

„Ištar“ und „Marduk“ als jüdische Protagonisten, Purim als neues Fest der Befreiung: Zur Theologie und zum historischen Ort des Esterbuches

Jürg Hutzli

Institut romand des sciences bibliques, Université de Lausanne,

Lausanne, Switzerland

jurg.hutzli@unil.ch

AQ 1

Published online:

Abstract

This article deals with two theological paradoxes in the Book of Esther (Masoretic Text). Arguably, the most striking characteristic of the book is that it does not mention God. At the same time, the two Jewish protagonists bear names that are identical with, or at least strongly reminiscent of, those of the Babylonian deities Marduk and Ištar. While the author of Esther seems to completely ignore the cultic laws of the Pentateuch, at the end of the book he strongly emphasizes the foundation of the Purim feast. Although each of these four topics has been dealt with in scholarship, they are seldomly—and if so, only partly—investigated with regard to their mutual coherence. In aiming to do this, the present article undertakes to reevaluate the theological profile of the Book of Esther (as expressed in the Masoretic Text) as well as its historical location. As for the latter question, the intriguing statement related to “relief and deliverance coming to the Jews from another place” in Est 4:14 provides an important hint.

Keywords

Book of Esther – meaning of the names Mordochai and Esther – theology of the Book of Esther (MT) – Purim and Passover – „another place“ (Est 4,14) – historical location of the Book of Esther (MT)

1 Einleitung: Zwei theologische Paradoxe im Buch Ester

Das vielleicht auffälligste Charakteristikum der *megillat Ester* ist die konsequente Nicht-Erwähnung YHWHs. In der Tat ist Ester das einzige Buch der Hebräischen Bibel, in welchem Gott nie genannt wird. Die einzige biblische Schrift, die in dieser Beziehung mit Ester rivalisieren kann, ist ein Werk ganz anderer Gattung, das Hohelied. In ihm gibt es einen einzigen knappen Bezug auf YHWH.¹ Ist Gottes fast vollständiges Fehlen in dieser Sammlung weltlicher Liebeslieder weiter nicht überraschend, würde man im Buch Ester aufgrund seines Themas – Israels wundersame Rettung vor Vernichtung durch Haman – einen Rekurs auf Gott durchaus erwarten (wie er z.B. in Exodus, einem Buch mit ähnlichem Inhalt, dominant gegeben ist). Die Absenz Gottes findet nun zusätzliche Brisanz dadurch, dass die zwei jüdischen Hauptakteure der Erzählung Namen tragen, die mit den Namen der babylonischen Gottheiten Marduk und Ištar identisch oder diesen zumindest sehr ähnlich sind. Die orthographische Nähe ist zu groß, als dass hier nicht eine gezielte Assoziierung vorliegen könnte. Von diesen zwei ins Auge springenden theologischen Besonderheiten des Buches Ester – Nicht-Erwähnung Gottes, Ableitung der Namen der beiden jüdischen Protagonisten von zwei prominenten Gottesnamen – wird der ersten in neueren Kommentaren viel Platz eingeräumt, die zweite hingegen meistens nur kurz erwähnt. Was in der wissenschaftlichen Diskussion meines Wissens gänzlich fehlt, ist der Versuch einer Korrelierung der beiden Aspekte. Der vorliegende Aufsatz setzt sich genau das zum Ziel.

Miteinbezogen in die Erörterung wird ein zweites theologisches Paradox. Obwohl man es für bestimmte Episoden des Erzählgeschehens durchaus erwarten könnte, fehlt jegliche Erwähnung pentateuchischer Kultgesetze und deren Observanz durch die Juden. Z.B. ist auffallend, dass der entscheidende Umschlag des Erzählgeschehens zur Zeit des Pessach-Festes stattfindet (gemäß MT), dieses aber mit keinem Wort erwähnt und in der Erzählung von den Juden von Susa offensichtlich nicht begangen wird. Von Bedeutung ist ebenfalls, dass im Unterschied zu den zeitnah entstandenen Büchern Daniel und Judit im Buch Ester von der Einhaltung der spezifisch jüdischen Speisegesetze durch die im nicht-jüdischen Wohnbereich lebenden jüdischen Protagonisten keine Rede ist. Diesem auffälligen Befund steht die breite Thematisierung des

1 In Hld 8,6 wird die Liebe als ein mächtiges Feuer beschrieben, das großen Wassern und dem Tod trotzen kann. Dieses Feuer wird mit der Flamme „Yahs“ (YHWHs) gleichgesetzt. Der hebräische Term lautet שְׁלֵהֶבֶת־יְהוָה, einige Handschriften haben שְׁלֵהֶבֶת־יְהוָה, was den Kurznamen YHWH noch verdeutlicht.

Purim-Festes und der Nachdruck auf seine Befolgung durch alle Juden am Ende der Ester-Erzählung (gemäß MT) entgegen.

Mittels der Erörterung der hier kurz skizzierten Themen versucht die vorliegende Studie einen Beitrag zur Bestimmung des theologischen Profils des Ester-Buches zu leisten. Dabei soll auch die Frage seiner historischen Lokalisierung beleuchtet werden.

2 Die Textüberlieferung im Buch Ester

Wird in der masoretischen Textfassung des Buches Ester die Nicht-Erwähnung Gottes konsequent durchgehalten, ist in den griechischen Textüberlieferungen vereinzelt von Gott die Rede. Aufgrund dieses und anderer bedeutsamer Unterschiede zwischen den Textzeugen ist vorgängig kurz auf die komplizierte Textüberlieferung des Buches Ester einzugehen.

