

Tödliche Gewalt des Judenhasses – mit tödlicher Gewalt gegen Judenhass?

Hermeneutische Überlegungen zu Est 9

Marie-Theres Wacker

Wie kein anderer katholischer Alttestamentler nach dem II. Weltkrieg hat sich *Erich Zenger* für eine Erneuerung der alttestamentlichen Wissenschaft im Gespräch mit dem Judentum und in der Abkehr von den traditionellen christlichen Mustern des Antijudaismus engagiert.¹ So erscheint es angemessen, ihm eine Studie zu widmen, die sich dezidiert als eine Übung in christlicher Hermeneutik an einem »schwierigen« Text der hebräischen Bibel versteht, dem Esterbuch nämlich und hier genauerhin dessen Schluss in Kap. 9. In der gegenwärtigen jüdischen wie christlichen Auseinandersetzung mit diesem Text werden im Einzelnen sehr unterschiedliche Strategien entwickelt. Sie sollen im Folgenden kritisch in einer Weise aufeinander bezogen werden, die die eigenen, durch den jüdisch-christlichen Dialog und durch die feministisch-theologische Exegese wie die Begegnung beider Diskurse² geprägten Optionen sichtbar macht.

¹ Einzeltitel aufzuzählen wäre müßig, da sich praktisch alle Publikationen *Zengers* seit zwei Jahrzehnten in diese Linie einschreiben. Für ein breiteres Publikum wichtig wurde besonders: *E. Zenger*, Das Erste Testament (1991); *ders.*, Am Fuß des Sinai (1993) und *ders.*, Ein Gott der Rache? (1994).

² Vgl. *M.-Th. Wacker*, Antijudaismus (1995); *dies.*, Raum geben (1996); *E. Schüssler-Fiorenza*, Wisdom Ways (2001); *dies.*, Grenzen überschreiten (2004), bes. 1–14. Dank an *Dorothee Reintjes*, mit der ich manches erhellende Gespräch über Est 9 führen konnte!

1 Die Fragestellung

Nachdem Königin Ester den Großwesir Haman, der, getrieben von seinem Hass auf den Juden Mordechai, die Vernichtung des gesamten jüdischen Volkes im persischen Reich dekretieren konnte, vor dem König überführt hat (Est 3–7), können sie und Mordechai ein Gegen-Dekret erlassen, das den jüdischen Menschen erlaubt, für ihr Leben einzutreten (Est 8). Kap. 9 erzählt von den blutigen Kämpfen der Juden gegen ihre Feinde im ganzen persischen Reich und von der Stiftung des Purimfestes durch Mordechai und Ester. Danach folgt nur noch ein kurzer Epilog (10,1–3).

1.1 Das Problem von Est 9

Die Schwierigkeit des Ester-Schlusses hat *Erich Zenger* selbst prägnant zusammengefasst: »... was hier erzählt wird, ist nichts anderes als ein Antisemitenprogramm.«³ Dieser suggestive Begriff,⁴ beim Wort genommen, hält zum einen den eliminatorischen Juden Hass durch das Edikt Hamans fest (vgl. Est 3,8f.13), markiert aber zum anderen das Ausbruchartige des jüdischen Gegenschlags, wie in Est 9,1–16 geschildert, und indiziert so genau das Problem. Die staatlich legitimierte Planung eines Genozids am jüdischen Volk, für den Haman mit seinem Dekret auf willige Vollstrecker rechnen kann, ist zunächst einmal in ihrem ganzen Schrecken wahrzunehmen – dennoch: Bleibt Est 9 nicht stehen bei einer bloßen Umkehrung der Rollen von Verfolgten und Verfolgern? Schärfer noch, trägt diese Umkehrung nicht – ablesbar insbesondere an der hohen Zahl der Getöteten in 9,16 – Züge eines Gewaltexzesses, der das im Gegenedikt Gestattete (8,11f) weit übertrifft? Stellt Est 9 somit nicht bereits auf der narrativen Ebene selbst, erst recht aber auf der Ebene heutiger Auseinandersetzung mit einem kanonischen Text, vor die kritische Frage, wie mit der hier erzählten Gewalt umzugehen sei?

Historisierende Distanzierungen, wie sie aus historisch-kritischer Perspektive her nahe liegen mögen, greifen bei solcher Zuspitzung nicht – in

³ *E. Zenger*, Ester (2001) 274 mit Bezug auf *J. Assmann*, Gedächtnis (1992) 83f. Die Worte »erzählt wird« sind bei *Zenger* kursiviert.

⁴ Gemeint ist der jüdische Gegenschlag an den Antisemiten im persischen Reich. Suggestiv ist die Begriffsverwendung, weil sie die Rede vom »Pogrom« auf bestimmte Aspekte zuspitzt und etwa die staatliche Lenkung und Legalisierung durch Edikte, die das Esterbuch festhält und die für Pogrome gerade nicht charakteristisch ist, ausblendet.

der Tat vermag ja eine historiographische Auskunft wie etwa die These, Kap. 9 sei ein sekundärer Schluss,⁵ das Problem des jetzigen biblischen Textes nicht nur nicht aufzulösen, sondern verschärft es womöglich noch.⁶ Dies gilt umso mehr, als für den gegenwärtigen Rezeptionskontext der Wahrnehmung biblisch-alttestamentlicher Texte – wie in der praktischen Bibelarbeit in Gemeinden, in überregionalen Bildungseinrichtungen oder auch in der universitären Lehre festzustellen ist – der aktuelle Israel-Palästina-Konflikt eine gewichtige Rolle spielt. Ein Text wie Est 9 wird fast reflexartig – und meist israelkritisch – hier eingeschrieben. Manchmal ist diese Lesart grob simplifizierend, sieht etwa in den einst (in der Shoah) tödlich Bedrohten nun die, die selbst (das palästinensische Volk) unterdrücken, verschweigt den Terror islamistischer Gruppen ebenso wie die vielfältigen Friedensinitiativen auf israelischer und palästinensischer Seite, blendet erst recht die verwickelten nahost- oder gar weltpolitischen Konstellationen aus und steht in der Gefahr, neu-alte antisemitische Klischees zu reproduzieren. Oft aber sind solche kritischen Rückfragen an Est 9 vor allem bewegt von der Hoffnung, dass gerade aus den dem Judentum und Christentum gemeinsamen biblischen Traditionen das Potential zukunftsweisender Perspektiven sichtbar gemacht werden könne.⁷ Die christlich-alttestamentliche Bibelhermeneutik hat auch diese neue Herausforderung mitzureflectieren.

⁵ So etwa *D. Clines*, *Esther* (1984) Kap. 3 und 4, für den ein ursprüngliches Esterbuch mit MT 8,17 aufgehört haben muss, und jüngst *E. Haag*, *Esterbuch* (2003) sowie *ders.*, *Das hellenistische Zeitalter* (2003) 123. Eine Estererzählung ohne Kap. 9 scheint auch *A. Berlin*, *Ester* (2001) 81 für möglich zu halten.

⁶ Dies zeigt sich an der differenzierten Schichtung des Esterbuches, die *E. Haag*, *Das Hellenistische Zeitalter* (2003) 118–133 vorlegt. Gerade wenn man sich seiner These anschließt, die (in der zweiten und dritten Bearbeitungsphase erfolgte) Hinzufügung von Kap. 9 verdanke sich der makkabäischen Zeit und der wiedererlangten jüdischen Autonomie (a.a.O. 131f), wird eines der zentralen politisch-moralischen Probleme von Est 9 deutlich: Im Bewusstsein der eigenen Stärke wird das in der ersten Bearbeitung festgeschriebene Recht auf Selbstverteidigung mit der Waffe (a.a.O. 130f) umgeschrieben »zum Recht auf einen Rachefeldzug« (a.a.O. 125).

⁷ Eine politische Kontextualisierung nimmt auch der mexikanische Exeget *Carlos Maciel del Río* in seinem Ester-Artikel »El libro de las violaciones« (1999) vor, und zwar, wie der Untertitel deutlich macht, mit Bezug auf die Frage von Menschenrechten. *Maciel del Río* liest das Esterbuch als erzählte Kritik an einem Regime, das als oberste Rechtsinstanz nur den absolutistischen Diktator kennt und in dem entsprechend Menschenrechtsverletzungen an der Tagesordnung sind, hebt also das politisch-kritische Potential des Buches. Auffälligerweise bezieht er aber Est 9 nicht in seine Überlegungen ein.

1.2 Liberal-jüdische Ester-Kritik

Gewiss: Problematisierungen des Esterbuches und besonders auch seines Schlusses wurden in der Christentumsgeschichte immer wieder mit jüdenfeindlicher Rhetorik entwickelt. Die christliche Kritik am Esterbuch hat ihre eigene unheilvolle Wirkungsgeschichte und ist deshalb aufzuarbeiten und zu kritisieren,⁸ wo bzw. insofern sie antijüdische bzw. antisemitische Klischees⁹ abruf und/oder bedient. Eine Kritik insbesondere an der Schlusspassage des Esterbuches kann aber andererseits auch nicht als bloßer Ausdruck christlicher Befangenheit gegenüber einem andersartigen jüdischen Verständnis dieser Schrift stillgestellt werden. Im liberalen Judentum des deutschen Sprachraums im Jahrhundert vor der Shoah findet sich eine Reserve gegenüber dem Esterbuch, die nicht zuletzt auch das 9. Kapitel betrifft, mit Wirkung bis in das Vorwort einer in der Weimarer Zeit verbreiteten jüdischen Familien-Bibel hinein.¹⁰ Die 1938 erschienene harsche Streitschrift des nach Palästina emigrierten *Schalom Ben Chorin*¹¹ mit ihrer Forderung, das Esterbuch aus dem Kanon der jüdischen Heiligen Schriften zu entfernen und das Purimfest, das jedes Jahr wieder die Identifizierung mit den »jüdischen Pogrom-Helden von damals«¹² feiere, abzuschaffen, ist demnach durchaus keine vereinzelte Stimme. Und das Faktum, dass eine der ersten deutsch-jüdischen Rabbinerinnen nach der Shoah, *Elisa Klapheck*, aufgewachsen in Düsseldorf, offen von ihrer Distanz gegenüber dem Esterbuch erzählen kann, die sie zunächst daran gehindert habe, sich theologisch mit ihm auseinanderzusetzen,¹³ ist ein Indiz dafür, dass eine Tradition, die für das gegenwärtige Reformjudentum etwa des angelsächsischen Raumes nicht untypisch ist, auch hierzulande durchaus noch immer VertreterInnen hat.

⁸ Vgl. *E. Zenger*, Ester (2001) 274f; *H. Bardke*, Luther (1964); *W. Herrmann*, Ester im Streit (1986); *J. Levenson*, Scroll of Esther (1976); *I. Schmidt - R. Bendavid-Korsten*, Esther (1999); *M. Stöhr - P. Navé Levinson*, Das Buch Esther (1988); *R. Kessler*, Juden (1990).

⁹ Oft wird zwischen traditionell-christlichem Antijudaismus und modern-säkularem Antisemitismus unterschieden. Dass jedoch jede »saubere« Begriffsunterscheidung versagt, zeigt analytisch-kritisch *J. Ebach*, Antisemitismus (1988); wie unbesorgt auch katholischerseits affirmativ mit dem Begriff des Antisemitismus hantiert wurde, zeigt an vielen Beispielen *O. Blaschke*, Katholizismus (1999).

