Judesein“ des Mordechai explizit nur in Bezug auf die Bekräftigung des Purimschreibens betont (vgl. 9,29). Dazu fügt sich Zusatz F, der den Mordechai über das Schicksal seines Volkes Israel im Schutz Gottes reflektieren lässt und wiederum mit einem Rückblick auf das Purimfest endet. *Doing Judaism* ist hier: Feier des Purimfestes.

2 Hamans Feindschaft, Zosaras Orakel

Zur Ester-Story gehört Haman als der Bösewicht, der es auf Mordechai und dessen Volk abgesehen hat. Die Ausdrucksformen seiner Feindschaft und deren Motive erhalten in den verschiedenen Ester-Erzählungen aber ein durchaus unterschiedliches Profil. Dies ist auf der Ebene der Erzählung, wie gezeigt, bereits an der unterschiedlichen Kennzeichnung Hamans ablesbar und zeigt sich noch deutlicher in seinen Worten, die er vor dem König spricht bzw. in dessen

Namen verschriftlicht²⁸. Auch die Entwicklung Zosaras, Hamans Frau, von einer ihm ergebenen Beraterin und Wortführerin zu einer sich distanzierenden „Orakelgeberin“ hat Est^{LXX} neu gefasst.

2.1 Hamans Worte vor dem König (3,8-9)

Haman, der sich durch Mordechai provoziert sieht, fasst den Plan, so wird aus der Perspektive der Erzählstimme festgehalten, alle Ιουδαίοι im gesamten Herrschaftsbereich des persischen Königs auszulöschen (vgl. 3,6). Dafür braucht er die Machtmittel und das Einverständnis des Königs, das er durch seine Rede vor ihm (3,8-9) zu gewinnen sucht und auch erzielt:

3,8 ... ὑπάρχει ἔθνος
 διεσπαρμένον ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἐν πάσῃ
 τῇ βασιλείᾳ σου
 οἱ δὲ νόμοι αὐτῶν ἕξαστοι παρὰ πάντα
 τὰ ἔθνη
 τῶν δὲ νόμων τοῦ βασιλέως
 παρακούουσιν καὶ οὐ συμφέρει τῷ
 βασιλεῖ ἕασαι αὐτούς
 9 εἰ δοκεῖ τῷ βασιλεῖ
 δογματισάτω ἀπολέσαι αὐτούς
 καγὼ διαγράψω εἰς τὸ γαζοφυλάκιον τοῦ
 βασιλέως ἀργυρίου τάλαντα μύρια

3,8 ... es gibt da ein Volk,
 verstreut unter den Völkern in deinem ganzen
 Königreich
 Ihre Gesetze sind anders als die aller anderen
 Völker
 An den Gesetzen des Königs hören sie vorbei
 Und es ist für den König nicht opportun, sie
 gewähren zu lassen
 9 Wenn es dem König gut erscheint,
 bestimme er, sie zu vernichten,
 und ich werde für die Schatzkammer des Königs
 10.000 Talente Silbers aufzeichnen.

Aus der Perspektive Hamans und seiner Absichten wird dieses Volk – mit dem Nomen ἔθνος / Ethnie und damit als eine der vielen Ethnien im persischen Reich bezeichnet – charakterisiert, ohne es jedoch beim Namen zu nennen. Innerhalb von Est^{LXX} lässt sich dies als ein Täuschungsmanöver Hamans verstehen: Der König könnte sich erinnern, dass Mordechai, der ihm zweimal das Leben gerettet hat (vgl. A,12-16 + 2,21-23), ein Ιουδαῖος ist, und Hamans Ausführungen für unglaubwürdig halten. So aber hat der Primas unter den Freunden des Königs freie Hand.

Er hebt das Volk, um das es ihm geht, zunächst durch dessen besondere Siedlungsform heraus: Es lebt verstreut unter anderen Völkern, also nicht in der Weise, dass ἔθνος und eigenes Territorium zusammengehören. Angesichts der (erzählerisch vorausgesetzten) Struktur des persischen Reiches mit seiner Gli-

²⁸ Im Folgenden kann keine umfassende Charakterisierung Hamans in EST^{LXX} entwickelt werden, sondern bleibt die Perspektive auf die Thematik „Judentum“ beschränkt.

derung in territoriale Provinzen und jeweiliger Landessprache (vgl. 1,1.22; 3,12; B,1; 8,9; E,1) kann dies den Monarchen wohl irritieren, entzieht sich dieses Volk doch den gegebenen Herrschaftsstrukturen. Ein weiteres Merkmal, das Haman nennt, muss bei seinem Gegenüber noch mehr Nervosität erzeugen: Nicht nur sind die Gesetze dieses Volkes unterschieden von denen aller anderen Völker, zudem auch ignorieren sie die Gesetze des Königs. Für die Esterstory ist das Motiv der Gesetze und Vorschriften zentral; die griechische Esthererzählung stellt noch deutlicher als die hebräische darauf ab, dass Königin Washti es gewagt hatte, einer Anordnung des Königs zuwider zu handeln (vgl. 1,15.17^{LXX} mit MT). Ein ganzes Volk, das so agiert, stellt eine politische Gefahr dar; sein Verhalten könnte Schule machen. Der dazugestellte Hinweis auf die eigenartigen Gesetze dieses Volkes muss selbst einem rechtstoleranten Monarchen Misstrauen einflößen. Haman schlägt vor, diesem offensichtlichen Staatssicherheitsproblem mit einem Genozid²⁹ zu begegnen, und stellt eine Auffüllung der königlichen Schatzkammer in Aussicht. Der König stimmt sofort zu und übergibt Haman seinen Siegelring (3,10)³⁰.

29 Est^{LXX} 3,13 spricht auf der Erzählebene von Hamans Absicht, das „genos [Geschlecht] der Juden auszulöschen“ (ἀφανίσαι τὸ γένος τῶν Ἰουδαίων) – insofern ist die Rede von Genozid durch den Wortlaut von Est^{LXX} gedeckt. Die Wahl dieses Begriffs schuldet sich aber auch dem Wissen, dass das, was Haman vorschlägt, nach der Shoah nicht mehr bloß historisierend als völlig übersteigerte, irreale Phantasie eines Einzelnen, der damit von vornherein in weisheitlicher Manier als Dummkopf gezeichnet wird, behandelt werden kann. Die Estererzählung hat durch das, was im Dritten Reich geschehen ist, einen Rezeptionskontext erhalten, der jeder Narration, jeder Nacherzählung heute, auch einer Narration auf der wissenschaftlichen Meta-Ebene, die naive Leichtigkeit unmöglich macht. Dazu kommt, dass die Rezeptionsgeschichte des Esterbuches im christlichen Europa bis weit in die Neuzeit hinein direkt verbunden ist mit christlicher Judenfeindschaft – als wohl bekanntestes Beispiel sei Luther genannt (vgl. Bardtke, Luther) – und mit modernem Antisemitismus. Selbst wenn, und darauf insistiert recht überzeugend etwa Erich Gruen in seinen Studien zum antiken Diasporajudentum, auch das septuagintagriechische Estherbuch, wie das hebräische, in seinem Entstehungskontext als Ausdruck von „irony“ und „dark humor“ zu deuten ist (Gruen, Heritage, 137-188, bes. 186; vgl. auch Gruen, Diaspora, 137-148 für Est^{MT}), wird diese Erzählung dadurch nicht von den dunklen Seiten ihrer Rezeptionsgeschichte befreit (vielleicht ist es gerade deshalb auch angemessen, von „dark humor“ zu sprechen). Für den wissenschaftlichen Umgang mit dem Esterbuch ist deshalb der mitlaufende Blick auf die Rezeptionsgeschichte sinnvoll, der bewusst auf den jeweiligen Kontext einer Auslegung achtet. Innerjüdische Kritik des Esterbuches etwa kann m.E. nicht umstandslos von christlicher Exegese wiederholt werden. „Rezeptionsgeschichte“ als exegetische Methode gewinnt damit eine theologisch-ethische Dimension.

30 Auch hier ist wieder ein aufschlussreicher Unterschied zwischen hebräischer und griechischer Fassung zu bemerken. Die hebräische Fassung betont in einem Erzählerkommentar (3,10) sehr stark, dass der König mit Haman einem „Bedränger der Juden“ (zorēr hayy’hūdīm), sein Siegel überlässt. Die griechische Fassung dagegen legt Gewicht darauf, dass Haman nun

Auffällig und für die Leitfrage nach Innen- und Außensichten des Judentums in Est^{LXX} relevant ist der Umstand, dass Haman seine Charakterisierung des jüdischen Volkes nicht aus der Luft greift, sondern sie auf der Bühne der griechischen Esthererzählung Anhalt an der geschilderten Realität hat³¹. Die Familie des Mordechai lebt ja tatsächlich nicht in ihrem Herkunftsland Judäa, sondern „verstreut“ nach Susa, und Mordechai hat unbestreitbar an einem Befehl des Königs „vorbegehört“ (vgl. das gleiche Verb παρακούω in Hamans Rede [3,8] und in der Rede der Hölflinge Mordechai gegenüber [3,3]). Nimmt man hinzu, dass am Ende des 8. Kapitels, anders als im hebräischen Esterbuch, explizit der jüdische Brauch der Beschneidung erwähnt wird, der offenbar als außerhalb der jüdischen Gemeinschaft bekannt vorausgesetzt ist (8,17^{LXX}), findet man auch die Behauptung, dass dieses Volk besondere Gesetze befolge, in der Erzählung selbst bestätigt. Die nichtjüdische Außenperspektive Hamans knüpft also an Elemente an, die die Erzählstimme als jüdische Gegebenheiten berichtet. Ist deren Bericht aber neutral, so die Darstellung aus der Perspektive Hamans eindeutig negativ konnotiert. Die jüdische Erzählgemeinschaft (bzw. der Trägerkreis) hinter der griechischen Esthergeschichte dürfte, vermittelt über die Figur des Haman und seiner Charakterisierung des jüdischen Volkes, reflektieren, welche Außenwahrnehmung die eigene Lebensweise hervorruft. Haman wird zum Repräsentanten der Auffassung, dass das „Anderssein“ der Juden – *doing Judaism* als Leben in der „Verstreung“ / „Diaspora“ (vgl. διασπαρμένον in 3,8!) und als Bezugnahme auf eigene Gesetze – einen politischen Sprengsatz darstellt. Dieser Außenwahrnehmung dürften sich die Trägerkreise von Est^{LXX}

nach dem Willen des Königs in der Lage ist, durch Besiegelung eines Ediktes gegen die Juden vorzugehen. Damit bahnt sie ein Neuverständnis des Problems der beiden einander entgegenstehenden Edikte an, des Ediktes, das Haman erlassen kann, und des Gegenediktes, das später Ester und Mordechai erlassen dürfen. Nach der hebräischen Fassung steht das zweite Edikt gegen das erste, nach der griechischen Fassung aber hat Haman es versäumt, sein Edikt zu siegeln, so dass es im Endeffekt gar nicht gültig war. Vgl. dazu auch De Troyer / Wacker, Esther (Kommentar), 1283-1284 (zu 8,8 Lemma „widersprochen“ und zu 8,10 Lemma „geschrieben und gesiegelt“).