Als Haupttextzeugen gelten neben dem masoretischen Text zwei griechische Textfassungen, die Ester-Septuaginta und der sog. Alpha-Text. Die Ester-LXX, welche von der Mehrheit der griechischen Handschriften geboten wird, weist gegenüber dem MT verschiedene längere Zusätze auf. In den mit MT gemeinsamen Stücken scheint LXX auf einen hebräischen Text zurückzugehen, der MT relativ nahesteht. Der Alpha-Text enthält ebenfalls die in LXX vorfindlichen Zusätze. In den Textpassagen, die der Alpha-Text mit MT gemeinsam hat, differiert er von Letzterem weit mehr als die LXX und ist hier durchschnittlich viel kürzer. Ein Teil der Forscher hält die hebräische Vorlage des Alpha-Texts für älter als die proto-masoretische Textfassung.² Eine andere Forschungsrichtung dagegen betrachtet Text Alpha als eine junge Überarbeitung von Ester-LXX.³ Z.T. wird erwo-gen, dass sie an einen vom MT verschiedenen hebräischen Text angeglichen wurde.⁴

Die folgenden Beobachtungen und Überlegungen zur Theologie von Ester beziehen sich auf die masoretische Textfassung. Die Frage, inwiefern sie auch (partiell) für die hebräische Vorlage des Alpha-Texts ihre Gültigkeit haben, wird durch die Unsicherheit der Rekonstruktion der Letzteren (insbesondere der Bestimmung ihres Endes) erschwert. Wie die folgende Übersicht zeigt, sind die für die folgenden theologischen Überlegungen relevanten, in MT vorfindlichen charakteristischen Motive und Topoi im Alpha-Text (Kurztext) nur z.T. präsent:

2 Vgl. Clines, *Esther Scroll*; Fox, *Redaction*; Macchi, *Livre d'Esther*.

3 Vgl. Tov, „Lucianic Text“; Hanhart, *Esther*; De Troyer, *End*.

4 Vgl. Tov, „Lucianic Text“, 1–28.

- Im Alpha-Text (Kurztext) wie auch in der Ester-LXX finden sich vereinzelte Erwähnungen von Gott.⁵ Auch falls der erwähnte Trend, in der hebräischen Vorlage des Alpha-Texts die ältere Textfassung zu sehen, im Recht sein sollte, bliebe die Möglichkeit, dass in der Vorlage des Alpha-Texts die Passagen, die Gott erwähnen, erst nachträglich eingetragen wurden.⁶
- Die Namen der jüdischen Protagonisten sind dieselben wie in MT.⁷
- Pentateuchische Kultgesetze finden auch im Alpha-Text (Kurztext) keine Erwähnung.⁸
- Gemäß der Rekonstruktionen von proto-Ester durch Clines, Fox und Macchi hat das in MT den erzählerischen Höhepunkt bildende Purim-Fest in der hebräischen Vorlage des Alpha-Texts gefehlt.⁹

3 Fehlen einer expliziten Erwähnung Gottes und Anspielungen auf göttliches Walten in MT

Aufgrund der Nicht-Erwähnung Gottes in MT und der Absenz pentateuchischer Ritualgesetze halten manche Kommentatoren Ester für ein religionsloses, „säkulares“ Buch.¹⁰ Demgegenüber weist die Mehrheit der Exegeten

5 Es handelt sich um folgende Stellen (Rekonstruktion der hebräischen Vorlage des Alpha-Texts nach Macchi, *Livre d'Esther*, 279–280, 310–312, 374–377, 401–403):

- Est 3,7: „und Haman ging zu seinen Göttern, um ihren Todestag genau zu erkennen, und er warf Lose auf den dreizehnten des Monats Adar Nisan“.
- Est 4,14 (4,9 Alpha-Text): (Mordochai lässt Ester ausrichten:) „Denn wenn du in dieser Zeit tatsächlich schweigen solltest, dann wird Gott für sie [die Juden] Rettung und Heil sein“.
- Est 4,16 (4,11 Alpha-Text): „macht einen Dienst und betet zu Gott“.
- Est 6,1: „der Mächtige nahm in jener Nacht den Schlaf des Königs“.
- Est 6,11 (Plus) (6,17 Alpha-Text): „es schien Mordochai, als sähe er ein Wunder und sein Herz war zum Herrn hin“.
- Est 6,13 (6,21–22 Alpha-Text): „Seine Weisen und Seresch, seine Frau, sagte zu ihm (Haman): Wenn Mordochai, vor dem dein Niedergang begonnen hat, aus der Nachkommenschaft der Judäer ist, kannst du ihm nichts anhaben, denn Gott ist unter ihnen“.
- Est 7,2 Plus (7,2 Alpha-Text): „Und Gott gab ihr Mut“.

6 Diese Möglichkeit wird auch von Macchi, *Livre d'Esther*, 117 Anm. 315 erwogen, aber als weniger wahrscheinlich erachtet.

7 Vgl. Εσθηρ und Μαρδοχαίος. Auch die genealogischen Angaben stimmen überein, mit der einzigen Ausnahme, dass Alpha-Text das Patronym Esters nicht überliefert. Anstelle von Abichajil hat LXX Αμιναδαβ.