¹⁰ Vgl. den Hinweis bei *E. Klapheck*, Ester und Amalek (2001) 246 und 255 Anm. 6.

¹¹ *Sch. Ben Chorin*, Kritik des Estherbuches (1938). Für sein Urteil beruft er sich a.a.O. 14 Anm. 5 u.a. auf *Leopold Zunz*. Vgl. auch *Sch. Ben Chorin*, Jenseits von Orthodoxie (³1991), bes. 54–59; *ders.*, Ich lebe in Jerusalem (1979), bes. 114ff.

¹² *Sch. Ben Chorin*, Kritik des Estherbuches, a.a.O. 9.

¹³ Vgl. *E. Klapheck*, Ester und Amalek (2001) 246.

Ein solcher Verweis auf die jüdisch-liberale Ester-Kritik ist nicht gemeint als Freibrief für ChristInnen, die eigene Kritik immer schon legitimiert zu sehen, und auch nicht als Öffnung eines Arsenal, dessen sie sich getrost bedienen dürfen. Vielmehr versteht sich der Hinweis als Erinnerung an eine fast zerstörte deutsch-jüdische Kultur, in der Deutsche jüdischen Bekenntnisses ihren Beitrag zu einer im »ethischen Monotheismus« wurzelnden universalen Ethik formulieren und in diesem Rahmen das Esterbuch kritisieren konnten,¹⁴ also auch als Appell, die in solcher Kritik artikulierten – und auch nach der Shoah nicht obsolet gewordenen – Fragen, Interessen, Visionen wahrzunehmen, mit ihnen ein Gespräch aufzunehmen und so christlicherseits einen eigenen kritisch-konstruktiven Umgang mit dem schwierigen Bibeltext zu entwickeln – im Hören auf jüdische Stimmen und im Lernen von ihnen.

KatholikInnen sind dabei in einer besonderen Situation. Sie haben es zu tun mit einem vom Judentum und den Kirchen der Reformation unterschiedenen kanonischen Ester-Text, der neben dem der hebräischen Version angeglichenen Textkorpus die sechs sog. Zusätze der (aus dem hellenistischen Judentum stammenden) Septuaginta umfasst.¹⁵ Dieses Faktum ist auf seine bibeltheologische Relevanz hin m.W. bisher kaum durchdacht worden.¹⁶ Für die sich aus Est 9 ergebenden Fragestellungen kann dies jedoch zurückgestellt bleiben, enthält ja auch das katholische Ester-Buch dieses Kapitel – nicht in der Fassung der LXX, sondern des MT – und haben sich auch katholische ExegetInnen dazu (zu) verhalten.

¹⁴ Für E. Bickermann, Esther (1967) 216f ist die liberal-jüdische Ester-Kritik des 19. Jh.s – er verweist a.a.O. 217 etwa schon auf Abraham Geiger – Ausdruck eines jüdischen Verfallenseins an den damaligen deutschen Zeitgeist. Diese Diagnose wird dem Selbstverständnis des liberalen Judentums nach der Emanzipation sicher nicht gerecht, wenn sie auch aus Bickermanns Perspektive verständlich ist.

¹⁵ Genauer: den katholischen Bibelausgaben der nach-tridentinischen Zeit lag die (Neo-) Vulgata zugrunde, deren Text zum einen gegenüber dem der LXX dem MT angeglichen ist, zum anderen aber im Fall des Esterbuches die LXX-Zusätze, ans Ende gestellt, mit umfasst. Gegenwärtige katholische Bibelausgaben bieten das Textkorpus nach MT, die Zusätze nach LXX übersetzt und an die passende Stelle des Kontextes zurückgestellt, also insgesamt einen »Mischtext«, der weder die Charakteristica des MT noch die der LXX klar hervortreten lässt. Ausnahme: die Gute-Nachricht-Bibel, die sowohl das hebräische als auch das septuagintagriechische Esterbuch als je eigenes Buch enthält. – Die sog. Zusätze werden im Folgenden nach der Nomenklatur bei R. Hanhart, Esther (1966) mit den Buchstaben A-F und arabischen Verszahlen zitiert.

¹⁶ Bekannt sind mir nur die ansatzhaften Überlegungen bei L. Day, Three Faces (1995) 233ff.

2 Das Esterbuch – ein Buch jüdischer Selbstverteidigung?

Eine erste Strategie der Auslegung von Est 9 bestreitet, dass die Kennzeichnung des hier Erzählten mit dem Begriff des »Antisemitenpogroms« überhaupt textgemäß sei, vielmehr in der Gefahr stehe, ihrerseits das Gefälle des Textes negativ zu überzeichnen.

2.1 Hafoch-Struktur im Ester-Buch – und wie MT Est 8–9 dahinter zurück bleibt

Durchweg wird in der modernen Ester-Exegese auf den weisheitlichen Horizont des Buches hingewiesen.¹⁷ Es kommt im Stil, mit den Motiven und in den Strukturen weisheitlicher Lehrerzählungen daher, und dazu gehört die Figur des auf den Täter selbst zurückfallenden bösen (wie guten) Planens und Tuns. Die Ehrung etwa, die Haman für sich selbst erhofft, muss er an seinem Gegner Mordechai vollziehen (Est 6), und der Galgen, an den er den Mordechai zu bringen sucht, wird der Ort seiner eigenen Hinrichtung (Est 7). Den Siegelring des Königs, den dieser dem Haman einst überlassen hatte, erhält nun Mordechai (8,2; vgl. 3,10). Er und Ester siegeln damit ihren Gegen-Erlass, der wie der des Haman von königlichen Schreibern festgehalten, vielfältig übersetzt und in alle Provinzen des Reiches versandt wird (8,9–14; vgl. 3,12–15a). Est 9,1 bringt diese Struktur metanarrativ auf den Punkt: »Am Tag, als die Feinde der Juden hofften, Macht über sie zu gewinnen, da wurde dies umgewendet (ךַיִּפּוּדָה), so dass nun die Juden Macht gewannen über ihre Hasser.«

Im Blick auf diese zunächst zu konstatierende literarische »Hafoch-Struktur«¹⁸ im Esterbuch, der die Kennzeichnung dessen, was in Est 9 geschildert wird, als »Gegenpogrom« exakt entspricht, sind jedoch eine Reihe von Erzählmomenten bemerkenswert, die hinter einer strikten Umkehrung zurückbleiben und damit das den Juden erlaubte Maß an Gewalt erzählerisch begrenzen.

Was zunächst das Gegen-Edikt (Est 8,11) betrifft, so erlaubt es den Juden, »für ihr Leben einzutreten, zu vernichten, umzubringen und auszurotten alle (Heeres-)Kraft eines Volkes und einer Provinz, die sie be-

¹⁷ Grundlegend dafür: *Sh. Talmon*, *Weisheit* (1995). Interessanterweise exploriert *Talmon* nicht das doch nahe liegende Motiv der »Frau Torheit« (Spr 9,13–18) als gleichsam inkarniert in Seresch, der Frau des Haman (ihr Rat führt ihren Mann in den Tod), und auch nicht die Züge, die Ester als weise Frau, um nicht zu sagen »Frau Weisheit«, erhält.

¹⁸ Formuliert in Anlehnung an *J. Loader*, *Ester* (1992) 207.

dränge, Kind und Frauen, und ihre Beute zu plündern«. Auf drei gewaltbegrenzende Züge in der Formulierung des Gesetzeserlasses, der ansonsten dem Wortlaut des Hamanediktes (3,13) weitgehend entspricht, ist hier hinzuweisen. Die *Aufforderung* zunächst, *für das eigene Leben einzutreten* (לעמד על נפשמ), unterstreicht noch einmal die Situation der tödlichen Bedrohung, hat aber durchaus den Charakter einer Anweisung zu defensivem Vorgehen. Insofern sodann jene drei mörderischen Aktionen des »Vernichtens, Umbringens und Ausrottens«, die Haman gegen die jüdischen Menschen insgesamt angeordnet hatte, auf die »Kraft« (חיל) eines Volkes bezogen werden, ist der jüdische *Gegenschlag auf die als militärisch organisiert vorgestellten Angreifer*, ggf. mitsamt ihren Ressourcen, *fokussiert*. Die *syntaktische Position der Wendung »Kind und Frauen«* schließlich ist keineswegs so eindeutig, wie es manche Übersetzungen nahe legen. Folgt man etwa der Einheitsübersetzung oder der Lutherbibel, hat man den Eindruck, als würde den Juden erlaubt, in genauer Umkehrung des Edikts Hamans nun ihrerseits auch die kleinen Kinder und Frauen ihrer Feinde zu töten. Der hebräische Text hält jedoch die Verständnismöglichkeit offen, es gehe um die jüdischen Kinder und Frauen, die als Bedrohte noch einmal eigens sichtbar gemacht würden.¹⁹ Das Edikt des Mordechai und der Ester legitimiert, so gelesen, die Selbstverteidigung²⁰ der jüdischen Menschen, die sich als Gesamtheit, einschließlich der Frauen und Kleinkinder, einem organisierten Angriff gegenüber sehen.

Bemerkenswert ist weiterhin auch die Erzählchronologie ab 8,14. Folgte auf die Notiz von der Promulgation des Vernichtungsdekrets die Anmerkung, dass der König und Haman sich, gewissermaßen als Ratifizierung ihres Einverständnisses, zum Trinkgelage niedergelassen hätten, dass die Stadt Susa aber in Verwirrung gestürzt wurde (3,15b), so erscheint nach dem Erlass des Gegendekrets Mordechai mit den Insignien eines Königs. Er trägt ein prachtvolles Gewand und eine goldene Krone, eine Ausstattung, die Haman für sich nur herbeiphantasieren (vgl. 6,8f), aber im erzählten Text nie erreichen konnte und die aus Mordechai nun gleichsam das Double des Königs macht. Zudem wird die Freude der

¹⁹ R. Kessler, *Die Juden* (1990) macht diese Lesart im kritischen Durchgang durch die christliche Auslegungsgeschichte als die dem hebräischen Wortlaut und dem Kontext des Buches gemäß stark; auch K. De Troyer, *Alphatext* (2000) 148–155 optiert unabhängig von Kessler für dieses Verständnis des Edikt-Textes, betont aber stärker die Offenheit der syntaktischen Struktur.

²⁰ So interpretieren etwa E. Bickermann, *Esther* (1967) 193f und H.M.I. Gevaryahu, *Book of Defense* (1993) im Blick auf das ganze Ester-Buch.

Stadt Susa über diesen Anblick festgehalten (8,15). Die Stadtbevölkerung kommentiert, einem griechischen Chor vergleichbar, die im Edikt fassbare Wendung des Geschicks der jüdischen Menschen positiv; in Susa scheint Haman keine Verbündeten zu besitzen. Die erste Wirkung des Gegen-Edikts ist somit die, die jetzt geklärten Machtverhältnisse zum Vorschein zu bringen und die Befürchtungen eines Angriffs jedenfalls für die Stadt Susa zu zerstreuen. Als weitere Wirkung wird ein reichsweiter Freudenausbruch auf jüdischer Seite notiert (8,16.17a), als habe das Edikt als solches bereits die rettende Wendung gebracht, und schließlich bedeutet auch die knappe Mitteilung, dass viele aus den Völkern zu Juden wurden (8,17b), nichts anderes, als Vernichtungsaktionen gegen das jüdische Volk weitgehend unrealistisch – und jüdische Reaktionen entsprechend als überflüssig – erscheinen zu lassen. Die Erzählchronologie von Kap. 8 hat deutlich gewaltminimierendes Gefälle: das Gegen-Dekret setzt Blutvergießen nicht in Gang, sondern verhindert es zunächst einmal.