31 Bickerman, Greek Text, 121 (In Moore, Studies, 506) bemerkt, dass der Autor von Zusatz B (den er mit Lysimachos, dem Redaktor von Est^{LXX} identifiziert), „a new feature in Jewish historiography“ eingeführt habe, „the presentation of the views of both conflicting parties“, und kommentiert: „It is a pity that modern Jewish historiography has lost this hellenic feature of presenting the Hamanic opinion objectively, exactly and with understanding“. Man könnte behaupten, dass nicht erst im Edikt, sondern bereits im umgestalteten Kerntext von Est^{LXX} dieser neue Zug jüdischer Geschichtsschreibung zu greifen ist. „Objektiv und exakt“ ist die Darstellung, insofern sie sich weitgehend in das (feindliche) Gegenüber einschließlich von dessen Rhetorik hineindenkt.

bewusst gewesen sein; ihre Schrift dient nicht zuletzt dazu, diesen Verdacht zu zerstreuen und Hamans Position als „Verleumdung“ zu erweisen.

2.2 Hamans Vernichtungsedikt im Namen des Königs (B,1-7)

An die Erzählnotiz in 3,12, der gemäß die Schreiber des Königs auf Anordnung Hamans im Namen des Königs ein Edikt für alle Provinzen des Reiches verfertigen³², knüpft der sogenannte Zusatz B an und bietet den ausführlichen Text eines königlichen Ediktes. Der gekonnte Kanzleistil³³ weist es als einen ursprünglich in griechischer Sprache verfassten Text aus. Dass dieses Edikt, ebenso wie auch das stilistisch vergleichbare lange Gegenedikt in Zusatz E, unabhängig von den anderen Zusätzen der Estergeschichte hinzugefügt wurde, ist deshalb eine begründete Hypothese, wenn auch nicht zwingend³⁴. Es ist ein perspektivisch überaus vielschichtiger Text: im pluralis majestatis des Königs sprechend, aber als von Haman im Namen des Königs geschrieben ausgegeben, darin wiederum die Äußerungen des Königs vom Rat seines Beamten unterscheidend, und de facto verfasst aus der Perspektive der jüdischen Erzählgemeinschaft hinter dem Estherbuch.

Zu Beginn betont der König seine weitreichende Macht über den ganzen Erdkreis und stellt sich so als Herrscher vor, der seinem Willen, als „Friedensfürst“ zu wirken, auch Taten folgen lassen wird. Auf den Rat seines besten Beamten hin muss er um des Friedens willen hart durchgreifen, und zwar gegen ein bestimmtes Volk, dessen Charakterisierung der König als Referat der Aussagen seines Beraters hinstellt (B,4-B,5):

32 Dass im Text des Ediktes (vgl. B,6) eine weitere Anordnung Hamans in Aussicht gestellt wird, in der das zu vernichtende Volk näher bezeichnet werde, ist erzählerisch notwendig, da dieses im Edikttext anonym bleibt (und konsequent auch anonym bleiben muss, weil Haman dem König die Identität des Volkes ja nicht mitgeteilt hat, sondern der Monarch alles in die ausführende Hand seines Großwesirs gelegt hatte); der Verweis mag sich aber auch aus der Notiz 3,13 erklären, die bereits ausdrücklich von der Vernichtung der Juden spricht und damit als Beleg für einen weiteren, das Edikt vervollständigenden Befehl Hamans gedeutet werden konnte. Wenn Zusatz B einem bereits vorliegenden Text sekundär eingefügt wurde, dann unter sorgfältiger Wahrung seiner Logik.

33 In der Sekundärliteratur ist immer wieder genauerhin vom „ptolemäischen“ Kanzleistil die Rede; so etwa Kottsieper, Zusätze, 152; Stein, Fête de Pourim, 100. Damit verbindet sich die Hypothese, dass Zusatz B und auch E im ptolemäischen Ägypten entstanden seien.

34 Bickermann, Greek Text, 119 (in Moore, Studies, 506) gibt zu bedenken, dass ein in griechischer Rhetorik geschulter jüdischer Verfasser sehr wohl in der Lage gewesen sein kann, den Kanzleistil für die Edikte zu imitieren.

B,4 ἐπέδειξεν ἡμῖν ἐν πάσαις ταῖς κατὰ
τὴν οἰκουμένην φυλαῖς
ἀναμειχθῆναι δυσμενῆ λαόν τινα
τοῖς νόμοις ἀντίθετον πρὸς πᾶν ἔθνος

τὰ τε τῶν βασιλέων παραπέμποντας
διηλεκῶς διατάγματα

πρὸς τὸ μὴ κατατίθεσθαι τὴν ὑφ' ἡμῶν
κατευθυνομένην ἀμέμπτως συναρχίαν

B,5 διειληφότες οὖν
τόδε τὸ ἔθνος
μονώτατον ἐν ἀντιπαραγωγῇ παντὶ διὰ
παντὸς ἀνθρώπῳ κείμενον
διαγωγῆν νόμων ξενίζουσαν παραλλάσσου

καὶ δυσνοοῦν τοῖς ἡμετέροις πράγμασιν τὰ
χειρίστα συτελοῦν κακὰ
καὶ πρὸς τὸ μὴ τὴν βασιλείαν εὐσταθείας
τυγχάνειν

B,4 Er hat uns darauf hingewiesen, dass sich
unter alle Stämme der Welt
eine bestimmte übel gesinnte Volksgruppe
gemischt habe,
die durch (seine) Gesetze zu jedem anderen
Volk in Gegensatz stehe
und an den Anordnungen der Könige unun-
terbrochen vorbei handle,
so dass die Verwaltung [Mit-Regentschaft]
nicht durchzusetzen ist, obwohl sie von uns
ohne Tadel geleitet wird.

B,5 So sind wir zu der Ansicht gelangt,
dass dieses Volk
als einziges sich in ständiger Opposition
gegen alle befindet,
eine fremdartige gesetzliche Lebensweise
befolgt
und aus Abneigung gegen unsere Angelegen-
heiten die übelsten Dinge ausführt,
so dass im Königreich keine geordneten
Verhältnisse eintreten können

Den Stämmen bzw. Völkern / Ethnien der Welt steht nach dieser Darstellung eine bereits terminologisch unterschiedene Gruppe gegenüber, ein λαός (eine „Volksgruppe“). Sie muss als böswillig gelten³⁵, eine Charakterisierung, die kein Interesse zeigt an der differenzierten Wahrnehmung einzelner Mitglieder dieser Gruppe, sondern eine Kollektivverurteilung darstellt. Hatte Haman in seiner Rede vor dem König noch verhalten von „irgendeinem Volk/einer Ethnie“ unter den Ethnien des persischen Reiches gesprochen, so wird dieses Volk hier, in der Wiedergabe von Hamans Worten durch den König, gleich von vornherein „ausgesondert“. Dieser λαός findet sich unter alle anderen Stämme gemischt – das Moment des Verstreutseins, das Haman vor dem König angeführt hatte, erscheint an dieser Stelle in einer Variante wieder, die die Omnipräsenz dieses Volkes stärker in den Vordergrund stellt³⁶. Die Andersheit der Gesetze sodann,

35 Das Adjektiv *δυσμενής* findet sich außer an dieser Stelle nur noch im 3. Kapitel des 3. Makkabäerbuches, hier ebenfalls in einem königlichen Brief, dem des Ptolemaios Philopator, wie überhaupt dieser Brief formale und inhaltliche Ähnlichkeiten zum Hamanedikt hat, so dass literarische Abhängigkeiten wahrscheinlich sind.

36 Im Vergleich zwischen MT und LXX kann noch eine andere Nuance hervorgehoben werden: Est^{MT} 3,8 lässt Haman von einem „verstreuten und abgesonderten“ Volk sprechen (*mʿfussar umʿforad*); Est^{LXX} 3,8 spricht nur von „verstreut“, während B,4 mit „untergemischt“ das zweite hebräische Charakteristicum *mʿforad* aufzunehmen scheint, ihm aber eine ins

auf die Haman vor dem König hingewiesen hatte, werden zu einem betonten Gegensatz zu allen anderen gesteigert, und auch das Vorbeihören an den Verordnungen des Königs wird zu einem ständigen, ununterbrochenen, gleichsam habituell determinierten Tun.

Die sichtbar werdenden Unterschiede zwischen Hamans kurzer Rede in 3,8-9 und deren Referat in seinem Edikt (B,4) mögen auch entstehungsgeschichtliche Gründe haben; sie können argumentativ für die These genutzt werden, Zusatz B hätte nicht von vornherein zum septuagintagriechischen Estherbuch gehört. Sie können aber auch innerhalb der Erzähldramatik gedeutet werden als Ausdruck der jetzt ungehemmten Möglichkeiten Hamans, seiner Feindschaft freien Lauf zu lassen und sie sogar dem König in den Mund zu legen. Dies gilt noch mehr für die weiteren Charakterisierungen, die nun als des Königs eigene folgen und ebenfalls superlativisch die Besonderheiten dieses Volkes als problematisch herausstellen (B,5): Es steht als einziges und dauerhaft im feindlichen Gegenüber zu jedem Menschen; die Lebensweise, die durch seine Gesetze geregelt ist, ist fremdartig; es ist *δυσσοῦς*, ähnlich wie *δυσμενής* die böse Einstellung bezeichnend³⁷, und es handelt auch in diesem Sinne, wobei keinerlei Spezifizierung dieser „übelsten Dinge“ angegeben ist. Zusammenfassend noch einmal die Schlussfolgerung: Dieses Volk verunmöglicht die erwünschte Ordnung im Königreich. Deshalb, so fährt das Dekret fort, ist es auszulöschen.