8 In Est 4,11 Alpha-Text (4,16 MT) ist sehr allgemein von einem (Gottes)Dienst, den die Juden halten sollen, die Rede.

9 Vgl. Clines, *Esther Scroll*, 93–114; Fox, *Redaction*, 38–42; Macchi, *Livre d'Esther*, 290–297.

10 Vgl. Pfeiffer, *Introduction*, 742–743; Gerleman, *Esther*, 28–29.

und Exegetinnen zurecht auf bestimmte Erzählzüge und Motive hin, welche einer solchen Interpretation widersprechen.¹¹ Zunächst ist auffällig, dass es neben dem beherzten Einsatz Mordochais und Esters eine Kette glücklicher Zufälle ist, welche die Rettung der Juden ermöglicht. Hinter diesen Geschehnissen könnte man göttliche Fügungen sehen. Es handelt sich um folgende Vorkommnisse:¹²

- Mordochai erfährt von einem Komplott gegen den König. Diese Information gibt ihm die Gelegenheit, durch die Vereitelung des Komplots sich beim König verdient zu machen (2,21–23).
- Das durch das Los bestimmte Datum für die Vernichtung der Juden lässt den Juden und insbesondere Ester und Mordochai genügend Zeit (elf Monate) zur Reaktion (3,7).
- Eine Schlaflosigkeit, die eines Nachts über König Xerxes kommt, führt dazu, dass dieser sich aus den königlichen Tagebüchern vorlesen lässt (6,1). Der gelesene Abschnitt handelt just von Mordochais Vereitelung des gegen den König geplanten Komplotts, was im König den Wunsch erregt, Mordochais Verdienste zu belohnen.

Eine versteckte Anspielung auf Gottes Beistand wird auch in der für das Erzählgeschehen zentralen Botschaft, die Mordochai Ester durch einen Boten ausrichten lässt, gesehen. Mordochai fordert Ester auf, sich beim König für die bedrohten Juden einzusetzen:

(a) Denn wenn du in dieser Zeit tatsächlich schweigen solltest, wird den Juden Erleichterung und Befreiung von einem anderen Ort (מקום) erstehen, du aber und deine Familie, ihr werdet umkommen. (b) Und wer weiß, ob du nicht gerade für eine Zeit wie diese zur Königswürde gelangt bist? (Est 4,14)

כִּי אִם־הִתְרַשׁ תִּתְרַשִׁי בְּעַת הַזֹּאת רָחוּ וְהִצִּילָה יְעֲמֹד לְיְהוּדִים מִמְּקוֹם אֲחֵר וְאֵת
וּבֵית־אָבִיךָ תֵּאבְדוּ וּמִי יוֹדֵעַ אִם־לָעַת כָּזֹאת הִנְעֵתָ לְמַלְכוּת:

Mordochais Äußerung wird zumeist als Ausdruck seines Vertrauens in den göttlichen Beistand für das jüdische Volk gesehen.¹³ Mordochai glaubt, dass den bedrohten Juden Hilfe erstehen wird, es fragt sich nur, von wo und durch welche menschliche Vermittlung die Befreiung kommen wird. Die neueren

11 Vgl. Fox, *Character*, 235–237; Berlin, *Esther*, 44; Wahl, *Buch Ester*, 77; Macchi, *Livre d'Esther*, 39–40.

12 Vgl. Macchi, *Livre d'Esther*, 116.

13 Vgl. z.B. Loader, *Buch Ester*, 248: „Mordechai ist davon überzeugt, dass die Juden *grundsätzlich* nicht umkommen können ...“ (Kursive im Original); weiter Gerleman, *Esther*, 106–107; Levenson, *Esther*, 81.

Kommentare von J.-D. Macchi und B. Ego sehen allerdings von diesem Verständnis ab.¹⁴ In Anlehnung an J.M. Wiebe¹⁵ übersetzen sie die zweite Aussage (4,14a β) als eine rhetorische Frage: „werden den Juden Erleichterung und Befreiung etwa von einem anderen Ort (מקום) erstehen?“ Diesem Verständnis zufolge kann die Hilfe nur vom Königspalast, vermittelt durch Ester kommen. Dieses Verständnis als rhetorische Frage ergäbe innerhalb des Textzusammenhangs einen guten Sinn. Der Autor hätte auf die Kennzeichnung der Frage durch die Frage-Partikel verzichtet. Das ist grammatikalisch grundsätzlich möglich.¹⁶ Dennoch muss man sich fragen, aus welchem Grund der Autor an dieser zentralen Stelle Raum für Ambiguität lassen wollte, anstatt eindeutig zu formulieren. Es ist ja nicht so, dass der Kontext zwingend das Verständnis einer Frage erfordert.¹⁷ In Rechnung zu stellen ist auch, dass weder LXX, Targumim noch Vulgata den betreffenden Satz als Frage kennzeichnen. Wie unten gezeigt werden soll, kann man dem Verständnis als Aussagesatz durchaus einen guten Sinn abgewinnen. Aus diesen verschiedenen Gründen halte ich am üblichen Verständnis von 4,14a β als Aussagesatz fest. Es stellt sich dabei die Frage, ob die von Mordochai (bzw. vom Autor) angesprochene Alternative primär Ausdruck seines Gottesvertrauen ist oder aber in erster Linie seiner Einschätzung der machtpolitischen Verhältnisse geschuldet ist. M.E. ist eher von der zweiten Möglichkeit auszugehen. Die Aussage Mordochais suggeriert, dass konkrete Hilfe für die bedrohte Judenschaft von verschiedenen „Orten“ kommen kann. Wie ist der Ausdruck „Ort“ (מקום) konkret zu verstehen? Das verschiedentlich vorgeschlagene Verständnis des „anderen Ortes“ als verschleierter Hinweis auf Gott (z.T. unter Rekurs auf die in Mischna und Talmud begegnende Verwendung von המקום als Substitut des Gottesnamens¹⁸) scheint im vorliegenden Textzusammenhang unpassend.¹⁹ Es würde die von Mordochai bevorzugte