Aber auch das 9. Kapitel, das nun in der Tat die drei mörderischen Verben aus dem Edikt Hamans auf die Aktivität jüdischer Kämpfer bezieht, bietet Erzählmomente, die in Richtung einer Gewaltminderung weisen.

Zunächst sei auf die Zeit- (und damit verbunden Kompositions-) Struktur des gesamten Kapitels hingewiesen. Erzählt wird – nach dem vorwegnehmenden Summarium in V 1 – von einem ersten Tag des Kampfes überall im Land, der mit der Figur des Mordechai verknüpft ist (9,2–10), einem an die Figur der Ester gebundenen zweiten Kampftag nur noch in Susa (11–15), und dem dritten Tag der Ruhe in Stadt und Land (16–19), so dass wiederum zuerst Mordechai (9,20–28), dann Ester (29–32) diese beiden Tage als Fest-Tage für das jüdische Volk festschreiben können. Nachdem der *dritte* Tag der entscheidende war für die Begegnung zwischen Ester und dem König (5,1) und im *dritten* Monat das Gegen-Edikt erlassen werden konnte (8,9), läuft auch hier die Dramatik auf den *dritten* Tag als Höhepunkt hinaus – im Zentrum des Kapitels stehen nicht die beiden Kampftage, sondern steht der Tag, an dem das Blutvergießen ein Ende gefunden hat.

Auffallend ist sodann die dreimal wiederholte Aussage, dass die Kämpfenden nach der Beute ihre Hand nicht ausstreckten (vgl. 9,10.15.16). Die Wendung knüpft intratextuell an das Gegen-Edikt an, das den Juden erlaubt, die Beute ihrer Feinde zu nehmen, und nimmt damit seinerseits eine Maßnahme, die im Hamanedikt gegen sie gerichtet war, positiv auf. Was das Edikt des Mordechai, erlassen mit der Autorität des königlichen Siegels, gestattet, wird von jüdischer Seite also nicht

ausgeschöpft: Die Juden tun etwas *nicht*, das sie hätten tun dürfen. Sie richten sich *nicht* nach dem Gebot des Königs; sie entsprechen hier tatsächlich dem Vorwurf, den Haman in seiner antisemitischen Rede gegen das nach seiner Interpretation gesetzlos lebende Volk (vgl. 3,8) erhoben hatte. Ihre Gesetzesmissachtung aber, so wird nun erzählt, bleibt hinter allgemeinem Kriegerrecht zurück und schadet niemandem, führt also den Vorwurf Hamans ad absurdum. Zudem verweist das Motiv des Beuteverzichts voraus auf den Austausch der Gaben am Purimfest (9,19.22): Nicht nur *nehmen* jüdische Menschen niemandem etwas weg, sondern sie sind *freigebig* untereinander und gegenüber den Armen.

Selbst dem Abschnitt über den zweiten Kampftag, der auf Esters Initiative zurückgeht, ist ein defensives Moment abzugewinnen: Ester will, dass die zehn Söhne Hamans gehängt werden, aber sie spricht nicht über Seresch, die Frau des Haman. Frauen – und ihre kleinen Kinder – werden auf der Bühne der Estergeschichte *nicht* getötet (vgl. 8,11!).

2.2 Gewaltminimierung – LXX Est 8–9

Die Estererzählung ist außer im Masoretentext in zwei griechischen Versionen überliefert (LXX und A-Text), die gerade auch in ihren jeweiligen Schlusspassagen nicht unwesentlich voneinander und vom hebräischen Esterbuch abweichen.²¹ Was die Septuagintaversion betrifft, so erscheint in ihrer Fassung des 9. Kapitels jüdische Aktivität bei den blutigen Kampfhandlungen erzählerisch deutlich eingeschränkt. LXX 9,1 hält lediglich nüchtern fest, dass das, was im Edikt steht, stattfand, spricht also nicht, wie MT 9,1, von der Umkehrung der Machtverhältnisse. LXX 9,2 formuliert nurmehr passivisch und ohne logisches Subjekt, was im entsprechenden Vers des hebräischen Buches als Handlung der Juden benannt war. MT 9,5 findet im Septuagintatext überhaupt kein Pendant. Die Forderung Esters, die zehn Söhne des Haman zu hängen, ist im Sinne einer Zur-Schau-Stellung der Körper der bereits Getöteten ver-eindeutigt (LXX 9,14). Und der im hebräischen Text genannten Zahl der 75.000 Getöteten entspricht in der Septuaginta mit 15.000 lediglich ein Fünftel (9,16). Damit stimmt der Erzählduktus des 9. Kapitels dieses griechischen Esterbuches mit dem des vorangehenden 8. Kapitels und seines ausführlich dargebotenen Königsediktes (Zusatz E) gut zusammen. Es stellt zunächst – aus der Perspektive des persischen Königs, die jedoch

²¹ Die historisch-kritische Debatte über die Überlieferungs- bzw. Redaktionsgeschichte des Esterbuches, die gerade an diesem Sachverhalt reichen Anhalt findet, kann hier ausgeklammert bleiben. Vgl. dazu bes. D. Clines, Esther (1984).

der jüdischen Perspektive entspricht – den »Fall Haman« als Aufstieg eines mazedonischen Undercoveragenten dar, dem es fast gelungen wäre, den persischen König seiner loyalsten Staatsbürger, der Juden, zu berauben. Die Gesetze des jüdischen Volkes werden ausdrücklich in ihrer Herkunft von eben jenem Gott bestätigt, der das persische Reich selbst schützt. Die eigentlichen Vorschriften des Edikts (E 17–24) beginnen mit der Aufforderung, die Befehle Hamans zu ignorieren, verbunden mit einem deutlichen Hinweis auf sein Ende, das als Strafe Gottes verstanden wird. Es folgt die Anordnung, die Juden nach ihren Gesetzen leben zu lassen, ihre Andersheit zu respektieren. Die nächste Anordnung gilt für den äußersten Notfall: sollte es doch zu Angriffen kommen, soll man den Juden in ihrer Verteidigung beistehen – Kampfhandlungen von jüdischer Seite sind hier eindeutig als Defensivaktionen bezeichnet (E 20). Der Hauptakzent liegt auf dem angeordneten Festtag: er soll für das ganze persische Reich gelten, als Tag der Freude, aber auch der mahnenden Erinnerung. Die martialisch klingende Schlussdrohung des Dekrets dürfte nach all diesen Darlegungen und Anordnungen eigentlich keine Adressaten mehr finden, und Kap. 9 erzählt entsprechend.

Der Aufweis der Differenzen zwischen Septuagintaversion und Masoretentext²² profiliert die gewaltminimierende Tendenz in Kap. 8 und 9 der hellenistisch-jüdischen Estergeschichte. Nicht auszuschließen ist, dass sich darin eine bereits antik-jüdische Auseinandersetzung mit der Frage nach Selbsterhaltung und Gewalt spiegelt.²³ Die Fassung der Septuaginta indiziert aber gleichzeitig und gleichsam spiegelbildlich auch, dass der Schluss des hebräischen Esterbuches eben doch nicht glatt in einer Lektüre aufgeht, die das Moment der Selbstverteidigung des jüdischen Volkes als das alles Entscheidende heraushebt. So lässt sich der hebräische Wortlaut des in der Septuaginta stark abgeschwächten Verses 9,2 (»Da versammelten sich die Juden ..., um Hand anzulegen an die, die das Böse für sie suchten ...«) leicht im Sinne eines jüdischen Präventivschlages interpretieren. Der im griechischen Esterbuch völlig übergangene Vers 9,5 (»Und es schlugen die Juden all ihre Feinde mit dem Schlag des Schwertes, und sie vernichteten und rotteten aus, und sie taten

²² Vgl. dazu insgesamt *M. Th. Wacker, Tora und Todesmut* (2004).

²³ Zu prüfen wäre, ob sich auch der auffällige Befund im Estermidrasch des Talmud (bMeg 10a–17b), in dem aus MT/LXX Est 8–10 überhaupt nur die Verse 8,16; 9,7–10,12 und 9,25,30–32 sowie 10,3 kommentiert werden, in diesem Sinne deuten lässt. *D. Börner-Klein, Babylonische Auslegung* (1991) 246 hält dies für möglich, deutet ebd. daneben aber auch an, die Talmudkommentatoren könnten Est 7,10 als das Ende der Estergeschichte empfunden haben.

an ihren Hassern, wie sie wollten») verlässt die Ebene der nüchternen Beschreibung zugunsten hoher emotionaler Beteiligung. Die Szene eines zweiten Kampftages schließlich, den Königin Ester vom König erbittet (9,11 ff), mag zwar durch einen vorgegebenen Brauch von zwei Festtagen ätiologisch motiviert sein; diese historisierende Erklärung stellt jedoch sogleich vor die Frage, warum es erzählerisch notwendig schien, auch Ester als in die Gewaltaktionen verstrickt zu zeichnen.

Zu fragen ist in der Tat nach einer Hermeneutik, die die verschiedenen im 9. Esterkapitel thematisierten Formen der Gewalt nicht (apologetisch) minimiert oder ausblendet, sondern aufnehmen und kritisch einordnen kann.

3 Das Esterbuch als »Perspektive von unten«

Eine zweite Strategie der Auslegung geht konsequent davon aus, dass sich im Esterbuch eine »Perspektive von unten« spiegelt bzw. ausspricht, sei es die einer bedrängten Minderheit oder auch genereller die einer »Gegenkultur«.

3.1 »Counter History«

Erich Zenger nimmt die hermeneutische Herausforderung in der Weise auf, dass er das gesamte Esterbuch als »counter history« versteht. Um *Gegen-Geschichte* handelt es sich, insofern »die Vergangenheit ... aus der Sicht der Besiegten und Unterdrückten so dargestellt (wird), dass die heutigen Unterdrücker darin eine erbärmliche Figur machen und die heute Besiegten als die einstigen und wahren Sieger erscheinen.«²⁴ Und *Gegen-Geschichte* ist das Esterbuch, insofern die solcherart erzählerisch gestaltete Erinnerung, die »Israels Rettungs- und Gottesgewissheit« zum Ausdruck bringe, »inmitten von Verfolgung und allen Ausrottungsversuchen zum Trotz«, also »kontrafaktisch«, im jüdischen Volk lebendig gehalten wurde, in Verbindung mit dem Purimfest, »wo die freudige Feier der Zusammengehörigkeit ganz zentral ist.«²⁵

Als counter history verstanden ist der »Antisemitenpogrom« in Est 9 demnach gleichsam *dreifach* eingebettet: Er wird *erzählt*, imaginativ konstruiert, spiegelt kein historisches Ereignis; von ihm wird erzählt in

²⁴ E. Zenger, *Ester* (2001) 274 mit Bezug auf J. Assmann, *Gedächtnis* (1992) 83f.