Dieses Volk wird als fremdes Element, als Unruhestifter, als staatsgefährdend, als verbrecherisch hingestellt, und zwar so, dass nicht nur Handlungen, sondern auch Charaktereigenschaften für das Kollektiv behauptet werden: *doing Judaism* wird essentialisiert. Das sind strukturelle Merkmale von Stereotypenbildung, und in der Tat hat dieser Zusatz Stereotype, wie sie schon in der Antike gegen das jüdische Volk begegnen³⁸, mit der Figur des Haman verbunden. Auffällig ist dabei, dass Haman bzw. der König nicht mit dem Gott der Juden argumentieren – auch und gerade der Hinweis auf die andersartigen Gesetze der

Gegenteil gewendete Bedeutung gibt. In der Esther-Nacherzählung des Flavius Josephus erscheint dieses Motiv dagegen wieder dem hebräischen *m'forad* entsprechend: in seiner Umschreibung des Hamanediktes (Josephus, AJ XI, 212-213 bzw. XI,6,5) benutzt er das Adjektiv *ἄμικτος*, um die Abgesondertheit des jüdischen Volkes festzuhalten.

37 ... und auch wieder nur in 3Makk 3 belegt.

38 Vgl. dazu den informativen Beitrag des deutsch-jüdischen Historikers Isaak Heinemann von 1931 (Heinemann, Antisemitismus), und vgl. die Stellensammlung bei Stein, *Fête de Pourim*, 114-117. – Die Quellensammlung von Menachem Stern (Stern, Greek and Latin Authors) nennt für vergleichbare Stereotypen in der hellenistisch-römischen Zeit Hekatalos von Abdera (4./3. vorchr. Jh.), Apollonius Molon (1. vorchr. Jh.) und Apion (1. chr. Jh.). Zur (kontroversen) Diskussion um antike Judenfeindschaft vgl. exemplarisch Schaefer, Judenhass; Yavetz, *Judeophobia*; Yavetz, *Judenfeindschaft*; Collins, *Anti-Semitism*.

Juden erfolgt ohne Nennung Gottes. Die (auch dem persischen Monarchen unterstellte) Feindschaft des Haman, wie sie sich im Zusatz B artikuliert, begründet sich rein staatspolitisch – und schlicht mit dem „Anderssein“ der Juden, das nur als ein negatives Anderssein gewertet werden kann. Viel stärker noch als im Kerntext des Esterbuches dürfte sich in diesem Zusatz eine Auseinandersetzung des jüdischen Trägerkreises von Est^{LXX} mit judenfeindlichen Vorwürfen seiner Umwelt spiegeln.

In der Forschung finden sich unterschiedliche Vorschläge, aufgrund von Zusatz B historische Rückschlüsse zu ziehen; beispielhaft sei auf Edmond Stein und Ingo Kottsieper verwiesen³⁹. Beide gehen von einer Konstellation ptolemäischer Herrschaft aus, unter der Juden einen angesehenen Stand hatten, in Loyalitätskonflikte kamen und ihnen in dieser Situation Feindschaft begegnete; beide denken an die insgesamt von Thronstreitigkeiten gezeichnete Phase seit der Herrschaft des Ptolemaios' VIII. Euergetes, der 145/44 v.Chr. seine Schwester Kleopatra II. heiratete und 141/40 auch deren Tochter aus erster Ehe, Kleopatra III.⁴⁰. Kottsieper bezieht sich auf den Machtkampf zwischen Ptolemaios und Kleopatra II. in der Zeit ab etwa 132 v.Chr.: Zunächst hatte die Königin die jüdische Gemeinde von Alexandrien hinter sich. Nachdem aber Ptolemäus VIII. Alexandrien wieder unter seine Kontrolle gebracht hatte, kamen die Juden der Stadt in die schwierige Lage, nun ihre neue Loyalität unter Beweis zu stellen⁴¹. Stein denkt an die Phase nach dem Tod Ptolemaios' VIII. 116 v.Chr. und Kleopatra Thea III., die im Krieg gegen ihren Sohn Ptolemäus Lathyros zwei jüdische Generäle in ihren Diensten hatte, welche auf Missgunst am Hof stießen⁴².

Gerade aber weil offenbar nicht nur *eine* spezifische Situation für eine historische Rückbindung in Frage kommt, sondern deren Struktur sich wiederholt finden lässt, scheint es angemessen, nicht so sehr auf einer präzisen, eindeutigen historischen Rückbindung als mögliche Ursprungsstunde des Textes zu insistieren, sondern auf das Typische des Konfliktes abzuheben, den Legitimationsdruck, unter den jüdische Menschen, besonders solche in einflussreichen Positionen, gerieten, die Herausbildung bzw. Verfestigung judenfeindlicher Stereotypen, aber auch Muster der Selbstdarstellung aus jüdischer Sicht in diesen Zeiten der Krise und Selbstbehauptung. Nicht zuletzt diese typische Konstellation ist ja offensichtlich für die Rezeption der Estertradition in der Geschichte des Judentums bedeutsam geworden. Zudem würde eine so verstan-

39 Vgl. Stein, *Fête de Pourim*; Kottsieper, *Zusätze*.

40 Vgl. den knappen Überblick bei Meißner, *Hellenismus*, hier 73; für die Phase, auf die sich Kottsieper bezieht, 71-74. für die von Stein genannte Phase 76.89.

41 Kottsieper, *Zusätze*, 152.

42 Stein, *Fête de Pourim*, 113-114.

dene „typologische“ Auslegung – die historisch-politische, aber auch etwa dem jeweiligen Text entsprechende religiöse Akzente umfassen kann – dem Profil eines jüdisch-hellenistischen Textes wie Est^{LXX}, der intensiv und vielschichtig aus der eigenen Tradition schöpft und sie in Form von paradigmatischen Erzählungen (vgl. auch unten 3.2.) in neue Kontexte stellt, entsprechen.

2.3 Zosaras „Orakel“⁴⁴³

Nachdem Haman auf Befehl des Königs den Juden Mordechai hoch zu Ross durch die Stadt führen musste und er darüber seiner Frau und seinen Beratern berichtet hat (6,1-12), kommen diese zu einer bemerkenswerten Einsicht:

6,13 καὶ διηγήσατο Ἄμαν
τὰ συμβεβηκότα αὐτῷ Ζωσαρα τῇ
γυναικὶ αὐτοῦ καὶ τοῖς φίλοις
καὶ εἶπαν πρὸς αὐτὸν οἱ φίλοι
καὶ ἡ γυνή
εἰ ἐκ γένους Ἰουδαίων Μαρδοχαῖος
ἤρξαι ταπεινοῦσθαι ἐνώπιον αὐτοῦ
πεσῶν πεσῆ
οὐ μὴ δύνῃ αὐτὸν ἀμύνασθαι
ὅτι θεὸς ζῶν μετ' αὐτοῦ

6,13 Und Haman erläuterte
seiner Frau Zosara
und den Freunden, wie es ihm ergangen war.
Und es sagten zu ihm die Freunde
und die Frau:
Wenn Mardochoaios aus dem Geschlecht der Juden (Ist)
und du angefangen hast, vor ihm erniedrigt zu wer-
den,
wirst du sicher fallen;
nichts kann ihn abwehren,
denn ein lebendiger Gott⁴⁴ ist mit ihm.

Mit dem Rat, Mordechai an den Galgen zu bringen, so müssen Hamans Frau Zosara und seine Berater nun eingestehen, hat man sich völlig verschätzt. Der Triumphzug, den Haman seinem Gegner bereiten musste, ist Signal für den unaufhaltsamen Sturz des Großwesirs. In dieser Deutung der Ereignisse spielt Mordechais „Judesein“ eine entscheidende Rolle: Wenn es ein Ἰουδαῖος schafft, Haman zu demütigen, hat er einen Gott an seiner Seite, der ihn unbesiegbar macht⁴⁵.

Die Besonderheit dieser wie ein Zukunftsorakel wirkenden Rede liegt darin, dass nichtjüdische Menschen aus dem Umfeld Hamans sie äußern und dabei eine Gottesbezeichnung benutzen, die Juden und Jüdinnen geläufig ist. Dadurch ergibt sich eine komplexe Vielschichtigkeit der (Be-)Deutung(en), in

⁴³ Vgl. ausführlicher zur Figur Sereschs / Zosaras: Wacker, Seresch.

⁴⁴ Cavalier, Esther, 200: „un Dieu vivant est avec lui“. Diese Übersetzung ist genauer als die in De Troyer / Wacker, Esther (Text), 609 („der lebendige Gott ist mit ihm“).

⁴⁵ Im hebräischen Text von 6,14 fehlt diese Begründung.

der Außen- und Innensichten auf das Judentum ineinander verschränkt sind. Die nichtjüdischen Figuren erscheinen als Polytheisten, die gewohnt sind, in Kategorien göttlicher Macht zu denken und in diesem Deutungsraaster angesichts der Ereignisse auf die besondere Macht des Gottes der Juden schließen. Damit hat der jüdische Trägerkreis hinter dem griechischen Estherbuch seine eigene Position im polytheistischen Sprachspiel formuliert. Im Blick auf Esthers Gebet (vgl. Zusatz C), in dem die Königin die geplante Vernichtung des jüdischen Volkes als Angriff der heidnischen Götter auf den Gott Israels deutet, klingt die Aussage im Mund der persischen Menschen wie ein ironisches Eingeständnis, dass der lebendige Gott auf der Seite der Juden ist, auf der eigenen, der persischen Seite aber die toten Götzen stehen. Darüber hinaus kommt in der Bezeichnung Gottes als des Lebendigen aus jüdischer Perspektive der Glaube an die rettende Macht dieses Gottes, der sein Volk nicht dem Tod überlassen wird, zum Ausdruck.