14 Vgl. Macchi, *Livre d'Esther*, 306; Ego, *Ester*, 251–252.

15 Vgl. Wiebe, „Esther 4:14“.

16 Vgl. Waltke-O'Connor § 18.1.c n. 1; Joüon-Muraoka § 161a.

17 Als eine Schwierigkeit der obgenannten Interpretation wird von Wiebe („Esther 4:14“, 413), Macchi (*Livre d'Esther*, 304) und Ego (*Ester*, 251) empfunden, dass für den Fall, dass Ester sich weigert zu helfen, nicht nur sie, sondern auch Mordochai umkommen würde (vgl. „du und deine Familie“), dieser aber, im Unterschied zu Ester, sich keines Versäumnisses zuschulden hätte lassen können. M.E. gehen die genannten Autorinnen und Autoren fälschlicherweise davon aus, dass es sich bei der in v. 14a β angesprochenen Konsequenz notwendigerweise um eine göttliche Vergeltung handelte. Die von Mordochai bzw. dem Autor in v. 14a β in Aussicht gestellte Ende Esters und ihrer Familie ist aber m.E. eher als politische Konsequenz der vom „andern Ort“ ausgehenden Hilfe zu verstehen (siehe unten 7.)

18 Zum häufigen Gebrauch von המקום als Gottesbezeichnung in der Mischna und im Talmud, vgl. Spanier, „Gottesbezeichnungen“.

19 Dieses Verständnis wird z.B. von Berlin, *Esther*, 44, vertreten: „It is hard to imagine that salvation could come ‚from another place‘ without seeing this as a veiled reference to God“.

Lösung als nicht „von Gott kommend“ abqualifizieren, was aufgrund der in der 4,14b folgenden Frage gerade nicht intendiert sein kann. Eine simple Gleichsetzung von מְקוֹם mit Gott verbietet sich zudem aufgrund des nachfolgenden אָחַר: diese Deutung würde auf einen „andern Gott“ als intervenierende Instanz hinauslaufen.²⁰ Insofern bezieht sich der Ausdruck אָחַר מְקוֹם am ehesten auf einen geographischen Ort. Der naheliegende Ort der Hilfe ist Susa, das Zentrum der Macht, wo es Königin Ester in der Hand hat, ihrem Volk zu helfen. Welches aber ist der alternative („andere“) geografische Ort, aus dem den Juden (nicht aber Ester und Mordochai) „Erleichterung und Befreiung“ erstehen könnten? Wie unten ausgeführt werden soll, ist wahrscheinlich damit Jerusalem, der Ort potentieller (bzw. tatsächlicher) jüdischer politischer Erhebungen, gemeint.²¹ Hat Mordochais Hinweis auf einen zweiten Ort der Befreiung also keinen religiösen Bezug, so kann hingegen in der in V. 14b daran anschließenden Aussage eine Anspielung auf die göttliche Vorsehung gesehen werden („Und wer weiß, ob du nicht gerade für eine Zeit wie diese zur Königswürde gelangt bist?“).

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass es im Esterbuch vereinzelte Hinweise auf Gottes Wirken im Hintergrund des Erzählgeschehens gibt. Setzt der Autor also den Beistand einer übergeordneten Macht voraus, so ist aber sofort festzuhalten, dass der entscheidende Umschlag des Erzählgeschehens auf das überlegte, mutige und entschiedene Handeln von Menschen, jenem von Mordochai und Ester, zurückgeht. Der Akzent liegt eindeutig hier: Mordochai, seine und seines Volkes tödliche Bedrohung vor Augen, bittet Königin Ester, beim König für ihr Volk einzustehen. Ester ist, nach einem ersten Einspruch, bereit, unter Todesgefahr beim König vorstellig zu werden. Sie findet tatsächlich die Gunst des Königs.

4 Die theophoren Personennamen Ester und Mordochai

Interessanterweise sind nun die Namen dieser zwei menschlichen Schlüsselfiguren theophor. Zahlreiche Kommentatoren gehen davon aus, dass Mordochai und Ester Varianten der Gottesnamen Marduk und Ištar darstellen.²² Im Folgenden seien die wichtigsten Argumente für eine Assoziierung der beiden Eigennamen mit Marduk und Ištar aufgeführt.

20 Vgl. Ackroyd, „Two Hebrew Notes“, 82–84; Wiebe, „Esther 4:14“, 411; Ego, *Ester*, 250.

21 Siehe unten 7.

22 Vgl. Jensen, „Elamitische Eigennamen“, 70; Noth, *Israelitische Personennamen*, 11; Lewy, „Feast“, 128–129 (Anm. 4); Loader, „Das Buch Ester“, 235; Levenson, *Esther*; Mathys, „Künstliche Personennamen“, 226; Macchi, *Livre d'Esther*, 211, 215.

(1) Mordochais Name ist inschriftlich sehr häufig belegt; es handelt sich dabei um Namensformen, die dem Gottesnamen Marduks phonetisch sehr ähnlich sind: *marduku*, *marduka*, מרדכ, מרדכא, מרדכי.