²⁵ E. Zenger, *Ester* (2001) 274.

der Weise einer Umkehrung der realen Verhältnisse und damit *gegen* diese Verhältnisse, und die Erzählung ist wiederum gebunden an ein *Fest*, das auf seine Weise den Alltag unterbricht. So wird dem Faktum Rechnung getragen, dass das Esterbuch als Literatur mit »an air of fiction«²⁶ zu würdigen ist und der Rahmen des Purimfestes einen Raum bietet, in dem die kathartische Wirkung von Literatur²⁷ auch zum Zuge kommen kann, ja, als liturgische Inszenierung vorgesehen ist. So soll etwa bei der synagogalen Verlesung der Megillat Ester der Name Hamans mit ohrenbetäubendem Lärm »kommentiert« werden oder sind, bereits talmudischer Anordnung gemäß (vgl. bMeg 16b), die zehn Söhne des Haman in einem Atemzug zu nennen (und werden damit symbolisch-rhetorisch in einem Atemzug »vernichtet«). Die Kopula vor dem letzten Namen des Hamanssohnes soll »zu einem Galgen ausgestreckt«, d.h. überdimensional lang geschrieben sein und die schriftliche Anordnung der zehn Namen hat so zu erfolgen, dass das Bild einer einsturzgefährdeten Mauer entsteht – audiovisuelle Methoden des Ausagierens der Gewalt im Text.

3.2 Karneval

Häufig schon ist bemerkt worden, dass das Esterbuch mit den literarischen Mitteln der Parodie, der Satire, der Karikatur, der Ironie bis hin zur Groteske arbeitet und damit die Welt, die es auf die Bühne bringt, gezielt verzeichnet. Es darf gelacht werden über den persischen König, der mehr als sechs Monate der Prachtentfaltung braucht, um seinen Untertanen seine unumschränkt scheinende Macht über Raum und Zeit vor Augen zu führen, dessen Macht aber in einem Augenblick erschüttert werden kann – durch das Nicht-Handeln seiner Frau (Est 1). Es darf natürlich gelacht werden über den großtuerischen Wesir Haman, der die Frage des Königs nach einer angemessenen Ehrung für einen verdienten Mann auf sich bezieht und den von ihm vorgeschlagenen prächtigen Triumphzug mit eben dem durchführen muss, den er am liebsten am Galgen sehen würde (Est 6). Man soll sich – wie im Märchen – ingrimig freuen am verdienten

²⁶ So E. Greenstein, *Jewish Reading* (1987) 228.

²⁷ K. Butting (1998) 177 spricht in diesem Sinne davon, dass der »erzählte Wunsch, Menschen zu töten, von denen man kaputtgemacht wird«, »unterdrückte Menschen aufatmen lassen« kann. E. Greenstein, *Jewish Reading* (1987) 233 betont, dass »each year it relieves some of the burden of being Jewish in a hostile or potentially hostile environment«. Vgl. auch a.a.O. 235ff.

Tod des Bösewichts (Est 7) und erleichtert mit denen fühlen, die ihre Rettung feiern (Est 9,16ff).

Die (christliche wie jüdische) Esterexegese des letzten Jahrzehnts hat zur Beschreibung dieses Zusammenhangs die Kategorie des Karnevalesken aufgegriffen.²⁸ Zum einen bezieht diese sich auf das Purimfest mit seinen karnevalistischen Bräuchen der Verkleidung bzw. Maskierung, mancherorts auch der Umzüge, und der Verlesung der Megillat Ester als Festrolle. In den Sog des so gefeierten Festes wird auch das Esterbuch hineingezogen; es wird spürbar, wieviel »karnevaleske« Momente es enthält. Da ist etwa die Verkleidung, die Ester vornimmt, um den König zu überlisten (Est 5,1), die Verkleidung, die Haman an Mordechai zu dessen Ehrung vollziehen muss, und der Umzug von Haman und Mordechai, bei dem sich der Judenfeind zum Narren macht (Est 6,10f), die Verkleidung als königlicher Wesir, in der Mordechai nach der Promulgierung des Genedikts an die Öffentlichkeit tritt (Est 8,15). Da ist aber auch die Maskierung, die Ester durch ihr Schweigen über ihre jüdische Herkunft vornimmt (Est 2,10.20), die Maskierung, die Haman seinem Vernichtungsplan gibt, indem er dem König nicht mitteilt, um welches Volk es sich handeln soll, und indem er seine Absichten mit staatspolitischen Argumenten tarnt (Est 3,7ff), und schließlich die Maskierung der bedrängten jüdischen Menschen nunmehr als die, die zu Bedrängern geworden sind (Kap. 9). Der karnevalistische Festrahmen als wichtigster²⁹ jüdischer Rezeptionskontext des Esterbuches bürgt dafür, dass die Erzählung – bei aller Härte des Themas – als »hilariously funny«³⁰ aufgenommen wird.

Zum anderen hat man den Versuch unternommen, dem Esterbuch selbst mit der Kategorie des Karnevalesken näher zu kommen. Die dafür grundlegende Monographie von *Kenneth Craig* umreißt in Anlehnung an das Werk von *Michail Bachtin*³¹ Karneval als soziales Phänomen, das zum einen als Ereignis die herrschenden gesellschaftlichen Ordnungen temporär außer Kraft setze bzw. auf den Kopf stelle, das zum anderen

²⁸ Vgl. *K. Craig*, *Reading Esther* (1995); *T. Beal*, *Esther* (1999); *A. Berlin*, *Esther* (2001); vgl. auch schon *E. Greenstein*, *Jewish Reading* (1987).

²⁹ Vgl. *E. Greenstein*, *Jewish Reading* (1987) 226: »There was virtually no circumstance wherein a Jew might hear the scroll's words without simultaneously experiencing the strong influence of the surrounding carnival-like Purim scene«.

³⁰ *A. Berlin*, *Esther* (2001) xvi.

³¹ *K. Craig*, *Reading Esther* (1995) mit Bezug v.a. auf *Michail Bachtin*, *Rabelais and His World*, Bloomington/Ind. 1984, das auch ins Deutsche übersetzt wurde (*Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*, Frankfurt 1987). – Dass *Bachtins* karnevaleske Deutung der Werke von *Rabelais* im leninistischen bzw. stalinistischen Russland ein politisch-systemkritisches Programm bedeutet, sei nur angemerkt.

aber auch literarisch Ausdruck finde in bestimmten Textgattungen, deren Spuren *Bachtin* bis in das klassische Griechenland zurückverfolgt. *Craig* bezieht gleichsam heuristisch die bachtinschen Merkmale des Karnevalskens auf das Esterbuch und liest es als »literary carnivalesque«: Im Esterbuch trifft (erstens³²) eine marginalisierte Kultur auf eine sie dominierende, eine Grundstruktur, in der sich karnevaleske Umstürze ereignen können – und auf der Bühne des Esterbuches ereignen, insofern die marginalisierte jüdische Kultur wesentliche Institutionen der dominanten persischen Kultur übernimmt, etwa die Gesetzgebung (Est 8,11; 9,20–32), das Feiern von Festen (Est 8,16; 9,20ff) oder die Besetzung von öffentlichen Räumen (Est 6,10f). Das Esterbuch ist (zweitens³³) insgesamt geprägt von Inversionen – auf der Handlungsebene, aber auch in seinem Darstellungsstil.³⁴ Als karnevaleske Inversionen sind insbesondere die Verkleidungen und Maskeraden hervorzuheben, neben den bereits genannten etwa auch das Spiel mit den Insignien der Macht, dem Siegelring, dem Zepter und der Krone: Verleiht der König zunächst Haman seinen Ring und damit seine gesetzgeberische Macht (Est 3,10.12), so trägt diesen Ring am Schluss Mordechai (8,2.8); das Zepter als Symbol von Tod oder Leben kann Ester positiv auf sich beziehen (Est 5,2–3; 8,4); die Krone, die Haman auf den Kopf des Pferdes wünscht, das er zu reiten imaginiert (6,8), befindet sich am Ende auf dem Kopf des Mordechai (8,15), und die Krone, die Washti nicht tragen will (1,11f), erhält Ester (2,17). Zum Karneval gehören (drittens) Narren, genauer, Menschen, die parodistisch zu Narren oder Toren gemacht werden: Im Esterbuch sind dies offensichtlich Haman, aber auch der König.³⁵ Das Purimfest schließlich ist (viertens) Raum des widerständigen und gleichzeitig befreienden Gelächters.³⁶ Es kann ausbrechen, gerade weil die Nähe von Leben und Tod erfahren wurde und die äußerste Todesbedrohung gewendet werden konnte. Nähe von Leben und Tod aber, Tod, der gleichsam das Leben in sich trage bzw. gebäre, ist nach *Bachtin* ein weiteres Motiv des Karnevalskens. Auf dieser Linie weiter gedacht ist der grotesk überdimensionale Galgen, an dem schließlich der Bösewicht selbst hängt,

³² K. Craig, *Reading Esther* (1995) 48–79.

³³ K. Craig, *Reading Esther* (1995) 80–119.

³⁴ Sie werden etwa von J. Loader, *Ester* (1992) und auch von E. Greenstein, *Jewish Reading* (1987) gut herausgearbeitet.

³⁵ K. Craig, *Reading Esther* (1995) 136–146. – Die Kategorie des »fool« umfasst offenbar hier nicht den Narren als denjenigen, der in seiner Rolle als Tölpel/Clown ungeschminkt die Wahrheit sagen bzw. die Verhältnisse kritisieren darf.

³⁶ K. Craig, *Reading Esther* (1995) 147–168.

sind aber auch die in Est 9 geschilderten Ereignisse aufzufassen als im Kontext des literarischen Karnealesken konsequente – aber gerade deshalb auch als literarisch, nicht historisch aufzufassende – Beschwörung eines Todes, aus dem das Leben neu erstehe.³⁷

Eine Lektüre des (hebräischen) Esterbuches mit dem Ansatz des »literarischen Karnealesken« erweist sich demnach insgesamt als sehr ergiebig, auch wenn gegenüber *Bachtin* sicherlich ethnologische und entsprechend literaturwissenschaftliche Differenzierungen anzubringen wären.³⁸ Für die Wahrnehmung von Est 9 allerdings, einem Text, in dem ja nicht mehr nur mit erkennbarem derben Humor von einem erzählt wird, der in die Grube fällt, die er selbst gegraben hat, sondern in dem es um bürgerkriegsähnliche Zustände geht, erscheint der Ansatz, aufs Ganze gesehen, eher problematisch, neigt er doch dazu, den durch kriegerische Gewalt herbeigeführten Tod um des Lebens willen zu verklären.

4 Ester und Amalek

Diese Problemanzeige verschärft sich, wenn als einer der literarischen Horizonte der Estergeschichte die Amalekthematik in den Blick genommen wird.

4.1 Amalektraditionen in der Estererzählung

Est 9 ist Schlusspunkt eines in Est 2 einsetzenden Rückbezugs der Estererzählung auf die Amalek-Tradition der Tora, wie sie ihrerseits in 1 Sam 15 aktualisiert wurde. In Mordechai, einem Benjaminiten (Est 2,5) wie der erste König Israels, und Haman, einem Agagiter (Est 3,1) und damit Nachkommen desjenigen Amalekiterkönigs, gegen den Saul Krieg führte (1 Sam 15), stehen sich Amalek und Israel gegenüber. Dies bedeutet zum einen eine Konstellation zwischen Todfeinden. Denn nach Dtn 25,17–19 hatte Mose daran erinnert, dass Amalek, als Israel in der Wüste müde und matt war, alle erschöpften Nachzügler von hinten niedergemacht hatte,

³⁷ K. Craig, Reading Esther (1995) 120–136.