Zosara, die Frau Hamans, hätte also zusammen mit dessen Beratern die Einsicht formuliert, dass das „Geschlecht der Juden“, dem ihr Mann die Vernichtung zudedacht hat (vgl. 3,13) unter dem besonderen Schutz eines Gottes steht, dessen Bezeichnung „der Lebendige“ keinen Zweifel daran aufkommen lässt, dass er die Macht hat, seinen Schutz auch wirksam werden zu lassen. Damit bezeugt sie, die persische Frau, gleichsam gegen ihre eigenen Interessen die Wahrheit des Gottes-Bekenntnisses Israels.

3 Esther – Jüdin?!

Neben Mordechai, den männlichen Protagonisten des Esterbuches, steht mit Ester die weibliche Figur, die dem Buch auch den Titel gegeben hat. An ihr spiegeln sich Innen- und Außensichten des Judentums auf spezifische Weise.

3.1 Esthers Genealogie, Volk und Vaterland (2,5-7; 2,15; 9,29; 2,10.20; 8,6)

Während Mordechai ab dem ersten Vers des griechischen Estherbuches präsent ist, tritt Esther hier erst im 2. Kapitel hinzu⁴⁶. Die Wiederaufnahme seiner Ein-

⁴⁶ In Wacker, Tora und Todesmut, 315-316, ist angedeutet, dass Esther bereits im Traum des Mordechai (A,4-10, bes. A,9) im Bild der Quelle eingeführt werde. Diese Spur kann hier übergangen werden, weil sie nicht (unmittelbar) zu Esther als jüdischer Frau führt.

führung vom Buchanfang (vgl. 2,5-7 mit A,1-3) dient auch dazu, sie zu verorten⁴⁷. Beider Charakterisierung erfolgt in enger Parallele zueinander. Die Namensnennung geschieht syntaktisch analog (vgl. 2,5). Mordechai wird sodann durch eine Genealogie in den Stamm Benjamin eingebettet, Esther als Tochter ihres Vaters, der verwandtschaftlich auf Mordechai bezogen ist, vorgestellt. Damit erhält auch sie eine Genealogie, wie erwartbar in patriarchaler Form. Dort schließlich, wo der Mann Mordechai – als einer, der zu den Verbannten aus Jerusalem gehört (2,6) – in die große und dramatische Geschichte seines Volkes eingeschrieben wird, steht bei Esther das Drama ihrer persönlichen Geschichte, der Verlust ihrer Eltern, und ihr Status als Pflegekind des Mordechai. Hier, so scheint es, ist eine klassische geschlechtsspezifische Optik am Werk, die dem Mann die „Weltgeschichte“, der Frau die „Familiengeschichte“ zuweist.

Kann es mit dieser geschlechtsspezifischen Gewichtung zusammenhängen, dass zwar Mordechai als „jüdischer Mann“, aber Esther nirgendwo als „jüdische Frau“ bezeichnet wird? Darf, soll man aus der Tatsache, dass Esther Mordechais Cousine ist, schließen, dass sie selbstverständlich auch als Jüdin anzusehen ist? Braucht sie als in der Abhängigkeit von Mordechai Stehende diese Kennzeichnung nicht? Diese Vermutung lässt sich erhärten zum einen mit der Beobachtung, dass in der Septuaginta insgesamt keine Frau als „jüdisch“ bezeichnet ist⁴⁸. Zum anderen fällt auf, dass Esther auch ein zweites Mal dort, wo sie neben dem Ιουδαῖος Mordechai in den Blick kommt, über ihren Vater identifiziert wird: Königin Esther, die Tochter des Aminadab, ist zusammen mit dem Juden Mordechai verantwortlich für das Schreiben, das das Purimfest verordnet (vgl. 9,29). Die Erzählstimme in Est^{LXX} stellt Esthers Verbindung zum jüdischen Volk über ihre Verwandtschaft her. Umgekehrt gewinnt so die Bemerkung, dass auch Esther, die Tochter des Aminadab, nach ihrer Schönheitskur auf den Weg zur Begegnung mit dem König geschickt wird (2,15), Tiefenschärfe: Bei ihr handelt es sich um eine Frau aus einer jüdischen Familie. Stärker als beim Mann Mordechai scheint bei der Frau Esther demnach die jüdische Identität über die Genealogie bestimmt.

47 Insbesondere lebt die Esther des septuagintagriechischen Buches, anders als die des MT, im Haus eines politisch einflussreichen Mannes und gehört damit zur „Oberschicht“.

48 In der Septuaginta ist der Gebrauch der Femininform Ιουδαία auf die Bezeichnung des Landes Judäa beschränkt. In Ps 47,12; 96,8^{LXX} ist von den „Töchtern Judäas“ die Rede; die Wendung „Frau Judäas“ kommt nicht vor. Im Neuen Testament dagegen erscheint mit Drusilla, der Frau des Felix, eine „Jüdin“ (Φῆλιξ σὺν Δρουσίλλῃ τῇ ἰδίᾳ γυναικὶ οὖσῃ Ἰουδαία; Apg 24,24) und wird Timotheus als υἱὸς γυναικὸς Ἰουδαίας πιστῆς (sowie eines griechischen Vaters) bezeichnet (Apg 16,1).

Dass Esther auf der Ebene der Erzählung nirgendwo direkt als Jüdin bezeichnet wird, entspricht auf der Figurenebene der Anweisung Mordechais an seine Cousine, am Hof niemandem ihre Identität preiszugeben (vgl. 2,10.20). Die Formulierung dieses Verbots ist wiederum aufschlussreich hinsichtlich der Frage nach „Judentum“:

2,10 καὶ οὐχ ὑπέδειξεν Εσθηρ
τὸ γένος αὐτῆς
οὐδὲ τὴν πατρίδα
ὁ γὰρ Μαρδοχαῖος ἐνετείλατο αὐτῇ
μὴ ἀπαγγεῖλαι
2,20 ἡ δὲ Εσθηρ
οὐχ ὑπέδειξεν τὴν πατρίδα αὐτῆς
οὕτως γὰρ ἐνετείλατο αὐτῇ
Μαρδοχαῖος
φοβεῖσθαι τὸν θεὸν
καὶ ποιεῖν τὰ προστάγματα αὐτοῦ
καθὼς ἦν μετ' αὐτοῦ
καὶ Εσθηρ οὐ μετήλλαξεν
τὴν ἀγωγὴν αὐτῆς

2,10 Und Esther zeigte nicht an
ihr Geschlecht
und nicht ihr Vaterland;
Mardochoas nämlich hatte ihr befohlen,
es nicht mitzuteilen.
2,20 Esther aber
zeigte ihr Vaterland nicht an;
so nämlich hatte Mardochoais ihr befohlen,
Gott zu fürchten
und seinen Anordnungen zu folgen,
wie (zur Zeit,) als sie bei ihm war;
und Esther veränderte nicht
ihre Lebensführung.

Während Mordechai als ἄνθρωπος Ἰουδαῖος öffentlich in Erscheinung tritt und gegenüber den Höflingen auch selbst anzeigt, dass er Ἰουδαῖος sei, soll Esther ihre Identität nicht anzeigen (vgl. die gleiche Verbform ὑπέδειξεν in 3,4 [Mordechai] und 2,10.20 [Esther]). Diese würde bekannt, wenn Esther über ihr „Geschlecht“ (γένος) Auskunft gäbe – erneut also tritt das Motiv der „Genealogie“ in den Blick. Esthers „Geschlecht“ wird auf der Erzählebene terminologisch wiederum mit dem γένος des Mordechai bzw. mit dem γένος der Juden, das Haman auszulöschen trachtet (3,7.13; 6,13) verbunden⁴⁹.

Als neue Komponente der Identität gegenüber dem MT, der in Mordechais Anweisung von „Geburt“ und „Volk“ spricht, tritt das „Vaterland“ Esthers (πατρίς) hinzu. Der territoriale Bezug, der bei Mordechai über die Zugehörigkeit zu den unter König Jechonja von Judäa aus Jerusalem Deportierten nur angedeutet war, wird explizit gemacht, allerdings wiederum ohne dass diese πατρίς genauer bezeichnet ist. Innerhalb der griechischen Esthererzählung hält dieser

⁴⁹ Die Septuaginta hat hier gegenüber dem MT ein neues semantisches Beziehungsnetz geknüpft. Nach 2,10.20^{MT} soll Ester nicht ihre Herkunft / Geburt (*môledet*; nur hier und 8,6) und ihr Volk (*'amm*) preisgeben, und Haman will das Volk (*'amm*) des Mordechai vernichten (3,6); Est^{LXX} gibt *môledet* in 2,10.20 mit γένος wieder, spricht in 8,6 aber von λαός, während γένος auch in 3,7.13 erscheint, wo MT einen insgesamt abweichenden Wortlaut bietet und nicht vom „Volk“ Mordechais oder der Juden spricht.

Hinweis der späteren Darstellung Hamans, dass die Juden „verstreut“ überall leben, entgegen, dass sie sehr wohl, wie auch die anderen Ethnien, ein Herkunftsland besitzen und sich mit ihm verbunden wissen. Vielleicht ist es zudem ein intendierter literarischer Zug, dass mit der weiblichen Figur Esthers, die nicht selbst als *Ιουδαία* bezeichnet wird, der Bezug zum (grammatisch weiblichen) „Vaterland“ *Ιουδαία* hergestellt ist.

Auch als persische Königin, so betont die Wiederholung von Mordechais Befehl (2,20/2,10), hält Esther weiterhin ihre Herkunft verborgen. Die Anspielung im hebräischen Text auf den Namen Ester, der an das Verb „verborgen sein“ / „verbergen“ (*satar / histtr*) erinnert und Ester gleichsam als im Verborgenen lebendes Judentum charakterisiert⁵⁰, geht im griechischen Text verloren; dafür fügt diese der Figur Esthers und über sie vermittelt auch Mordechai einen neuen signifikanten Charakterzug hinzu, die Bindung an die Gebote Gottes. Die Formulierung wirkt wie eine Kurzformel der dtn-dtr Tradition für das toratreue Judentum⁵¹. Besonders dürfte an Dtn 31,12f zu denken sein, wo auch von den Kindern die Rede ist, die lernen sollen, Gott zu fürchten und Gottes Gebote zu tun. Esther hat als „Pflegekind“ (2,7) bei Mordechai Gottesfurcht und Leben nach den Anweisungen der Tora gelernt und behält diese Lebensführung auch am königlichen Hof bei. Die Erzählstimme macht an der Figur der Esther einen Aspekt von Judentum fest, der aus einer jüdischen Innenperspektive formuliert ist und wiederum auf das Tun zielt, aber an die Herkunft insofern gebunden ist, als in der Familie des Mordechai diese Tradition gepflegt und weitergegeben wird. *Doing Judaism* ist praktizierte Treue zur Tora über die Generationen hinweg.