Belege mit nicht-jüdischen Namensträgern:

- Murashu Archiv: (5. Jh. v. Z.):²³ 7 x *marduku*, *marduka*.
- Persepolis:²⁴ rund 30 Vorkommen des Personennamens *marduku*, *marduka*.
- Elephantine:²⁵ מרדכ (der Name eines persischen Beamten).

Belege mit jüdischen Namensträgern:

- Esra 2,2; Neh 7,7: מרדכי ; Esdras 5,8: Μαρδοχαιος (Name eines Rückkehrers aus Babylon).
- eine jüdische Grabinschrift aus Alexandria, ptolemäische Zeit: ΗΔΙΝΝΑ Η ΜΑΡΔΟΧΑΙΟΥ „Hedinna the (daughter) of Mardocheus“.²⁶

Diese Namensvarianten werden gewöhnlich als Kurzformen eines mit dem Element Marduk gebildeten Satznamens gedeutet.²⁷ Die biblische Form מרדכי könnte auch als aramäische Nisbe gedeutet werden.²⁸ Im Fall der literarischen Verwendung im Buch Ester geht Noth von der Identität der beiden Personennamen Mordochai und Ester mit den Gottesnamen aus.²⁹

Die Häufigkeit der Belege des Namens Marduk spricht für die Popularität des babylonischen Gottes in verschiedenen Gegenden und bei verschiedenen Völkern des persischen Reichs.

(2) Ester ist als Personennamen inschriftlich nicht belegt. Die ältere wie auch die neuere Forschung bringen den Namen häufig mit der Gottesbezeichnung Ištar in Verbindung.³⁰ Ein Teil der Exegetinnen und Exegeten jedoch ist aufgrund der Schreibweise אסתר (mit Samekh) gegenüber einer Ableitung von Ištar skeptisch.³¹ Allerdings gibt es – zugegebenermaßen zeitlich später anzusetzende – Belege für die aramäische Schreibweise des Namens der Göttin Ištar mit ס: אִסְתֵּר, אִסְתֵּרְתָּא.³² Eine andere beliebte Deutung sieht den literari-

23 Vgl. Stolper, *Entrepreneurs and Empire*.

24 Vgl. Yamauchi, „Mordecai“, 272–273.

25 Vgl. Driver, *Aramaic Documents*.

26 Vgl. Holbury, „Name Mardocheus“.

27 Vgl. Tallqvist, *Assyrian Personal Names*, 128.

28 Vgl. Lewy, „Feast“, 130; HALOT 632.

29 Noth, *Israelitische Personennamen*, 11.

30 Siehe die in Anm. 20 genannten Autoren.

31 Aus orthographischen Gründen lehnt Hutter („Iranische Elemente“, 52) eine etymologische Verbindung des Namens Ester mit jenem von Ištar ab – ohne auf die unten genannten Belege für Schreibweisen mit Samekh einzugehen.

32 Bei den Belegen für die aramäische Schreibweise von Ištar mit ס handelt es sich um Inschriften magischer Schalen: Gordon, „Aramaic and Mandaic Magical Bowls“, 93–94; Levene und Bohak, „Babylonian Jewish Aramaic Incantation Bowl“, 61.

schen Personennamen Ester in einem Zusammenhang mit dem hebräischen Lexem סתר ni. „sich verbergen“: Ester verbirgt auf Anraten Mordochais ihre jüdische Identität.³³ Weiter wird eine Ableitung von persisch *star** erwogen.³⁴ Mit Blick auf die sichere Verbindung Mordochais mit Marduk ist für Ester aber die Bedeutung Ištar/Morgenstern vorzuziehen.³⁵ Von Bedeutung in diesem Zusammenhang ist auch, dass der Ištar-Kult zur Zeit der Achämeniden in Persien und insbesondere in Susa verbreitet war.³⁶ Das Gegenargument Hutterers, wonach „babylonische Götternamen nur als Komposita bzw. mit Ableitungen als Personennamen verwendet werden und nicht in ihrer absoluten Form“,³⁷ lässt die Möglichkeit außer Betracht, dass die Verwendung der beiden Personennamen im Buch Ester rein *literarischer* Natur ist: Dem Autor von Ester liegt aus bestimmten Gründen an der Identität mit bzw. an der größtmöglichen Nähe zu den Gottesnamen. Was sind diese Gründe?

In der älteren Forschung wurde aufgrund der als Gottesnamen erkannten Namen der Protagonisten ein mythologischer Hintergrund der Ester-Erzählung angenommen. Neben den Namen Marduks und Esters wurden auch jene von Haman und Seresh auf Gottesnamen zurückgeführt: auf Humban (Humpan) und Kiririša, die Namen des elamitischen Hauptgottes und dessen Gemahlin.³⁸ Eine Schwierigkeit dieser Theorie besteht zunächst darin, dass bei diesen zwei Namen die phonetischen Entsprechungen weniger eng sind und zweitens, dass keine der vorgeschlagenen Rekonstruktionen des zugrundeliegenden Mythos überzeugen konnte. Plausibler scheint mir, wie von Littmann vorgeschlagen, als Vorgeschichte den literarischen Niederschlag einer politischen Auseinandersetzung an Xerxes' Hof, in welche Anhänger Marduks involviert waren, anzunehmen.³⁹ Ein gewisser Anhaltspunkt dafür besteht in Berichten der babylonischen und griechischen Geschichtsschreibung über Konflikte zwischen Xerxes und seinen babylonischen Untertanen; diesen Berichten zufolge schlug der Perserkönig mit Härte zwei Aufstände in Babylon nieder, zerstörte babylonische Heiligtümer und raubte – gemäß einer Nachricht Herodots – die Marduk-Statue aus dem Esagila-Schrein. Die heutige