³⁸ Ob der rheinische, der alemannische, der venezianische und der brasilianische Karneval, um nur die hierzulande bekanntesten zu nennen, ethnologisch auf einen Nenner zu bringen sind und zudem ein Raster hergeben, das wiederum literaturwissenschaftlich trägt, kann bezweifelt werden, wäre zumindest zu überprüfen. In Anschluss an *Bachtin*, aber auch weiterführend für antike Zusammenhänge S. Döpp, Karnealeske Phänomene (1993), allerdings ohne Blick auf das Esterbuch.

und er hatte Israel darauf verpflichtet, das Gedächtnis Amaleks auszulöschen. Nach Ex 17,16 hatte Mose dies als »Krieg zwischen JHWH und Amalek von Geschlecht zu Geschlecht« interpretiert. Zum anderen bedeutet die Anknüpfung an 1 Sam 15 die Erinnerung an einen an Amalek Gescheiterten: Saul führte zwar auf Geheiß des Propheten Samuel Krieg gegen Amalek (1 Sam 15,1ff in Anspielung auf Dtn 25,15ff), hatte jedoch nicht verhindert, dass Beute gemacht wurde, und verlor deshalb sein Königtum. In Hamans Hass und seinen Plänen gegen das jüdische Volk nun wiederholt sich der todbringende Angriff Amaleks auf Israel (vgl. Est 3,6ff; 8,3.5; 9,25). Die in Est 9,1–15 entfaltete Szene kann auf diesem Hintergrund gelesen werden als erneuter Krieg Israels gegen Amalek – in dem aber diesmal keine Beute gemacht (Est 9,10.15f), also das Vergehen des Volkes zur Zeit Sauls vermieden wird. Der zweite Kampftag, den Ester erbittet (Est 9,11ff), erscheint wie die Umsetzung der Anweisung, das Gedächtnis Amaleks (=Hamans) auszulöschen, indem nun auch seine Söhne getötet werden³⁹ bzw. dafür gesorgt wird, dass in der Stadt Susa, von der der Genozidplan seinen Ausgang nahm, auch die Helfershelfer Hamans nicht überleben.⁴⁰ Aber auch Motive aus Kap. 8 stellen sich in neuer Beleuchtung dar: Das königsgleiche Auftreten des Mordechai (Est 8,15) wirkt wie ein Gegenbild des entthronten Saul – und das Gegendikt Mordechais wie der Versuch, den Kampf gegen Amalek unter den neuen politischen Bedingungen im Perserreich zu definieren: Amalek ist nicht mehr (nur) über seine ethnische Herkunft zu identifizieren, sondern Amalek sind all die, die Hamans Edikt befolgen.

Allerdings wird die mit MT Est 2,5 und 3,1 gegebene Anweisung, die Estergeschichte im Horizont der Amaleküberlieferung zu verstehen, schon im hebräischen Esterbuch mit nur recht wenigen Erzählsignalen unterstützt. Explizite literarische Beziehungen zu den genannten Passagen in Dtn 25, Ex 17 und 1 Sam 15 fehlen,⁴¹ und die in 1 Chr 1,36 gebotene Genealogie Amalek-Esau findet keinerlei textuellen Widerhall. Septuaginta und A-Text bezeichnen Haman nirgendwo als Agagiter, sondern als βουγαῖος⁴² bzw. sehen ihn als Mazedonier in die Diadochen-

³⁹ Wenn man so will, übernimmt Ester hier die Rolle des Propheten Samuel nach 1 Sam 15, der den Amalekiterkönig tötet.

⁴⁰ So etwa *J. Magonet*, *Schöne* (1996) 123.

⁴¹ Dies fällt besonders auch in Bezug auf das deutlichste Est 9 und 1 Sam 15 verbindende Motiv der Beute auf, das jeweils sprachlich sehr unterschiedlich daherkommt.

⁴² Ob damit der Bezug auf ein in der griechisch-römischen Antike bekanntes räuberisches Volk gemeint ist oder in einfacher Übersetzung des Nomens βουγαῖος die Kennzeichnung Hamans als »Prahlhans«, kann hier offen bleiben.

kämpfe verwickelt (vgl. Zusatz E), schreiben ihn und seinen Judenhass also in die Weltpolitik der hellenistischen Zeit ein. Während die Mischna des Traktats Megilla die Amalek-Lesung Dtn 25,15–17 für den Sabbat vor Purim festlegt (III,4), bietet der Ester-Midrasch in bMeg 10b–17b keine Kommentierung oder Entfaltung der Amalek-Thematik. Dieses offensichtliche Desinteresse in LXX, A-Text und talmudischem Ester-midrasch lässt sich interpretieren als ein literarisches Umsetzen der Aufforderung, das Gedächtnis Amaleks auszulöschen.⁴³ Etwas Vergleichbares geschieht in jedem Purim-Gottesdienst, wenn der Name Hamans im Lärm der Rasseln untergeht.

Auf der anderen Seite stellt die Verknüpfung zwischen Esterbuch und Amalektraditionen die tödliche Bedrohung des jüdischen Volkes durch Haman in den Horizont eines tiefgreifenden Antagonismus, in den auch der Gott Israels involviert ist. Diese Struktur machen die hellenistischen bzw. rabbinischen Esterinterpretationen auf ihre eigene Art explizit. Die Septuaginta nennt etwa Haman einen δῶβολος (LXX 8,1) und zeichnet den Angriff auf das jüdische Volk sowie die Wendung des Geschicks durch Gottes Hilfe in einen apokalyptisierenden Horizont ein (Zusätze A und F). In der rabbinischen Literatur ist dieser theologische Antagonismus weitergedacht worden im Sinne der Charakterisierung Hamans als eines Götzendieners.⁴⁴ Moderne jüdische InterpretInnen zeichnen das Gesamtprofil der Amalektraditionen so, dass deutlich wird: Hier geht es um die sich »als Inhumanität, Menschenquälerei und Mordlust offenbarende Gottlosigkeit«⁴⁵. Amalek und damit Haman stehen für die »Verkörperung der skrupellosen Unmenschlichkeit«⁴⁶, für die »Perversion des Monotheismus, indem er sich selbst zum einzigen Gott erklärt.«⁴⁷ In solcher Zuspitzung steht in der Tat mit dem Angriff auf das jüdische Volk der Gott Israels selbst auf dem Spiel – wie dies auf ihre Weise auch Ester in ihrem Gebet formuliert (LXX Zusatz C 19–22).

⁴³ Für bMeg 10b–17a vermutet *D. Börner-Klein*, *Babylonische Auslegung* (1991) 262–265, man habe die »Assoziationsmöglichkeiten Amaleq, Esau, Edom, Rom« im Sinne von Feindbildern vermieden, weil es dem Redaktor darauf ankam zu zeigen, »dass es für Juden möglich ist, ein gutes, erfolgreiches Leben in der Diaspora zu leben.«

⁴⁴ Vgl. Ester Rabba zu Est 2,5; auch A-Text 3,7 (der hier nach 3,10 folgt).

⁴⁵ *B. Jacob*, *Exodus* (1935–43/1997) 500–507, hier 504; vgl. auch *E. Klapheck*, *Ester und Amalek* (2001) 248–251.

⁴⁶ *B. Jacob*, *Exodus* (1935–43/1997) 506.

⁴⁷ *E. Klapheck*, *Ester und Amalek* (2001) 251.

4.2 Amalek oder die Voraussetzung der Moral

Das Ester-Szenario einer geplanten Vernichtung aller jüdischen Menschen ist nicht literarische Fiktion geblieben, sondern im Deutschland des Dritten Reiches brutale Realität geworden. Daran ist die traditionell-jüdische Deutung einer Katastrophe als Strafe Gottes für die Verfehlungen seines Volkes weitgehend zerbrochen, nicht aber die radikalere Frage, wie sie sich gerade auch aus der bereits talmudischen Verknüpfung zwischen dem Esterbuch und dem Moselied Dtn 32 ergibt.⁴⁸ Hat sich Gott angesichts der hereinbrechenden Katastrophe zurückgezogen und ist damit die Welt endgültig gott-los geworden, oder bleibt dennoch – oder gerade deshalb – die Rede von Gottes Gegenwart weiterhin sinnvoll? *Elisa Klapheck* optiert dafür, in dezidiert theologischem Interesse ein jüdisches Selbstverständnis, das im Trauma des Holocaust gründet, zu hinterfragen und eine Vorstellung jüdischer Identität zu entwerfen, die die Zuschreibung oder Selbstidentifikation als Opfer durchbricht. Sie greift dazu die Figur der Ester auf, die sich von der nichts als schönen Hadassa zur politisch aktiven Frau wandelt: Im Esterbuch »emanzipiert sich eine Frau zu ihrem *Recht auf Stärke*. Sie befähigt sich, selbst zur *Täterin* zu werden« – angespielt ist dabei auf den ganzen Prozess, den sie durchläuft, angefangen von ihrem Fasten Est (4,16f) bis zum Ende des 9. Kapitels. »Erst wenn sie ... wie Eva im Garten Eden von der Frucht der Erkenntnis gegessen und ihre Schuldfähigkeit auf sich genommen hat, erlangt sie die Souveränität, zwischen den Optionen ›gut‹ und ›böse‹ wählen zu können. Erst dann kann sich auch die Überlegenheit von moralischem Verhalten offenbaren – und Gott sein Antlitz zeigen«. ⁴⁹ Gottes Gegenwart kann demnach sichtbar werden: dort, wo Menschen moralisch handeln. Dazu sind sie aber erst in der Lage, wenn sie aus dem Status kindlicher Unschuld (oder der übernommenen Opferrolle) heraustreten, in eigener Entscheidung tätig – und damit schuldfähig werden. Zwar nicht mehr im Blick auf das Esterbuch, aber grundsätzlich schließt *Elisa Klapheck* mit der Überlegung: Aus solcher »Identifizierung mit dem ›Täter‹ ergibt sich keineswegs die Konsequenz, sich auf die Seite der Nazis bzw. deren Nachfahren zu schlagen. Ethik und Moral gewinnen erst dann Überlegenheit, wenn man sich der eigenen Schuldfähigkeit

⁴⁸ Nach bChul 139b zeigt sich Gott im *Ester*-Buch als der, der lt. Dtn 31,18 von sich sagt: אֶסְתֵּיר אֶסְתֵּיר פָּנַי – gewiss verberge ich mein Angesicht. Dieses Motiv erscheint wieder in Dtn 32,20, wie überhaupt Dtn 31,16-32 das Moselied in Kap. 32 einleitet.

⁴⁹ *E. Klapheck, Ester und Amalek* (2001) 253 (kursiv im Original).

ganz bemächtigt, aber trotzdem entscheidet, menschlich zu handeln. Dies haben jene *Gerechten der Völker* getan, die in der Nazizeit Juden bei sich versteckten. Sie bleiben der Beweis dafür, dass sich Gott nie ganz von der Welt abwendet und in diesen, in seinem Ebenbild erschaffenen Menschen auch sein Antlitz zeigt.«⁵⁰

5 Esters »politische Lehren«?

Zweifellos kann das Esterbuch gerade in seinem »Gottesschweigen« – der Gottesname bzw. die Bezeichnung »Gott« kommen in ihm als einzigem Buch des Tenach ja nicht vor – als ein »hochtheologisches Buch«⁵¹ interpretiert werden, wenn man es als Buch des sich verbergenden Gottes liest.⁵² Ebenso zweifellos aber ist es ein politisches Buch: Es hat politische Subjekte, Aktionen und Strukturen zum Gegenstand, lässt politische Optionen erkennen und regt zu politischer Lektüre an.