3.2 Esthers Gebet (C,14b-30)

Eben diesen Zusammenhang entfaltet Esther auch in ihrem Gebet und stellt ihn in einen ausgreifenden theologischen Horizont. Anders als bei Mordechai bringt bereits die Erzählstimme die Bezeichnung „Israel“ ins Spiel, wenn sie von der Todesangst der durch Hamas Vernichtungspläne Bedrohten spricht (C,11) und Esther zum „Gott Israels“ rufen lässt (C,14); es ist, als habe Mordechais Gebet gleichsam den Binnenraum der Kommunikation zwischen dem Gott Israels und

⁵⁰ Dieser Erzählzug hat insbesondere zur Zeit der Reconquista in Spanien für die jüdische Gemeinschaft eine große Rolle gespielt, vgl. Walfish, Esther, 124-125.

⁵¹ Vgl. in der LXX Dtn 5,29; 6,24; 8,6; 10,12; 14,23; 17,19; 28,58; 31,12f.

seinen VerehrerInnen aufgespannt, innerhalb dessen das jüdische Volk nun als „Israel“ vor seinem Gott steht.

Bei manchen Ähnlichkeiten zu dem des Mordechai hat Esthers Gebet⁵² doch seinen eigenen Aufbau (in die zwei großen Abschnitte C,14-25a und C,25b-30) und seinen eigenen Gedankengang. Schon gleich eingangs zeigen sich Gemeinsamkeiten wie Unterschiede: Esther benutzt zwar die gleichen Gottesepitheta wie Mordechai, versieht beide aber mit einer neuen Nuance, indem sie sie mit sich selbst („mein Herr“) und mit ihrem Volk („unser König“) in Beziehung setzt und so statt der Macht Gottes über Alles die Herrschaft Gottes über sein Volk in den Vordergrund stellt. Die geschlechtsspezifische Charakterisierung der beiden jüdischen ProtagonistInnen (er: die „Welt“ / hier: den Kosmos; sie: die „Familie“; hier: das Volk) scheint sich in gewisser Weise fortzusetzen. Damit verknüpft Esther das Bekenntnis zu Gott, um sogleich mit einer Bitte fortzufahren, die in einem tiefgründigen Wortspiel sie selbst aufs engste an ihren Gott bindet.

C,14 κύριέ μου ὁ βασιλεὺς ἡμῶν
οὐ εἶ μόνος

βοήθησον μοι τῇ μόνῃ
καὶ μὴ ἔχουση βοηθὸν εἰ μὴ σέ

C,14 Mein Herr, unser König, du bist einzig
(oder: mein Herr, unser König bist du als
einziger / allein)⁵³.

Hilf mir, die ich die einzige/allein bin
und keinen Helfer habe außer dir.

Der *alleinige* König und Gott soll ihr, die *allein* ist und in dieser Situation keinen Menschen neben sich hat, zu Hilfe kommen, aber auch: Der *einzige* Gott und König soll der *einzigsten*, die in dieser bedrängenden Situation menschliche Hilfe schaffen kann, beistehen⁵⁴. Esthers Bekenntnis zum „Monotheismus“⁵⁵ Israels

52 Die Ausführungen aus Wacker, Tora und Todesmut, 322-325, sind im Folgenden (z.T. wörtlich) aufgenommen, aber in vielen Details auch modifiziert.

53 De Troyer / Wacker, Esther (Text) fassen οὐ εἶ μόνος als eigenen Satz auf. So auch die Einheitsübersetzung; Bardtke, Zusätze, 42; Gregg, Additions, 676 („thou art God alone“); Cavalier, Esther, 180 („notre roi, tu es seul“). Stummer, Buch Ester, 19, sucht mit der Formel „du bist (es) allein“ den Kompromiss; ebenso Bückers, Buch Esther, 379, der übersetzt mit „unser König bist du allein“, in seinem Kommentar (vgl. 382) aber auf ein „feines Gedankenspiel“ verweist: „Der alleinige göttliche Herr soll der alleinstehenden irdischen Kämpferin zu Hilfe kommen“. Kottsieper, Zusätze, 172, plädiert für die Alternative, in ὁ βασιλεὺς ἡμῶν οὐ εἶ μόνος einen zusammenhängenden Satz zu sehen, weil dies in der Regel der LXX-Syntax für μόνος entspreche. So auch z.B. Ryssel, Zusätze, 205; Fritzsche, Zusätze, 92. Beide Möglichkeiten ergeben im Kontext einen guten Sinn.

54 Damit wäre noch zu verbinden das Wort Mordechais an sie in 4,12, sie solle nicht glauben, dass sie allein (μόνη) gerettet würde.

55 Die Einzigkeit Gottes ist an dieser Stelle auf eine Weise gefüllt, die mit dem Begriff des Monotheismus nicht präzise genug abgedeckt sind - wenn auch natürlich das griechische

ist zum einen von vornherein eine Kampfansage an alle anderen, die sich Könige nennen, und steht zum anderen in unlösbarer Beziehung zur Hoffnung auf Hilfe und Rettung, die nur von diesem einen Gott kommen kann, verweist aber zum anderen auch auf ihre „Einzigkeit“ im Sinne ihres Alleingelassenseins, einer Situation, in der sie sich an den einen Gott Israels wendet. Religionsgeschichtlich gewendet formuliert Esther die Position eines monarchischen Monotheismus⁵⁶, der soteriologisch gestimmt und an die persönliche Frömmigkeit rückgebunden ist. Auch dies wird man in der Perspektive des hinter dem septuagintagriechischen Estherbuch stehenden Trägerkreises als Aspekt einer Selbstdefinition des „Jüdischen“ ansehen dürfen: *doing Judaism* konkretisiert sich im Bekenntnis zum Gott Israels als dem einzigen machtvollen Retter-Gott.

Nach ihrem Hilferuf greift Esther zurück in ihre Biographie: 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 einprägt⁵⁷. Eben diese Tradition aber vermittelt auch die Erinnerung an den unheilvollen Zusammenhang, dass immer dann, wenn sich Israel gegen seinen Gott durch Hinwen-

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 Gottesepitheta, 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, Erkenntnis mit weiterer Literatur, die allerdings die hellenistische Zeit (noch) nicht mitumfasst. Zum jüdischen Monotheismus der griechisch-römischen Zeit vgl. Hurtado, First-Century Jewish Monotheism und den Beitrag Hurtado, Ancient Jewish Monotheism. Hurtados Sicht wäre mit den Einsichten alttestamentlicher Forschung noch stärker ins Gespräch zu bringen.

⁵⁶ Zu dieser Kategorie vgl. Lang, Monotheismus, hier 838.

⁵⁷ Vgl. dazu jetzt Finsterbusch, Kollektive Identität. – Mit der Formulierung ἐν φυλῇ πατριᾶς μου / „im Stamm meiner Familie väterlicherseits“ knüpft Esther zum einen an ihre (patriarchal bestimmte) Genealogie an und benutzt zum anderen eine Kategorie, die im Edikt des Haman (B,4) zur Beschreibung der ordnungsgemäßen Struktur des persischen Reiches gehört, sieht sich also, so gesehen, als „ordentliche“ Bürgerin dieses Weltreiches.

dung 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. C,17-18). Im Kontext des Buches überrascht dies, denn von einem Götzendienst der Juden in Susa ist nirgendwo sonst die Rede. Entstehungsgeschichtlich kann man dieses Motiv als Indiz für die sekundäre Hinzufügung des Gebetes zu einem Kerntext auswerten; erzählanalytisch kann man erwägen, dass Esther entweder mehr weiß als die LeserInnen (wenn nur von Mordechais Proskyneseverweigerung erzählt wird: Sind alle anderen Juden etwa vor Haman niedergefallen und haben so die Ehre Hamans über die Ehre Gottes gestellt?⁵⁸) oder auch, dass sie die gegenwärtige Bedrohung ihres Volkes im erlernten Muster deutet.

Der von ihr grundsätzlich als gerecht akzeptierte Zusammenhang von verfehlttem Gottesverhältnis Israels und politischer Not, so macht sie im Gebet deutlich, reicht allerdings 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 VerehrerInnen 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 auszulöschen und damit jeglichen Kult dieses Gottes zunichte zu machen. Der einzige Gott hätte keine VerehrerInnen, kein Gegenüber mehr und wäre im Sinne des Gebetsanfangs dann tatsächlich „einzig“ im Sinne von „einsam und allein“. An seine Stelle träten stumme Götzen bzw. würde ein fleischlicher=sterblicher König an die Stelle des himmlischen Königs, Gottes selbst, treten⁵⁹. Die Herrschaft des einzigen Gottes, die Mon-Archie des göttlichen Monarchen 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. Die Bedrohung ihres Volkes schreibt Esther also ein in einen Machtkampf auf der Ebene Gottes und der Götter und macht ihn damit zur Sache Gottes selbst. Esthers „Monotheismus“ (und damit der Monotheismus des septua-

⁵⁸ Esther selbst wird nicht einmal vor dem König von sich aus niederfallen, sondern sie fällt (zweimal) in Ohnmacht (vgl. D,7.15), und dort, wo sie, wie Mordechai formulieren würde, zur Rettung Israels dem König zu Füßen fällt, steht nicht das Verb προσκυνεῖν, sondern προσπίπτω / niederfallen.