33 Vgl. Abadie, *Reine masquée*, 154; Andrey, „Esther 5,1–8“, 15.

34 Vgl. Wahl, *Buch Ester*, 77.

35 So auch Mathys, „Künstliche' Personennamen“, 226.

36 Vgl. Boyce, *History of Zoroastrianism II*, 30–31; vgl. auch das Epithet „Ištar, die Herrin von Elam, die zu Susa wohnt“ in der Inschrift der Babylon-Stele Nabonids (vgl. Oppenheim, „Babylonian and Assyrian Historical Texts“, 309 und Schaudig, *Inschriften Nabonids*, 524).

37 Hutter, *Iranische Personennamen*, 33.

38 Vgl. Zimmermann, „Frage“; Jensen, „Elamitische Eigennamen“; Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, 309–314; sowie den Überblick in Paton, *Book of Esther*, 88–94.

39 Vgl. Littman, „Religious Policy“, 145–155.

Forschung zieht den Wahrheitsgehalt der aus griechischen Quellen stammenden Nachrichten über die Zerstörung der babylonischen Heiligtümer und über die Entwendung der Marduk-Statue in Zweifel. Die babylonischen Aufstände hingegen sind durch babylonische Quellen belegt.⁴⁰ Ungeachtet des Problems der fehlenden Glaubwürdigkeit eines Teils der Nachrichten, ist eine gewisse Übereinstimmung mit der im Buch Ester sichtbaren Konfliktkonstellation – am Königshof Xerxes' fällt ein Protagonist namens „Marduk“ in Unnade und gerät in Lebensgefahr – doch auffallend. So kann man spekulieren, dass sich vor dem Hintergrund eines Konflikts zwischen Xerxes und seinen babylonischen Untertanen eine pro-babylonische Marduk-Ištar-Erzählung herausgebildet hat, welche dann später vom jüdischen Autor des Ester-Buches aufgenommen und in seinem Sinn transformiert worden wäre.

Wie aber ist im Kontext der *jüdischen* Ester-Erzählung der Gebrauch der Gottesnamen zur Bezeichnung der beiden jüdischen Protagonisten zu verstehen? In den Kommentaren wird dieser Frage nur selten Aufmerksamkeit geschenkt. So wird der Gebrauch der beiden Gottesnamen als Hinweis auf die Assimilierung des jüdischen Namensträgers bzw. der jüdischen Namensträgerin gedeutet.⁴¹ Der Autor propagiere die Assimilierung der Juden in der persischen bzw. in der hellenistischen Umwelt. Das Besondere dieser zwei Personennamen ist allerdings, dass sie mit Gottesnamen identisch sind und weiter, dass es sich bei der Namensträgerin und dem Namensträger just um die beiden Hauptfiguren der Erzählung handelt. Was bezweckt der Autor damit? Könnte man die beiden theophoren Namen dahingehend deuten, dass die menschlichen Namensträger die Eigenschaften der betreffenden Gottheiten verkörpern? Wie kürzlich von L. Hiepel dargelegt, ist diese Deutung im Fall von Ester durchaus plausibel.⁴² Ištar ist bekanntlich sowohl Liebesgöttin als auch Kriegsgöttin.⁴³ Ester verkörpert deutlich diese beiden Qualitäten. Einerseits steht Ester in der Erzählung für Schönheit, Anmut, Sexualität. Diese Seite steht für die Leser wahrscheinlich im Vordergrund: In ihrer Schönheit und Anmut findet Ester die Gunst von König Xerxes und wird seine Frau. Andererseits aber ist die andere, militante Seite Ištars in Ester durchaus auch präsent: sie kommt

40 Vgl. Rollinger, *Überlegungen*, 339–373; Briant, *Histoire*, 559–562.

41 Vgl. Macchi, *Livre d'Esther*, 211. Laut Mathys („Künstliche“ Personennamen“, 226) handelt es sich um eine „spielerische Aneignung der beiden Götternamen“ in einer Zeit, als die beiden Gottheiten für die Juden keine Gefahr mehr darstellten.

42 Vgl. Hiepel, „Ester das ist auch Istar“.

43 Vgl. Wilcke, „Ishtar“, 82–84; weiter die Charakterisierung von Römer („Religion of Ancient Mesopotamia“, 132): Ištar steht für „love and sensuality alongside battle and victory. On the one hand therefore Ištar was depicted as hierodule (naked goddess) and on the other as heroine and queen“. Siehe ferner Hiepel, „Ishtar“, 59–64.

in Esters Entschiedenheit und Härte in der Abrechnung an den Feinden der Juden zum Ausdruck. Aufgrund Esters Intervention wird den Juden erlaubt, an einem bestimmten Tag, dem 13. Adar, sich mit allen Mitteln vor ihren Feinden zu schützen und an diesen auch Rache zu nehmen. Aufgrund Esters Insistieren wird den Juden in der Stadt Susa dann sogar ein zusätzlicher Tag der Rache gewährt (der 14. Adar). Diese zweite „kriegerische“ Seite Esters kommt auch im Namen des verstorbenen Vaters von Ester zum Ausdruck: Abichajil (אביחיל) „mein Vater ist (militärische) Stärke“⁴⁴ (vgl. Est 2,15; 9,25 MT⁴⁵).