5.1 Das politische Programm der Estererzählung – MT/LXX/A-Text im Vergleich

In ihren drei antiken Versionen (MT/LXX/A-Text) ist die Estererzählung eine Geschichte jüdischen (Über-)Lebens in der Diaspora. Ihr politisches Programm kann für die hebräische Fassung dahingehend zusammengefasst werden, dass es in einem zentralistisch strukturierten und absolutistisch regierten Imperium wie dem hier geschilderten für jüdische Menschen unabdingbar ist, politischen Einfluss zu erlangen, genauer: das Ohr des unberechenbaren, affektgesteuerten Herrschers zu haben.⁵³ Genau dies hat Mordechai nach Ausweis der epilogartigen Schlussverse Est 10,1–3 auch erreicht. Kann es sein, dass, so verstanden, Est 9 von der Entfaltung aggressiver Stärke auf Seiten des jüdischen Volkes erzählt, geeignet, den Herrscher zu beeindrucken, aber auch notwendig, sein Inte-

⁵⁰ E. Klapheck, Ester und Amalek (2001) 254f (kursiv im Original).

⁵¹ Vgl. E. Zenger, Ester (*2001) 273.

⁵² Vgl. E. Zenger, Ester (*2001) 273f; auch E. Klapheck, Ester und Amalek (2001) 247f. Diese Lesart muss sich auch einer jüdisch-rabbinisch geschulten Lesart aber nicht aufdrängen; vgl. etwa die Überlegungen zum Fehlen des Gottesnamens bei E. Greenstein, Jewish Reading (1987) 232f, bei Y. Hazony, Dawn (2003) 242–263 oder bei St. Goldman, Ironies (1990) 26.

⁵³ Unter dem Stichwort des »Hofjuden« wird dies zuweilen in der Esterliteratur angesprochen. Vgl. aus jüdischer Sicht bes. ausführlich und kritisch Y. Hazony, Dawn (2003) 123ff u. passim

resse zu gewinnen? Lässt sich so das Problem zumindest verlagern, nämlich in die Strukturen hinein, unter denen und mit denen Ester und Mordechai leben und taktieren müssen?⁵⁴

In der septuagintagriechischen Fassung stellt sich das Porträt des Artaxerxes wesentlich anders dar. Er erscheint als ein beherrschter, politisch rational denkender König, der im Bedarfsfalle seine Macht und Gewalt gezielt, ja, wie seine Reaktion auf Hamans Verleumdung der Juden zeigt, brutal einzusetzen weiß. Zugleich wird er (zumindest in Zusatz D) in affirmativer Weise als göttergleich gezeichnet.⁵⁵ Auch nach der LXX-Version haben jüdische Menschen Interesse daran, die Gunst des Herrschers zu gewinnen, können aber auf seine staatsmännische Klugheit und sein politisch-theologisches Konzept des einen und höchsten Gottes aller Menschen setzen, nach dessen Gesetzen das jüdische Volk sich richtet und sich damit dem persischen Monarchen empfiehlt (Zusatz E).⁵⁶ Dieser Version ist die Anerkennung und gesetzliche Verankerung einer relativen Rechtsautonomie der jüdischen Gemeinde wichtig. Es scheint, dass die in LXX Est 9 erzählte kämpferische Gewalt auch an die Durchsetzung dieses Rechtsguts gebunden wird (vgl. LXX 8,11) – ist sie damit aber gerechtfertigt?

Noch einmal anders die zweite griechische Version des Esterbuches, der so genannte pseudolukianische, Alfa- oder A-Text⁵⁷, der insbesondere im Schlussteil gegenüber der hebräischen wie auch der septuagintagriechischen Version eigene Wege geht.⁵⁸ Dabei erhält nicht so sehr die

⁵⁴ So *J. Magonet*, *Schöne* (1996) 124.

⁵⁵ Vgl. *I. Kottsieper*, *Zusätze zu Ester* (1998) 182f.

⁵⁶ Vgl. *I. Kottsieper*, *Zusätze zu Ester* (1998) 193ff.

⁵⁷ Im Folgenden beziehe ich mich auf den Sprachgebrauch von *K. De Troyer*, *Alfa-Text* (2000), die die Bezeichnungen diskutiert (a.a.O. 7–9.400–403), sich für die Bezeichnung »AT« entscheidet und sie mit ihrer Datierung des Textes unter Agrippa I. verbindet (»Agrippa-Text«). Im Deutschen ist »AT« als Abkürzung für »Altes Testament« gebunden. Deshalb spreche ich von »A-Text« und kürze ab mit »A«. *R. Hanhart*, *Esther* (1966) zählt für den A-Text (bei ihm: L) nur sieben Kapitel; A bzw. L 7,13 entspricht MT/LXX 7,10; A bzw. L 7,14–59 bilden den eigenständigen Schluss des A-Textes.

⁵⁸ Nicht zuletzt dieser Schluss des A-Textes hat *Charles C. Torrey*, *The Older Book* (1944) angeregt, ihn als Textzeugen einer gegenüber dem MT älteren Textstufe aufzufassen. Die apodiktische Behauptung *Torreys*, der A-Text ende mit 8,14–17 (vgl. a.a.O. 14f), hat in der weiteren Forschungsgeschichte viel Verwirrung gestiftet, wurde doch bei der Rezeption seiner Thesen insbesondere im deutschsprachigen Raum ein Dreifaches vergessen: zum ersten, dass *Torrey* hier nicht den Masoretentext, sondern den A-Text im Blick hat, zum zweiten, dass *Torreys* Kapitel- und Verszählung sich nicht auf die »Göttinger Septuaginta« (und ihrer Edition des Esterbuches durch *Hanhart* 1966) bezieht, sondern auf die »Cambridge Bible« (*A. Brooke* - *N. McLean* - *H.*

Figur des Herrschers ein neues Profil. Als auffälligste Tendenz ist vielmehr die zu benennen, dass die Einsetzung des Purimfestes nunmehr allein an Mordechai gebunden wird und gleichsam komplementär dazu allein Ester in Kampf und Blutvergießen verwickelt erscheint. Zwar richtet sich der König zunächst allein an Mordechai und übermittle ihm alle Vollmachten, die Bedrohung des jüdischen Volkes zu wenden (A 7,15–17), aber Mordechai nutzt seine Vollmacht nicht zu einem Gegendeckret in Analogie zu MT/LXX 8,11f, sondern zu einem in MT/LXX nicht überlieferten »Brief«, in dem er den Juden nur über den Tod Hamans berichtet bzw. dazu auffordert, ein Fest zu feiern (A 7,34+35–37; eingefügt vor MT/LXX 8,15). Ester dagegen sucht auf eigene Initiative den König auf und sorgt für kriegerische Einsätze, die gegenüber der Erzählung in MT/LXX noch gesteigert bzw. vermehrt sind. Sie verhandelt mit dem König über eine Strafaktion an ihren Feinden, über den Tod der Hamanssöhne und über den Tod weiterer Männer in Susa (A 7,18–21); nach ihrer Bitte schreibt der König das Gegen-Edikt (A 7,22–32), und schließlich ist sie es, die ein weiteres Mal um die Erlaubnis zum Kampf bittet (7,45f).

Der A-Text präsentiert damit eine auffallende »Rollenteilung«: Der jüdische Mann Mordechai stiftet seinem Volk ein Fest, in dem nicht der blutige Sieg über Feinde, sondern die Dankbarkeit über eine Errettung aus Todesnot im Vordergrund steht, während die nach dem A-Text noch sehr junge, schöne jüdische Frau Ester blutdürstige Züge zeigt, die ihr Gemahl, der persische König, ihr auszuleben gestattet.⁵⁹ Dabei geht es aber wohl nicht um das Geschlechterklischee des Irrational-Weiblichen, das eingesetzt wird, um Gewalt als Mittel rationaler Politik zu denunzieren. Mordechai steht am Schluss des zweiten griechischen Ester-Buches (A 7,58) gleichsam in einem gottesdienstlichen Raum, in dem die Anwesenden ein Lob zu Gottes Ehre singen – und Ester trägt Züge der meso-

Thackeray, The OT in Greek, Bd. III/1, Cambridge 1940: A-Text: 32–42), die einen dem LXX-Zusatz A entsprechenden Text als erstes Kapitel zählt, so dass »8,17« der Zählung 7,17 bei *Hanhart* entspricht, und drittens, dass *Torrey* von einer behaupteten (aramäischen) Vorstufe des A-Textes spricht – der in vier mittelalterlichen Minuskeln vorliegende zweite griechische Ester-Text bietet zwar insgesamt einen eigenwilligen Schluss mit einigem »Sondergut«, enthält aber (leicht modifiziert) die sechs Zusätze der Septuaginta, damit auch E (hinter MT/LXX 8,12) und F (hinter MT/LXX 10,3), und schließt mit einem Lobpreis der Gemeinde.

⁵⁹ Diese gleiche Tendenz lässt sich auch an der Nacherzählung der Ester-Geschichte bei *Flavius Josephus* (Ant. Iud. 11. Buch, Kap. 6) beobachten. Zudem kennt *Josephus* auch den »Brief des Mordechai« A 7,15–17 aus dem Sondergut des A-Textes, so dass eine Kenntnis gemeinsamer Quellen, wenn nicht eine literarische Abhängigkeit anzunehmen ist.

potamischen Kriegs- und Liebesgöttin Ishtar, auf die sie mit ihrem Namen bezogen zu sein scheint; ihr kämpferisches Auftreten am Schluss des Buches wird in numinoses Licht getaucht.⁶⁰ Der A-Text des Esterbuches stellt damit – in für die Antike keineswegs geschlechterverwirrender Weise – vor das Problem numinoser Faszination, aber auch theologischer Legitimation tötender Gewalt.

5.2 Ester auf der Bühne der Weltpolitik

Eine entschlossen politische Lektüre der Estererzählung stellt eine weitere Strategie des Umgangs mit dem Gewaltpotential des Buches und insbesondere seines Schlusses dar.

In streitbarer Diktion und Anschärfung hat vor einigen Jahren der in Deutschland und Israel tätige Journalist *Hannes Stein* in seiner jüdischen Relecture biblischer Traditionen das Szenario des Esterbuches auf die weltpolitische Bühne des ausgehenden 20. Jh.s übertragen.⁶¹ Im Esterbuch gehe es um Völkermord – und um dessen legalisierte Abwehr, und zwar in einer Weise, die auf Abschreckung durch kriegerrische Demonstration der Stärke setze: »Gelegentlich ist Gewalt notwendig, um schlimmeres Unheil abzuwenden, und dann ist sie auch gut.«⁶² Wer in blindem Pazifismus jede Art von Gewalt ablehne, arbeite dem Antisemitismus in die Hände. Allerdings: Auch der Krieg kenne rechtliche Begrenzungen. So müsse das Töten Unschuldiger absolut verboten bleiben. Deshalb sei die Tat *Baruch Goldsteins*, der an Purim 1994 neunundzwanzig wehrlose Palästinenser erschoss, kompromisslos zu verurteilen. Angesichts einer Weltlage aber, in der dem zunehmenden internationalen Terror – *Stein* schreibt vor dem 11. September 2001! – nicht mehr mit nationalstaatlichen Mitteln Einhalt geboten werden kann, seien die westlichen Demokratien herausgefordert, über neue Formen globalisierter Abschreckung nachzudenken, gehe es doch an und um ihre Substanz.