⁵⁹ Das subtile Spiel mit Dtn 9,26 MT+LXX, auf das Kotttsleper, Zusätze, 162, für Mordechais Gebet hinweist, setzt sich im Gebet Esthers fort: Sie greift das Epitheton König der Götter sinngemäß auf, das in Dtn 9,26^{LXX} steht, in Mordechais Gebet aber, entsprechend Dtn 9,26^{MT}, fehlt. Für Mordechai ist es wichtig, dass kein auch noch so mächtiger (irdischer) König gegen den königlichen Gott Israels mit Erfolg Widerstand leisten kann; Esther sieht einen Kampf der Götter und beschwört ihren Gott als König der Götter, der allein die entscheidende Macht hat.

gintagriechischen Estherbuches) ist kein ein Ergebnis philosophischer Spekulation, sondern politisch-praktischer Art. Dass er so prononciert an die weibliche Hauptfigur des Buches gebunden wird, macht Esther zum Typos des jüdischen Volkes, macht aus Esther zudem eine *Y'hûdît* gemäß der eingangs zitierten Definition aus dem Midrasch⁶⁰.

Erst im zweiten Teil ihres Gebets kommt Esther auf sich selbst zu sprechen, um ihrer Bitte um Gottes Hilfe Nachdruck zu geben. Sie erläutert die Schwierigkeiten, als Frau, die den Weisungen Gottes anhangen will, in einer Ehe mit einem nichtjüdischen Herrscher zu leben. Soweit möglich versucht sie sich den problematischen Situationen zu entziehen, etwa bei Festmählern, deren Zubereitung nicht den jüdischen Speisevorschriften entspricht und bei denen es Wein gibt, der aus Götter-Opfern 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. Esther zeichnet ein dramatisches Bild ihres Alltags voller äußerer und innerer Konflikte um ihrer Treue zu den Geboten Gottes willen⁶¹. *Doing Judaism* ist eine andauernde Gratwanderung zwischen Anpassung und Distanz. Sie ist de facto am Beispiel eines weiblichen Weges gezeichnet, dürfte aber als modellhaft verallgemeinerbar gedacht sein: Auch hier steht Esther für „Judentum“ insgesamt.

Die Figur der toratreuen Esther wird in der Forschung zuweilen auf die Zeit der Salome Alexandra bezogen, die nach dem Tod des hasmonäischen Königs Alexander Jannaios (103-76 v.Chr.), ihres Gatten, die Herrschaft übernahm (76-67 v.Chr.). In dieser Zeit, so berichtet Flavius Josephus, hätten die Pharisäer sich den Hasmonäern politisch und religiös angenähert⁶². Anders gesagt: die Estererzählung sei zur Zeit Salome Alexandras um den Zug der Toratreue seiner Protagonistin erweitert und damit eine programmatische Königinnenfigur geschaffen worden, die pharisäischen Idealen entspricht⁶³. Die Plausibilität dieser These setzt voraus, dass das Kolophon des griechischen Estherbuches, das von einer Übersetzung in Jerusalem spricht, historische Wahrscheinlichkeit besitzt

60 Auf die zahlreichen literarischen Parallelen zwischen Est^{LXX} und dem Juditbuch mit seiner ebenfalls modellhaften Protagonistin, deren griechischer Name ja nichts anderes denn eine Transkription des hebräischen *Y'hûdît* ist, sei hier nur summarisch hingewiesen.

61 Diese Konfliktdimension unterstreicht auch Macchi, *Livres d'Esther*, 248 („déchirement fondamental“).

62 Vgl. Josephus, *AJ* XIII, 405-433 = XIII,16,1-9 (Clemen, 197-202).

63 Vgl. beispielhaft Kottsieper, *Zusätze*, 121-123. Ilan, *Integrating Women*, 133-135.153, hält es für möglich, dass auch schon das hebräische Esterbuch im Rahmen der Propaganda von / für Shelomzion / Salome Alexandra verfasst wurde.

und die dort festgehaltene Datierung ins vierte Regierungsjahr des Ptolemäus und der Kleopatra auf Ptolemäus XII. Philopator Philadelphos Neos Dionysos und Kleopatra V., die ab 79 v.Chr. gemeinsam herrschten, zu beziehen ist. Eine demnach also mögliche Korrelation von historischem Befund, textueller Dynamik und vom Text vorgegebener Datierung erscheint attraktiv. Gleichzeitig aber, darauf weist etwa David Clines hin, bewirken die „religiösen“ Erweiterungen von Est^{LXX}, zuvörderst die Gebete, auch eine Umakzentuierung der vorgegebenen Estergeschichte hin zu einer *exemplarischen* Erzählung, die (jüdischen) Hörern oder Leserinnen Anleitung gibt, wie sie in einer fremden Umgebung oder in einer Krisensituation handeln sollten⁶⁴, und gehen damit über eine historisch eingrenzbar politische Zweckbestimmung von vornherein hinaus.

3.3 Das Gegenedikt Esthers und Mordechais im Namen des Königs (8,11 + E,1-24)

Nur kurz verwiesen sei auf die Konfrontation zwischen Esther und Haman (Kap. 7). Esther spricht von der Bedrohung ihres Volkes (λαός), ohne es beim Namen zu nennen. Dadurch gelingt es ihr, beim König Zorn auf den Täter hervorzurufen, bei Haman aber den Schock der Erkenntnis, dass die Königin zu eben jenem Volk gehört, das er vernichten wollte. Ironischerweise kann Esther also gerade dadurch, dass sie die Identität des bedrohten Volkes vor dem König unausgesprochen lässt und sich damit der gleichen Taktik wie Haman bedient, dessen Vernichtungsplan vereiteln. Ab dem Zeitpunkt allerdings, da Haman ausgeschaltet ist, spricht Esther vor dem König von den Ιουδαῖοι und stellt sich auf ihre Seite (vgl. 8,3.5.7).

Beim zweiten Bankett, zu dem sie geladen hatte, war es der Königin gelungen, Haman vor dem König als διάβολος (7,4), als Verleumder ihres Volkes zu überführen, ein Epitheton, das aus der Sicht der hinter Est^{LXX} stehenden Erzählgemeinschaft(en) die verzerrte Wahrnehmung jüdischen Lebens in seiner Eigen-Gesetzlichkeit ausdrückt, wie sie in Hamans Worten vor dem König (2,8-9) und mehr noch in dem von ihm aufgesetzten Vernichtungs-Edikt (Zusatz B) artikuliert wird. Damit aber war dieses in alle Provinzen entsandte Vernichtungsedikt selbst noch nicht außer Kraft gesetzt. Deswegen wendet sich Esther noch einmal an den König. Anders als im hebräischen Text, der den König daraufhin zu Esther, der Königin, und „Mordechai den Juden“ sprechen lässt (8,7^{MT}) und damit die gewonnene Stärke der jüdischen Position im Kontext persischer Macht bereits

⁶⁴ Clines, Story, 171; ähnlich auch Reinhartz, Esther WBC, 289.

an dieser Stelle betont, richtet der König in der griechischen Version sein Wort lediglich an Esther, fordert sie aber in der Pluralform auf, nun selbst ein Edikt auf den Weg zu bringen – das Siegel, das es in Kraft setzen wird, hatte er ja inzwischen dem Mordechai übergeben.

Der Kerntext der Erzählung hält nun in 8,11 eine Verordnung fest, die sich in deutlicher Korrektur auf die Worte Hamans in seiner Rede vor dem König zurückbezieht (vgl. 3,8): Für die *Ιουδαῖοι* wird angeordnet „sich ihrer Gesetze zu bedienen in jeder Stadt“, also ihre Präsenz überall im Königreich selbstbewusst sichtbar zu machen und die eigenen Gesetze, die Haman als fremdartig diffamiert hatte, zum Einsatz zu bringen. Damit tritt, anders als in der hebräischen Fassung, das Motiv der besonderen Gesetze des jüdischen Volkes schon im Kerntext in den Vordergrund. Das sich anschließende ausführliche königliche Edikt, wieder in Kanzleistil formuliert, nimmt dieses Motiv auf, aber in einem neuen Kontext. Dieser Edikttext ist in seinem ersten Teil (E,1-16+17-18), der den eigentlichen Rechtsbestimmungen (E,19-24) voransteht, ein Spiegeltext des gesamten Buches, der die Geschehnisse auf seine Weise erzählt und deutet und Konsequenzen daraus zieht. In ihm verschränken sich die Perspektiven vielfältig: Er gibt sich als Befehl des persischen Königs, rekapituliert die Situation also aus persisch-monarchischer Sicht, ist aber im Handlungsgefüge diktiert von Esther und Mordechai, reflektiert demnach im Mund des Persers die Sicht, die die beiden jüdischen ProtagonistInnen vertreten und der sie Rechtskraft verleihen können, und in diesem Gewand dürfte sich wiederum auch die Perspektive des hinter dem Text stehenden Trägerkreises zu Wort melden.

Ähnlich wie im ersten Edikt empfiehlt sich der König einleitend als ein Herrscher, der für Frieden und Sicherheit Sorge tragen will (E,1-9), und liefert sodann (E,10-18) eine narrative Ätiologie der königlichen Befehlsänderung – denn eine solche Befehlsänderung, im Grunde die Inkraftsetzung eines entgegengesetzten Befehls muss der Herrscher ja jetzt motivieren, angesichts einer Vorgabe, dass seine Edikte nicht widerrufen werden können. Dass dies dennoch geschieht, wird damit begründet, dass das erste Edikt zustande gekommen sei, weil der König einer großangelegten, von Haman inszenierten Täuschung zum Opfer gefallen ist⁶⁵. Über die Charakterisierungen Hamans in diesem Edikt stellen sich auch bereits die Weichen für eine Neukonturierung des Blicks auf das jüdische Volk.

E,10 ... ὡς γὰρ Ἀμαν
Ἀμαδαθου Μακεδών

E,10 ... wie denn Haman,
(Sohn des) Hamadathos, ein Makedone,

⁶⁵ Dazu tritt die in Anm. 30 erläuterte Interpretation des Hamanediktes als letztlich „ungültig“.