Die Transparenz des Protagonisten Mordochai auf Marduk hin ist vielleicht weniger deutlich; man kann aber vorsichtig die folgenden Verbindungslinien ziehen: die Volksreligion verehrte Marduk als Helfer in allen schwierigen Lebenslagen.⁴⁶ Das passt zu Mordochai, der in der Zeit höchster Gefahr mutig und überlegt wichtige Schritte zur Rettung des jüdischen Volks einleitet. Im Enuma Elisch wird Marduk als der gezielt und planvoll gegen Tiamat vorgehende Gott beschrieben; er besiegt sie und rettet dadurch die bedrohte Göttergemeinschaft.

Der Autor hat also wie die Verfasser anderer biblischer Erzählungen (vgl. das Buch Ruth oder die Nabal-Erzählung in 1Sam 25) sich des stilistischen Mittels sprechender Eigennamen bedient.⁴⁷ Trifft diese Interpretation zu, hätte man ein bemerkenswertes Beispiel dafür, dass ein biblischer Autor sich in positiver Weise für die Traditionen nicht-israelitischer Gottheiten interessiert. Der Umstand, dass die Gottesnamen menschliche Akteure der Erzählung bezeichnen, kann dahin gedeutet werden, dass der Autor sich für die Gottheiten Marduk und Ištar *nicht als solche* interessiert, sondern für ihre besonderen Eigenschaften und Qualitäten, die auf der Ebene des Menschen gelebt und umgesetzt werden können.⁴⁸ Die Assimilierungs-Interpretation könnte man also wie folgt ausweiten: Es geht nicht darum, dass die Juden sich in ihrer Umgebung nur äußerlich integrieren oder auch sich bloß dem Schein nach assimilieren (etwa durch die Übernahme nicht-jüdischer Namen); das Buch Ester regt vielmehr zu einer *geistigen Auseinandersetzung mit der fremden*

44 Siehe weiter unten 5.

45 Nach LXX: Amminadab. Alpha-Text überliefert das Patronym Esters nicht. Siehe oben 2.

46 Vgl. Sommerfeld, „Marduk“, 369.

47 Zu „sprechenden“ Personennamen im AT, vgl. Fischer, *Rut*, 33–36; Mathys, „Künstliche Personennamen“, 228–229.

48 Ähnlich Hiepel, „Ishtar“, 66: „In den Figurationen von Ester und Mordecai würden die Eigenschaften der Götter ent-deifiziert und den jüdischen Charakteren zu Eigen gemacht“. Gemäß Hiepels Auslegung würde der Autor seine jüdischen Protagonisten den der Selbst-Überhöhung und Selbst-Vergottung frönenden seleukidischen Herrschern (insbesondere Antiochus Epiphanes IV) entgegensetzen.

Tradition an. Der Umstand, dass der Autor auf die zwei wichtigsten Gottheiten Babyloniens Bezug nimmt, kann auf seine besondere Affinität mit diesem Kulturraum hindeuten.

Damit stehen wir vor dem merkwürdigen Befund, dass der Autor zur Bezeichnung der menschlichen Hauptfiguren zwei prominente Gottesnamen gebraucht, für den überweltlichen Bereich sich aber jeglicher Benennung versagt. Dieses Paradox könnte man wie folgt deuten: Gemäß der Ansicht des Autors fußen die religiösen Mythologien in der Welt des Menschen; die in den Mythen gezeichneten Gottheiten haben nichts mit der göttlichen Welt zu tun, es handelt es sich eher um die Projektion idealtypischer *Menschen*. Was die göttliche Welt selbst anbetrifft, kann von ihr nur in Andeutung gesprochen werden. Auf eine sprachliche Bezeichnung, welche auf eine Festlegung hinauslaufen würde, wird verzichtet, da sie dem verborgenen göttlichen Sein und Walten nicht gerecht wird.⁴⁹

5 Konkurrenzierung der Pessach-Feier durch Fasten und das Purim-Fest

Mit der Öffnung gegenüber der fremden religiösen Tradition geht nun eine gewisse Reserve der eigenen, jüdisch-israelitischen Kulttradition gegenüber einher. Es ist auffallend, dass die oft als *identity marker* des Frühjudentums gesehenen Verpflichtungen bezüglich Beschneidung, Sabbat und Speisekashrut in Ester unerwähnt bleiben. Z.B. finden bei Esters Vorbereitung auf die Begegnung mit dem König die jüdischen Speisevorschriften keine Berücksichtigung. Hier liegt ein markanter Unterschied zu den Büchern Daniel (vgl. Dan 1,5–16) und Judit (vgl. Jud 12,2) vor, wo die ebenfalls am königlichen Hof lebenden bzw. sich im feindlichen militärischen Lager aufhaltenden jüdischen Protagonisten sich das Recht auf gesetzeskonforme Kost ausbedingen.⁵⁰

Nun werden im Buch Ester zwei religiöse Rituale erwähnt: zum einen das von Ester veranlasste Fasten, zum andern das am Ende des Buches für alle Juden als verbindlich erklärte Purim-Fest. Keine der beiden Riten haben ihren Ursprung im Pentateuch. Interessanterweise überschneidet sich das von Ester einberufene Fasten mit der Zeit des Pessach-Festes (Fasten: 13.–15. Nisan gemäß

49 Die Theologie des Esterbuches steht insofern auf der Linie der Aussage in Ex 3,14, in welcher sich die Gottheit einer Festlegung durch einen Namen versagt.