Steins Position zwingt dazu, den realen Verhältnissen in ihrer Gehaltigkeit nicht auszuweichen. Seine Streit-Schrift reizt aber auch zum Wider-Streit – und fordert sie, denn: »Eine Abkürzung gibt es nicht: Nur durch das Labyrinth der Interpretationen gelangt Gottes Wort zu

⁶⁰ Ob im A-Text eine bewusste Revitalisierung von Ishtar-Traditionen – und ggf. über welche religionsgeschichtlichen Vermittlungsstufen – stattfindet, müsste überprüft werden.

⁶¹ Vgl. *H. Stein, Moses* (1998); seine Esterdeutung a.a.O. 69–87.

⁶² *H. Stein, Moses* (1998) 82.

uns.«⁶³ Seine pauschale Perhorreszierung des Pazifismus als antisemitisch, da immer schon mit dem Klischee des christlichen Gottes der Liebe gegen den jüdischen Rachegott verknüpft,⁶⁴ wird pazifistischen Optionen nicht gerecht, spricht er ihnen doch jede ernsthafte biblische Fundierung ab. Er blendet in seinem Buch, das »das biblische Weltbild«⁶⁵ verteidigen will, aber die gesamte Prophetenliteratur der dem Christentum und Judentum gemeinsamen Bibel und damit Textbereiche aus, deren Aussagen zum Krieg ein durchaus differenziertes Bild ergäben.⁶⁶ Grundproblem seiner Darlegung ist die Vorentscheidung, eine gegenwärtige weltpolitische Konstellation nach dem aus dem Esterbuch erhobenen Muster des abgründigen und tödlichen Konflikts zwischen Amalek und Israel zu konstruieren. Die Deutlichkeit jedoch, mit der die Estererzählung Opfer und Täter trennen kann, und das Wissen, woher Rettung zu erwarten ist, ist unter den heutigen politischen Bedingungen nicht zu haben. Zudem trägt, wer Konflikte definitiv so zurichtet, möglicherweise zu ihrer Verschärfung bei. Hier wäre Einspruch zu erheben: um der Eröffnung von politischen Optionen und des Entwerfens von Visionen willen, die über eine Kapitulation vor Gewalt hinausgehen.

5.3 Ester oder der Kampf um »Heiligung«

Eine detailliert ausgearbeitete und methodisch vielschichtige politische Lektüre des Esterbuches hat *Yoram Hazony*, Direktor des Shalem Center, eines von der Bar Ilan-Universität/Ramat Gan unterstützten Forschungsinstituts in Jerusalem, vorgelegt.⁶⁷ Die »todernste Botschaft« des Buches, die durch seine Verbindung zu Purim verdeckt werde,⁶⁸ richte sich damals wie heute an ein Judentum in der Diaspora, das dabei sei, seine Identität zu verlieren. Die Figuren der Ester und des Mordechai leben jü-

⁶³ *H. Stein, Moses* (1998) 125.

⁶⁴ Vgl. *H. Stein, Moses* (1998) 78f.

⁶⁵ Vgl. *H. Stein, Moses* (1998) 9.

⁶⁶ Nicht nur aus Raumgründen habe ich es in diesem Beitrag für unpassend gehalten, das Esterbuch mit den »klassischen« Friedentexten etwa des Jesajabuches intertextuell ins Gespräch zu bringen, da es mir in erster Linie darum ging, die Auseinandersetzungen mit der Gewaltfrage schon in der antiken Estertradition selbst sowie in der zeitgenössischen Esterkommentierung zu zeigen.

⁶⁷ Vgl. *Y. Hazony, Dawn* (32003; erstmals 1995), 312 Seiten. Zum Shalem Center vgl. z.B. www.shalem.org.il/felo.htm. Eine der hier genannten Zielsetzungen des Center besteht in der Erarbeitung einer »compelling alternative to an increasingly post-Zionist Israel«.

⁶⁸ *Y. Hazony, Dawn* (32003) 5.

dische Identität unter den Bedingungen eines persischen Imperiums, in dem Ahaschwerosch durch seine Entscheidung, Haman allein zu seinem Vertrauten zu machen, die Vielfalt beratender Stimmen erstickt und damit seine Herrschaft in eine totalitäre pervertiert. Durch die Privilegierung eines Einzelnen ist dessen begrenzte Moral verabsolutiert, die Perspektive einer universalen Moral aufgegeben und damit Götzendienst installiert. Haman erweist sich zudem als wahrer Amalekiter darin, dass sein Vernichtungsedikt gezielt die Wehrlosen in Israel mit umfasst, die Frauen samt ihren kleinen Kindern. Mordechai gelingt es in geradezu machiavellistischer Manier,⁶⁹ den tödlichen Plan Hamans, der einen Angriff auf die Fundamente Israels darstellt, abzuwenden, indem er sowohl seinem Volk ein neues Vertrauen auf die eigene Stärke gibt (Est 8) als auch dem König das jüdische Volk als starken und ernstzunehmenden politischen Faktor vor Augen führt (Kap. 9). Die theologisch-politische Botschaft des Esterbuches aber lässt sich pointiert über den rabbinischen Vergleich Esters mit der »Morgendämmerung« (שחרר)⁷⁰ fassen. Die Estergeschichte setzt das Ende göttlicher Wunder bzw. Initiativen in der Geschichte Israels voraus; in diesem Sinn hat Gott nunmehr sein Angesicht verborgen. Jüdische Menschen sind von jetzt an auf sich gestellt, können in Mordechai und Ester aber auch starke Vorbilder der kraftvollen Gestaltung jüdischer Existenz finden.

Eine Auseinandersetzung mit Est 9 im engeren Sinn führt *Hazon* in einem eigenen Kapitel unter der Überschrift »The morality of the war«⁷¹. Dass die jüdischen Kämpfer, wie dreimal betont, nicht plündern, verweist auf das Konzept von »Heiligkeit« (קדושה) als Verstehenskontext des Esterbuches, ein Konzept, das nach *Hazon* auch für gegenwärtige jüdische Existenz grundlegend ist. Heiligkeit, eine Dimension ebenso unhintergebar wie Moral, ist, so führt er aus, die Ausrichtung des individuellen wie gemeinschaftlichen Lebens auf eine Sphäre jenseits des Materiellen, Körperlichen, Weltlichen, eine Sphäre, die »diese« Welt ihren eigenen Gesetzlichkeiten überlassen, sie aber auch in Dienst nehmen kann. Heiligkeit ist Antrieb und Ziel des Kampfes Josuas gegen die KanaanäerInnen und für das Land Israels, insofern die »Möglichkeit jüdischer Kultur – moralischer Kultur überhaupt – nicht weiter bestehen

⁶⁹ Vgl. zum Vergleich Mordechais mit Machiavelli bes. *Y. Hazon*, *Dawn* (³2003) 253ff.

⁷⁰ Vgl. bYoma 29a: R. Assi sagte: warum wird Ester mit der Morgendämmerung verglichen? Um dir zu sagen: so wie die Morgendämmerung das Ende der Nacht ist, so Ester das Ende aller Wunder. – Dieses Motiv steht im Hintergrund des Titels von *Hazon*s Ester-Monographie (»The Dawn«) und wird a.a.O. 247ff aufgegriffen.

⁷¹ *Y. Hazon*, *Dawn* (³2003) 211–230.

konnte ohne die Vernichtung des übelsten Grades von Unreinheit im Land«. ⁷² Der nach Est 9 geführte Krieg ist moralisch, weil er ein gerechter Krieg ist, geführt zur Abschreckung der Antisemiten und zur Verhinderung weiterer antisemitischer Aktionen. Er ist im vorgegebenen Erzählkontext des Esterbuches die unumgängliche Maßnahme, jüdisches Leben weiter möglich werden zu lassen. Der Verzicht auf Beute indiziert, dass dieser Krieg geführt wird, um die »Welt sicher zu machen für ein Leben in Heiligkeit.« ⁷³

Der Preis, den *Hazonys* zu zahlen bereit ist, ist hoch: Abspaltung der Friedensbotschaft eines Jesaja oder Jeremia als eines Traditionsstranges, der jüdische Menschen nur zu Traumtäncern erzogen habe, insbesondere zu Zeiten, da die Erfahrung von Krieg fehlte, pauschale Verunglimpfung von Pazifismus, Ökologiebewegung und Vegetarierum als nutzlosem Moralismus ⁷⁴ und Rechtfertigung eines atomaren Schlages im Fall einer drohenden Niederlage des Staates Israel gegen die Araber. ⁷⁵ Auch *Hazonys* Esterinterpretation trifft, wie die *Steins*, der Verdacht, dass sie (nur allzu sehr) geeignet ist, selbst geschaffene Feindbilder zu legitimieren und bestehende Konflikte zu verschärfen. Das Konzept der קרֹוּשָׁה wird zudem nicht mehr konsequent mit dem eingeforderten Horizont einer universalen Moral vermittelt; *Hazonys* eigener Ansatz hält damit seinem Anspruch, über eine bloß »lokale Wahrheit« hinauszukommen, nicht stand.

6 Schluss: Ironie und Ethik

Politische Interpretationen des Esterbuches neigen offenbar dazu, die komischen, ironischen Seiten der Erzählung auszublenden. Umgekehrt kann aber eine auf die Ironien des Esterbuches achtende Lektüre durchaus mit politischen Intentionen verbunden werden.

Stan Goldman ⁷⁶entdeckt im Esterbuch eine Vielfalt ironischer Stilmittel und Figuren. Ironie wird deutlich etwa über Ereignisfolgen: der König

⁷² *Y. Hazonys*, *Dawn* (2003) 226f. *Hazonys* übersetzt den hebräischen Begriff mit »purity« und kann entsprechend hier den Gegenbegriff der »impurity« verwenden. Das deutsche Wort »Heiligkeit« erscheint mir zur Wiedergabe des hebräischen Wortes קרֹוּשָׁה angemessener und für christliche Ohren auch prägnanter bzw. provokativer.

⁷³ *Y. Hazonys*, *Dawn* (2003) 230.

⁷⁴ Vgl. *Y. Hazonys*, *Dawn* (2003) 212f.

⁷⁵ *Y. Hazonys*, *Dawn* (2003) 227.