ταῖς ἀληθείαις
ἀλλότριος τοῦ τῶν Περσῶν αἵματος
καὶ πολὺ διεστηκῶς
τῆς ἡμετέρας χρηστότητος
ἐπιξενωθεὶς ἡμῖν

in Wahrheit
ein dem persischen Blut Fremder
und sehr fern stehend
unserer Freundlichkeit,
doch bei uns gastlich aufgenommen wurde

Am Hof, so stellt es der König dar, sind auch Fremde willkommen und können zu hohen Ämtern aufsteigen. Dies gilt insbesondere auch für Haman. Wenn dessen Nicht-Zugehörigkeit zum persischen Volk über die Fremdheit seines „Blutes“ festgehalten wird, so ist damit auf seine nicht-persische Gentilzugehörigkeit abgestellt, die analog auch für alle anderen Ethnien im persischen Großreich gilt⁶⁶. Haman aber hat die Freundlichkeit des Monarchen missbraucht – darauf weist bereits hier seine Kennzeichnung als „Makedone“, die den „Fall Haman“ in die Weltpolitik der hellenistischen Zeit einbindet. Der König interpretiert den Angriff auf seine Königin und auf seinen Wohltäter Mordechai als Versuch von mazedonischer Seite, ihn seiner Freunde und Unterstützer zu berauben und „die Herrschaft der Perser auf die Makedonen zu übertragen“ (vgl. E,13-E,14). 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. Dies wird auch explizit gemacht:

E,15 ἡμεῖς δὲ τοὺς ὑπὸ τοῦ τρισαλιτηρίου
παραδομένους εἰς ἀφανισμόν Ἰουδαίους
εὕρισκομεν
οὐ κακούργους ὄντας δικαιοτάτοις δὲ
πολιτευομένους νόμοις
E,16 ὄντας δὲ υἱοὺς τοῦ ὑψίστου μεγίστου
ζώντος θεοῦ
τοῦ κατευθύνοντος ἡμῖν τε καὶ τοῖς
προγόνοις ἡμῶν
τὴν βασιλείαν ἐν τῇ καλλίστῃ διαθέσει

E,15 Wir aber finden, dass die Juden, die von
diesem dreifältigen Frevler zur Auslöschung
übergeben worden sind,
keine Übeltäter sind, sondern als Bürger
nach sehr gerechten Gesetzen leben
E,16 und Söhne des höchsten, größten,
lebendigen Gottes sind,
der für uns wie schon für unsere Vorfahren
das Königreich in der schönsten Ordnung
erhält.

Dass die Juden nach eigenen Gesetzen leben, erkennt der König ausdrücklich an. Die Unterstellung des Vernichtungsediktes in Zusatz B, die „fremdartige Lebensweise“ der Juden (B,5), mit der sie im Gegensatz zu allen Völkern stün-

⁶⁶ Für die römische Antike belegt Rainer Walz diese Vorstellung, um sie abzugrenzen von biologistisch-rassischen Konzepten des 19./20. Jh.s, um sie aber auch zu unterscheiden von der antijüdischen „Blutlehre“, die im Spanien des 15. Jh. entwickelt wurde, um getaufte Juden von öffentlichen Ämtern fernzuhalten: Man attestierte den getauften Juden fehlende „limpieza de sangre“ (Reinheit des Blutes) und wick damit zum ersten Mal in der Geschichte des Christentums von der Lehre ab, dass die Taufe die Menschen aus allen Völkern gleichermaßen zu Kindern Gottes macht. Vgl. Walz, Antisemitismus.

den (B,4), führe sie auch zur Daueropposition gegen die Gesetze des Königs, wird elegant aufgelöst: Zwar leben die Juden nach eigenen Gesetzen, aber diese sind vorbildlich. Damit ist der persische König in den Farben von Dtn 4,7-8 als Vertreter der Völker gezeichnet, die die Tora als gerechtes Gesetz anerkennen. Seine Anerkennung bezieht sich aber auch auf das besondere Gottesverhältnis des jüdischen Volkes, wenn er die *Ιουδαίοι* als Kinder eben jenes Gottes sieht, der auch das persische Reich seit Uranfängen schützt. Im polytheistischen Sprachspiel, das aber auch dem griechischsprachigen Judentum der Septuaginta nicht fremd ist (vgl. z.B. Dtn 32,8^{flxx}) formuliert der persische König indirekt ein Bekenntnis zum Gott Israels als dem höchsten Gott.

Geht man textimmanent davon aus, dass es Esther war, die dieses Gegenedikt erwirkt hat und es zusammen mit Mordechai verfasst, lassen sich auch Bezüge zu ihrem Gebet entdecken. Beide Texte bearbeiten die gleiche Figuren- und Konfliktsituation, das Gebet aus der Perspektive höchster Bedrohung, das Gegenedikt unter dem Vorzeichen, das Heft des Handelns selbst in der Hand zu haben. Im Gebet beschwört Esther den Gott Israels als den einzigen Gott, der es verhindern solle, dass sein Volk ausgelöscht werde und ein menschlicher König im Namen toter Götzen die Weltherrschaft erringe; im Edikt kann aus jüdischer Sicht ein menschlicher König unter der Lenkung des einzigen Gottes stehen und zugleich dessen Söhne, wie es im Edikt heißt, als die besten Staatsbürger unter besonderen Schutz stellen. Damit ist ein politisch-theologisches Programm formuliert: Der gleiche Gott, der die Geschicke des persischen Reiches lenkt und dessen Ordnung stabilisiert, ist der Gott der Juden und hat ihnen besondere Gesetze gegeben, nach denen sie jedoch als treue Angehörige des *politeuma*, des Vielvölkerstaates leben können, weil diese Gesetze besonders gerecht sind⁶⁷. In aktualisierender Diktion reformuliert: Eine gesellschaftliche Gruppe mit Migrationshintergrund macht der Staatsführung deutlich, dass ihre Kultur bzw. ihr Religionsrecht auf perfekte Weise kompatibel ist mit den Grundwerten des Staates, weil beide sich aus der gleichen Quelle speisen. Mit dieser Konstruktion ist zugleich ein Gesprächsangebot gemacht und ein hohes eigenes Selbstbewusstsein formuliert.

67 Die auffällige Zurücknahme der kriegerischen Handlungen vonseiten der *Ιουδαίοι*, wie sie im 9. Kapitel von Est^{lxx} im Vergleich mit Est^{mt} zu beobachten ist, fügt sich in diese Linie. Vgl. ausführlich dazu Wacker, Tödliche Gewalt.

Zusammenfassung

In Est^{LXX} artikuliert sich, vermittelt über erzählerisch vielfach gebrochene Innen- und Außenperspektiven, ein „Judentum“, das um seine territoriale Herkunft aus Judäa weiß, sich als zusammengehöriges, genealogisch strukturiertes Ethnos versteht, sich aber selbst vor allem über handlungsbezogene Merkmale (*doing Judaism*) charakterisiert. Dazu gehört das Beachten spezifischer Lebensregeln (Speisevorschriften; Endogamie, Beschneidung, bestimmte Feste), die über die Familientradition weitergegeben werden, dazu gehört die Identifikation mit einer besonderen Gottesbeziehung, die sich im Gebet ausspricht, an eine erzählte und erinnerte Geschichte geknüpft ist und auf einem monotheistischen Bekenntnis im Sinne eines dynamischen, soteriologischen und an die persönliche Frömmigkeit rückgebundenen Konzeptes der Verehrung des Gottes Israels als des einzigen Gottes beruht. Dazu gehört aber auch das Bestreben, auf die jeweilige Staatsmacht Einfluss zu gewinnen, sowie damit verbunden die politisch-praktische Selbstbehauptung und Rechtfertigung in Konstellationen, in denen das Bestehen auf jüdischen „Propria“ zu Konflikten und Feindschaft führen kann. Esther und Mordechai leben in geschlechtstypischer, aber auch über einfache Typisierungen hinausgehender Weise *doing Judaism* als Modell.

Bibliographie⁶⁸

Textausgaben von Est^{LXX}

- Hanhart, Robert, *Esther* (Göttinger Septuaginta VIII,3), Göttingen 1983 (enthält Est^{LXX} und auch den sog. A-Text).
 Rahlfs, Alfred, *Septuaginta*. 2 Bände., Stuttgart 1935 (und reprints), I. *Leges et historiae*, 951-973 (nur Est^{LXX}).

Übersetzungen und Kommentarliteratur zu Est^{LXX}

- Bardtke, Hans, *Zusätze zu Esther*, in: JSHRZ I,1, Gütersloh 1973, 15-62.
 Berlin, Adele, *The JPS Bible Commentary Esther*, Philadelphia, PA 2001/5761.

⁶⁸ Dank an Verena Suchhart für ihre Unterstützung bei der Literaturbeschaffung und Formatierung der Bibliographie!

- Bückers, Hermann, Das Buch Esther, in: Bückers, Hermann (Hg.), Die Bücher Esdras, Nehemias, Tobias, Judith und Esther (HBK IV,2), Freiburg 1953, 323-392.
- Cavallier, Claudine, Esther (Bible d'Alexandrie, 12), Paris 2012.
- De Troyer, Kristin / Wacker, Marie-Theres, Esther / Das Buch Esther, in: Karrer, Martin / Kraus, Wolfgang (Hg.), Septuaginta deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Stuttgart 2009, 593-618.
- De Troyer, Kristin / Wacker, Marie-Theres, Esther / Das Buch Esther (LXX und A-Text), in: Karrer, Martin / Kraus, Wolfgang (Hg.), Septuaginta deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, I. Genesis bis Makkabäer, Stuttgart 2011, 1253-1296.
- Fritzsche, Otto Fridolin, Zusätze zum Buch Esther, in: Fritzsche, Otto Fridolin, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testaments, I. Das dritte Buch Esra, die Zusätze zum Buch Esther und Daniel, das Gebet des Manasse, das Buch Baruch und der Brief des Jeremia, Leipzig 1851, 67-108.
- Gregg, John Allen Fitzgerald, The Additions to Esther, in: Charles, Robert Henry (ed.), APOT, I. Apocrypha, Oxford 1913, 665-684.
- Kottsieper, Ingo, Zusätze zu Ester, in: Steck, Odil Hannes / Kratz, Reinhard Gregor / Kottsieper, Ingo, Das Buch Baruch. Der Brief des Jeremia. Zu Ester und Daniel (ATD Apokryphen 5), Göttingen 1998, 109-207.
- Mittmann-Richert, Ulrike, Zusätze zu Esther, in: JSHRZ VI, 1,1, Gütersloh 2000, 97-113.
- Moore, Carey A., The Additions to Esther, in: Moore, Carey A., Daniel, Esther, and Jeremiah: The Additions. A new translation with introduction and commentary (AncB 44), Garden City, KS / New York 1977, 151-252.
- Reinhartz, Adele, The Greek Book of Esther, in: Newsom, Carol A. / Ringe, Sharon H. (ed.), The Women's Bible Commentary, Louisville, KY 1998, 286-292.
- Reinhartz, Adele, Esther (Greek), in: Barton, John (ed.), The Oxford Bible Commentary, Oxford 2001, 642-649.
- Ryssel, Karl V., Zusätze zum Buch Esther, in: Kautzsch, Emil, APAT, I. Die Apokryphen des Alten Testaments, Freiburg i.Br. / Leipzig 1900, 193-212.
- Stummer, Friedrich, Das Buch Ester (Echter-Bibel), Würzburg 1950 (Est^{MT} + Zusätze der LXX).