⁷⁶ *St. Goldman*, *Ironies* (1990).

wird seine erste aufsässige Königin los, nur um eine neue Königin zu bekommen, die am Schluss noch dominanter ist; der Bösewicht hängt an eben jenem Galgen, den er für seinen »Feind« hat errichten lassen; die beiden Feste Achaschweroschs werden von Ester in ihrem eigenen Interesse »wiederholt« und finden am Buchschluss eine doppelte Umprägung nunmehr als zweitägiges Fest des jüdischen Volkes, an dem Klage in Freude verwandelt wurde. Ironie schlägt sich nieder im Spiel mit der Erzählperspektive: als der König voll Zorn in den Garten stürzt, nachdem Ester aufgedeckt hat, dass Haman plane, das jüdische Volk zu vernichten (vgl. 7,5ff), bleibt der Grund seines Zorns erzählerisch offen, kann als gegen sich selbst, gegen die Königin oder gegen Haman gerichtet interpretiert werden. Haman aber vereindeutigt die Situation für sich, sucht sie durch ein Bittgesuch bei der Königin zu retten – und vereindeutigt eben damit für den König die Lage in einer Weise, die diesen zur Entscheidung gegen seinen Wesir führt. Hamans Frau Seresch ist Beispiel einer Ironie durch Figurencharakterisierung: Sie gibt ihrem Mann zunächst den entscheidenden Rat gegen Mordechai, muss aber dann aussprechen, dass ihr Mann vor diesem Juden fallen wird. Sprachliche Ironien sind die vielen hyperbolischen Figuren im Text, die übertriebene Länge der Feste des Königs oder der Vorbereitung der jungen Frauen im Harem, die groteske Höhe des Galgens. Und schließlich ist das Esterbuch insgesamt nach der Grundfigur einer ironischen Verkehrung der Verhältnisse strukturiert, die in Est 9,1 auch auf den Begriff des **נהפוך** gebracht wird. Diese vielfachen *rhetorischen* Ironien des Buches sind dazu angetan, bei LeserInnen die Erwartung immer neuer ironischer Wendungen zu erzeugen und so die Bedeutung des Textes immer wieder zu hinterfragen. Auf diese Weise einer *generativen Ironie*, so Goldman, werden LeserInnen geradezu dazu herausgefordert, den ethischen Problemen des Textes auf die Spur zu kommen, die insbesondere mit Kap. 9 gegeben sind. Warum stellt Kap. 9 die jüdische Antwort auf die tödliche Bedrohung als eine Art »Erstschlag« dar? Warum fordert Ester einen zweiten Kampftag? Wie ist zu deuten, dass nach der Darstellung des Esterbuches zumindest in der Stadt Susa kein Antisemitismus herrscht (vgl. 3,15 und 8,15), dennoch aber mehrere hundert Menschen durch jüdische Hand zu Tode kommen (9,6.15)? Die Antwort gibt das Esterbuch selbst: Das Bild jüdischer Menschen, das in Kap. 9,1ff gezeichnet wird, ist ein Negativporträt zu dem Zweck, jüdische Selbstkritik zu initiieren. Indem Juden als wie ihre Feinde handelnd gezeichnet werden, können jüdische LeserInnen sich herausgefordert finden, ihre Feindbilder und ihr Selbstbild einer ironisch-kritischen Überprüfung zu unterziehen. Damit vermittelt das Esterbuch zugleich – in der Weise *intuitiver Ironie* – eine Strategie des

Überlebens in der Diaspora zwischen Assimilation und Identifikation mit dem Judentum. Das Fehlen des Gottesnamens in diesem biblischen Buch kann ja auch so gedeutet werden, dass hier ein jüdischer Autor wie bzw. als ein Nichtjude schreibt und damit diese seine Strategie illustriert, ebenso wie das mit der Figur des Mordechai geschieht, der in doppelter Loyalität zum persischen Staat und zur jüdischen Gemeinde lebt.

Mit seiner ironisch-subversiven Ester-Lektüre ermutigt *Goldman* zur Ausbildung jüdischer Identität zwischen Solidarität und Kritik, zwischen Sympathie und Distanz – ein Entwurf, der auch als Modell christlicher Identität attraktiv ist, nicht zuletzt für Menschen, die ein aufrichtiges Gespräch über Geschichte und Gesellschaft, über Glaube und Politik zwischen Judentum und Christentum führen möchten.

Literaturverzeichnis

- Assmann, Jan*, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992.
- Bardke, Hans*, Luther und das Buch Esther, Tübingen 1964.
- Beal, Timothy*, Esther (Berit Olam), Collegeville 1999.
- Ben Chorin, Schalom*, Kritik des Estherbuches. Eine theologische Streitschrift, Jerusalem 1938.
- Ders.*, Ich lebe in Jerusalem, Gerlingen 1979.
- Ders.*, Jenseits von Orthodoxie und Liberalismus. Versuch über die jüdische Glaubenslage der Gegenwart (Erstveröff. Tel Aviv 1939), Tübingen³1991.
- Berlin, Adele*, Esther (The Jewish Publication Society Bible Commentary), Philadelphia 2001.
- Bickermann, Elias*, Esther, in: *ders.*, Four Strange Books of the Bible, New York 1967, 169–240.
- Blaschke, Olaf*, Katholizismus und Antisemitismus im deutschen Kaiserreich, Göttingen²1999.
- Börner-Klein, Dagmar*, Eine babylonische Auslegung der Ester-Geschichte. Der Midrasch in Megilla 10b–17a (Judentum und Umwelt 30), Frankfurt u.a. 1991.
- Butting, Klara*, Die Buchstaben werden sich noch wundern. Innerbiblische Kritik als Wegweisung feministischer Hermeneutik, Berlin 1994, 49–86.
- Dies.*, Das Buch Ester. Vom Widerstand gegen Antisemitismus und Sexismus, in: *Luise Schottroff - Marie-Theres Wacker* (Hg.), Kompendium feministische Bibelauslegung. Gütersloh²1999, 169–179.
- Clines, David J. A.*, The Esther Scroll. The Story of the Story (JSOT.S 30), Sheffield 1984.
- Craig, Kenneth*, Reading Esther. A Case for the Literary Carnevalesque, Louisville/KY 1995.

- Day, Linda*, Three Faces of A Queen. Characterization in the Books of Esther (JSOT.S 186), Sheffield 1995.
- De Troyer, Kristin*, The End of the Alpha-Text of Esther. Translation and Narrative Technique in MT 8:1–17, LXX 8:1–17, and AT 7:14–41 (SCS 48), Atlanta 2000.
- Döpp, Siegmur* (Hg.), Karnevaleske Phänomene in antiken und nachantiken Kulturen und Literaturen, Trier 1993.
- Ebach, Jürgen*, Art. »Antisemitismus«, in: *Hubert Cancik u.a.* (Hg.), Neues Handbuch religionswiss. Grundbegriffe Bd. 1, Stuttgart 1988, 495–504.
- Gevaryahu, Haim M. I.*, Esther is a Story of Jewish Defense not a Story of Jewish Revenge: The Jewish Bible Quarterly 21 (1993) 3–12.
- Goldman, Stan*, Narrative and Ethical Ironies in Esther: JSOT 47 (1990) 15–31.
- Greenstein, Edward, L.*, A Jewish Reading of Esther, in: *Jacob Neusner u.a.* (Hg.), Judaic Perspectives on Ancient Israel, Philadelphia 1987, 225–243.
- Haag, Ernst*, Das Esterbuch und die Tradition von Jahwes Krieg gegen Amalek (Ex 17,16): TThZ 112 (2003) 19–41.
- Ders.*, Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr. (Bibl. Enzyklopädie 9), Stuttgart 2003.
- Hanhart, Robert*, Esther (Septuaginta Gottingensis VIII,3), Göttingen 1966.
- Hazon, Joram*, The Dawn. Political Teachings of the Book of Esther. Jerusalem ³2003 (¹1995).
- Jacob, Benno*, Das Buch Exodus. Stuttgart 1997 (Neuausgabe des zwischen 1935 und 1943 entstandenen Kommentars).
- Kessler, Rainer*, Die Juden als Kindes- und Frauenmörder? Zu Est 8,11, in: *E. Blum u.a.* (Hg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte (FS R. Rendtorff), Neukirchen 1990, 337–345.
- Klapheck, Elisa*, Ester und Amalek. Ein jüdisch-feministisches Selbstverständnis nach der Shoah, in: *Katharina von Kellenbach u.a.* (Hg.), Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoa, Darmstadt 2001, 242–255.
- Kottsieper, Ingo*, Zusätze zu Ester und Daniel: ATD Eg. Bd. 5, Göttingen 1998, 109–207.
- Levenson, Jon D.*, The Scroll of Esther in Ecumenical Perspective: JES 13 (1976) 440–452.
- Loader, James*, Das Buch Ester (ATD 16,2), Göttingen 1992, 199–280.
- Maciel del Río, Carlos*, El libro de las violaciones. Los derechos humanos en el libro de Ester: QOL Nr. 20 (1999) 93–109.
- Magonet, Jonathan*, Schöne, Heldinnen, Narren. Von der Erzählkunst der hebräischen Bibel, Gütersloh 1996.
- Niditch, Susan*, Esther: Folklore, Wisdom, Feminism and Authority, in: *Athalya Brenner* (Hg.), A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna, Sheffield 1995, 26–46.
- Schmidt, Ingrid - Bendavid-Korsten, Rachel*, Esther – jüdisch und christlich erinnert, in: *Albrecht Lohrbächer u.a.* (Hg.), Schoa. Schweigen ist unmöglich. Erinnern, Lernen, Gedenken, Stuttgart 1999, 147–170.

- Schüssler-Fiorenza, Elisabeth*, *Wisdom Ways. Introducing Feminist Biblical Interpretation*, Maryknoll/NY 2001.
- Dies.*, *Grenzen überschreiten. Der theoretische Anspruch feministischer Theologie. Ausgewählte Aufsätze*, Münster 2004.
- Stein, Hannes*, *Ester*, in: *Ders.*, *Moses und die Offenbarung der Demokratie*, Berlin 1998, 69–87.
- Stöhr, Martin - Navè Levinson, Pnina*, *Das Buch Esther. Esther bei Juden und Christen*, in: *Eva-Renate Schmidt u.a. (Hg.)*, *Feministisch gelesen Bd. 1*, Stuttgart 1988, 100–111.
- Talmon, Shemaryahu*, »Weisheit« im Buch Ester, in: *ders.*, *Israels Gedankenwelt in der hebräischen Bibel. Gesammelte Aufsätze Bd. 3*, Neukirchen-Vluyn 1995, 177–217.
- Torrey, Charles C.*, *The Older Book of Ester: HTR 37 (1944) 1–40.*
- Wacker, Marie-Theres*, *Christlich-feministischer Antijudaismus?*, in: *Luise Schottroff - Silvia Schroer - M.-Th. Wacker*, *Feministische Exegese*, Darmstadt 1995, 54–60.
- Dies.*, *Der/dem anderen Raum geben. Feministisch-christliche Identität ohne Antijudaismus*, in: *Luise Schottroff - M.-Th. Wacker (Hg.)*, *Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus*, Leiden 1996, 247–269.
- Dies.*, *Das Buch Ester*, in: *Erich Zenger (Hg.)*, *Stuttgarter Altes Testament*, Stuttgart 2004, 861–882.
- Dies.*, *Mit Tora und Todesmut dem einen Gott anhängen. Zum Estherbild der Septuaginta*, in: *Rainer Kessler - Beate Wehn (Hg.)*, *Dem Tod nicht glauben (FS Luise Schottroff)*, Gütersloh 2004 (im Druck).
- Zenger, Erich*, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1991.
- Ders.*, *Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments*, Düsseldorf 1993.
- Ders.*, *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Freiburg 1994.
- Ders.*, *Das Buch Ester*, in: *Ders. u.a.*, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 2001, 266–275.