Sekundärliteratur

- Bardtke, Hans, Luther und das Buch Esther (SGV 240/241), Tübingen 1964.
- Baumann, Gerlinde / Gillmayr-Bucher, Susanne / Häußl, Maria (Hg.), Zugänge zum Fremden. Methodisch-hermeneutische Perspektiven zu einem biblischen Thema (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 25), Frankfurt a.M. 2012.
- Baumann, Gerlinde / Häußl, Maria, Fremdes und „Eigenes“, Räume und Rechte: Erträge für die alttestamentliche Wissenschaft, in: Baumann, Gerlinde / Gillmayr-Bucher, Susanne / Häußl, Maria (Hg.), Zugänge zum Fremden. Methodisch-hermeneutische Perspektiven zu einem biblischen Thema (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 25), Frankfurt a.M. 2012, 251-258.
- Bickerman, Elias J., Notes on the Greek Book of Esther, in: PAAJR 20 (1950) 101-133 (reprinted in: Moore, Carey A. [ed.], Studies in the Book of Esther, New York 1982, 488-520).
- Börner-Klein, Dagmar / Hollender, Elisabeth, Rabbinische Kommentare zum Buch Esther, I. Der Traktat Megilla, II. Die Midraschim zu Ester, Leiden 2000.

- Clines, David John Alfred, *The Esther Scroll. The Story of the Story* (JSOT.S 30), Sheffield 1984.
- Collins, John J., *Anti-Semitism in Antiquity? The Case of Alexandria*, in: Bakhos, Carol (ed.), *Ancient Judaism in its Hellenistic Context* (JS.S 95), Leiden 2005, 9-29.
- Day, Linda, *Three faces of a Queen. Characterization in the Books of Esther* (JSOT.S 186), Sheffield 1995.
- Dorothy, Charles V., *The Books of Esther. Structure, Genre and Textual Integrity* (JSOT.S 187), Sheffield 1997.
- Ego, Beate, *The Book of Esther – A Hellenistic Book*, in: *Journal of Ancient Judaism* 1 (2010) 279-302.
- Finsterbusch, Karin, *Die kollektive Identität und die Kinder. Bemerkungen zu einem Programm im Buch Deuteronomium*, in: Wacker, Marie-Theres / Weth, Rudolph (Hg.), *Gottes Kinder* (JBTh 17), Neukirchen-Vluyn 2002, 99-120.
- Fox, Michael V., *Character and Ideology in the Book of Esther*, Columbia, SC 1991.
- Gruen, Erich Stephen, *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge, MA 2002.
- Gruen, Erich Stephen, *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley, CA 1998.
- Häusl, Maria, *Zugänge zum Fremden. Einblicke in die alttestamentliche Forschung*, in: Baumann, Gerlinde / Gillmayr-Bucher, Susanne / Häusl, Maria (Hg.), *Zugänge zum Fremden. Methodisch-hermeneutische Perspektiven zu einem biblischen Thema* (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 25), Frankfurt a.M. 2012, 13-39.
- Heinemann, Isaak, *Antisemitismus*, in: PRE.S 5, 1931, 3-43.
- Hurtado, Larry W., *Ancient Jewish Monotheism in the Hellenistic and Roman Periods*, in: *Journal of Ancient Judaism* 4 (2013) 379-400.
- Hurtado, Larry W., *First-Century Jewish Monotheism*, in: JSNT 71 (1998) 3-26.
- Ilan, Tal, *Integrating Women into Second Temple Judaism. Texts and Studies in Ancient Judaism* 76, Tübingen 1999, besonders Kapitel 4: "And Who Knows Whether You have not Come to Dominion for a Time Like This?" (Esther 4:14) – Esther, Judith and Susanna as Propaganda for Shelamzion's Queenship, 127-153.
- Jacob, Benno, *Das Buch Esther bei den LXX*, in: ZAW 10 (1890) 241-298.
- Könemann, Judith, *Religion und Fremdheit. Religion und die Regelung von Inklusion und Exklusion in moderner Gesellschaft*, in: Feder, Stephanie / Nutt, Aurica (Hg.), *Esters unbekannteste Seiten. Theologische Perspektiven auf ein vergessenes biblisches Buch*, FS Marie-Theres Wacker, Ostfildern 2012, 113-122.
- Lang, Bernhard, *Monotheismus*, in: NBL II, 1991, 834-844.
- Macchi, Jean-Daniel, *Les livres d'Esther: Evolution littéraire et approche narrative*, in: Marguéat, Daniel (ed.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*, Genf 2003, 239-249.
- Marböck, Johannes, *Das Gebet der Ester. Zur Bedeutung des Gebetes im griechischen Esterbuch*, in: Egger-Wenzel, Renate / Corley, Jeremy (Hg.), *Prayer from Tobit to Qumran. Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2004*, Berlin / New York 2004, 73-94.
- Meißner, Burkhard, *Hellenismus (Geschichte kompakt)*, Darmstadt 2007.
- Moore, Carey A. (ed.), *Studies in the Book of Esther*, New York 1982 (Selected with a Prolegomenon by Carey A. Moore).
- Reiterer, Friedrich Vinzenz, *Politik, Bildung und Religion. Der alttestamentliche Glaube im hellenistischen Ambiente. Teil 1*, in: BN 149 (2011) 113-137.
- Reiterer, Friedrich Vinzenz, *Politik, Bildung und Religion. Der alttestamentliche Glaube im hellenistischen Ambiente. Teil 2*, in: BN 150 (2011) 75-94.

- Rohrbacher, Stefan / Schmidt, Michael, *Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile*, Reinbek bei Hamburg 1991.
- Rüger, Hans Peter, „Das Tor des Königs“ – der königliche Hof, in: *Bib. 50* (1969) 247-250.
- Schäfer, Peter, *Judenhass und Judenfurcht. Die Entstehung des Antisemitismus in der Antike*, Berlin 2010 (= *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient world*, Cambridge, MA 1998).
- Schuller, Florian / Veltri, Guiseppe / Wolf, Hubert (Hg.), *Katholizismus und Judentum. Gemeinsamkeiten und Verwerfungen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*, Regensburg 2005.
- Stein, Edmond, *Un essai d'adaptation de la fête de Pourim dans l'Alexandrie hellénistique*, in: *REJ 99* (1935) 109-118.
- Stern, Menachem, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, I. From Herodotus to Plutarch*, Jerusalem 1976.
- Vialle, Cathérine, *Une analyse comparée d'Esther TM et LXX. Regard sur deux récits d'une même histoire (BETHL 233)*, Leuven 2010.
- Wacker, Marie-Theres, *Tödliche Gewalt des Judenhasses - mit tödlicher Gewalt gegen Judenhass? Hermeneutische Überlegungen zu Est 9*, in: Hossfeld, Frank-Lothar u.a. (Hg.), *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments*, FS Erich Zenger (HBS 44), Freiburg 2004, 609-637.
- Wacker, Marie-Theres, „Monotheismus“ als Kategorie alttestamentlicher Wissenschaft. Erkenntnisse und Interessen, in: Wacker, Marie-Theres, *Von Göttinnen, Göttern und dem einzigen Gott. Studien zum biblischen Monotheismus aus feministisch-theologischer Sicht (Theologische Frauenforschung in Europa 14)*, Münster 2004, 139-155.
- Wacker, Marie-Theres, Seresch, in: Duncker, Christina / Kelta, Katrin (Hg.), *Lieblingsfrauen der Bibel und der Welt*, FS Luise Metzler, Norderstedt 2009.
- Wacker, Marie-Theres, *Mit Tora und Todesmut dem einen Gott anhangen. Zum Esther-Bild der Septuaginta*, in: Crüsemann, Frank u.a. (Hg.), *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichtliche Bibelauslegung*, FS Luise Schottroff, Gütersloh 2004, 312-332.
- Walfish, Barry Dov, *Esther in Medieval Garb. Jewish Interpretation on the Book of Esther in the Middle Ages*, New York 1993.
- Walz, Rainer, *Der vormoderne Antisemitismus: Religiöser Fanatismus oder Rassenwahn?*, in: *HZ 260/3* (1995) 719-48.
- Wehr, Hans, *Das „Tor des Königs“ im Buche Esther und verwandte Ausdrücke*, in: *Der Islam 39* (1964) 247-260.
- Wills, Lawrence M., *The Jew in the Court of the Foreign King. Ancient Jewish Court Legends (HDR 26)*, Minneapolis, MN 1990.
- Wills, Lawrence M., *Ancient Jewish Novels. An Anthology*, Oxford 2002 (Greek Esther: 27-50 [Introduction – Translation – Suggestions for Further Reading]).
- Yavetz, Zvi, *Judenfeindschaft. Die Münchener Vorträge*, München 1997.
- Yavetz, Zvi, *Judeophobia in Classical Antiquity: A Different Approach*, in: *JJS 64* (1993) 1-22.
- Yerushalmi, Yosef Hayim, *Diener von Königen und nicht Diener von Dienern. Einige Aspekte der politischen Geschichte der Juden. Vortrag gehalten in der Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung am 19. Oktober 1993 (Themen 58)*, München 1995.
- Zenger, Erich, *Esther*, in: Frevel, Christian (Hg.), *Zenger, Erich u.a.: Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 2012, 376-386.