50 Ester-LXX fügt sekundär eine Bemerkung zu Esters Observanz gegenüber den jüdischen Speisegeboten ein; vgl. Est LXX C,28 (Zusatz zu 4,17MT); weiter Est LXX 2,10.

MT und LXX;⁵¹ Pessach: 15.–22. Nisan).⁵² Das erste Pessach-Mahl fand unmittelbar vor Israels Auszug aus Ägypten statt; das institutionalisierte Pessach-Fest erinnert an die Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei und Israels Auszug. Just am ersten Tag von Pessach (15. Nisan) wird die Abwendung der größten vorstellbaren Bedrohung für die jüdische Gemeinschaft im Persischen Reich eingeleitet. Nun ist aber auffällig, dass von der Begehung des Pessach-Festes in Ester mit keinem Wort die Rede ist. Zudem ist Folgendes zu bedenken: Fasten die Israeliten, können sie nicht zugleich Pessach feiern, da die gemeinsame Mahlzeit ein wichtiger Bestandteil des Letzteren ist.⁵³ Man könnte nun einwenden, dass die Nicht-Begehung von Pessach auch von gesetzestreuen Juden in einem Notfall akzeptiert würde. Des ungeachtet ist die Ersetzung von Pessach durch das Fasten *auf literarischer Ebene* bemerkenswert. Bedeutsam in diesem Zusammenhang ist auch, dass die im Esterbuch erzählte Befreiung der Juden im Vergleich mit dem Exodusgeschehen ganz anders vonstattengeht. Im Buch Exodus kommt es zum Bruch zwischen der weltlichen Macht und Israel. Israel hat keine Zukunft in Ägypten. Moses Verhandlungen mit dem Pharao enden ergebnislos. Am Ende ist Moses *persona non grata* beim Pharao (vgl. Ex 10,28). Im Buch Exodus besteht Israels Rettung aus dem *Auszug* aus Ägypten. Ist die Bedrohung der Juden im Buch Ester eine ähnliche wie die der Hebräer in Exodus, so ist ihre Situation doch eine gänzlich andere. Ein Exodus der im persischen Weltreich zerstreuten Juden ist nicht möglich; die Verfolgung kann nur durch eine Verständigung mit dem obersten Machthaber abgewendet werden. Genau dies ist die von Mordochai seiner Cousine Ester nahegelegte Strategie, die von der Königin nach anfänglichem Zögern mit Entschiedenheit umgesetzt wird. Im Unterschied zu Moses Verhandlungen mit dem Pharao verlaufen die Begegnungen Esters mit dem persischen König Xerxes erfolgreich. Die auffällige Koinzidenz, dass die Juden am 15. Nisan fasten und damit das Pessachfest (oder zumindest dessen Beginn) „übergehen“, scheint somit programmatischen Charakter zu haben: Das Fest zur Erinnerung an den *Auszug* aus dem Land der Unterdrückung ist der konkreten Situation der Juden im Perserreich (sowie jener unter der Herrschaft der Seleukiden) unangemessen.⁵⁴

Die Nicht-Erwähnung von Pessach erhält zusätzlich dadurch Brisanz, dass die Erzählhandlung des Esterbuches auf die Einsetzung eines neuen Festes zur Erinnerung an ein großes die Judenheit betreffendes Befreiungsgeschehen

51 Vgl. Est 3,12 (eine entsprechende Datumsangabe fehlt im Alpha-Text), sowie Est 4,16–5,1.

52 Zu dieser Überschneidung, vgl. Berlin, *Esther*, xxxvi mit Hinweis auf den Midrasch lekah tov, sowie Clines, *Esther Scroll*, 36–37; Loader, *Buch Ester*, 249; Ego, *Ester*, 253.

53 Vgl. Clines, *Esther Scroll*, 36–37.

54 Vgl. auch Gerleman, *Esther*, 27–28.

hinzielt: Purim (vgl. Est 9,20–32). Wahrscheinlich handelt es sich bei diesem um eine aus babylonischer Tradition abgeleitete Feier. Wie die Gleichsetzung von פור mit הגורל in Est 3,7 und 9,24 nahelegt, stammt die Bezeichnung „Purim“ (פורים) von akk. *pūru* „Los“ ab und steht mit einem nicht-jüdischen Losorakel in Zusammenhang.⁵⁵ Es könnte sich beim jüdischen Purim-Fest also um die Adaptation (Judaisierung) einer babylonischen Festtradition, in welcher ein Losorakel eine bestimmte Rolle spielte, handeln.⁵⁶ Mit Blick auf das gezielte Übergehen von Pessach in Ester sowie auf die Bedeutung des Purim-Festes (Erinnerung an eine grundlegende Befreiung) scheint die Erwägung, wonach das Purim-Fest Pessach konkurrenzieren oder gar ersetzen sollte, prüfenswert und sollte nicht von vornherein ausgeschlossen werden.⁵⁷ Was für diese These spricht, ist der große Nachdruck, mit welchem am Ende des Buches in Est 9,26–32 die Begehung des Purim-Festes durch die Juden zur „unverbrüchlichen“ Pflicht erhoben wird (vgl. V. 27). Vor diesem Hintergrund scheint die Nicht-Praktizierung von Pessach umso signifikanter.

Eine andere bedenkenswerte Interpretation der Koinzidenz des von Ester einberufenen Fastens und des Pessach-Festes wird von J.-D. Macchi vorgelegt. Durch die Assoziierung des Fastens mit Pessach weist der Autor des Esterbuchs auf die Tragweite der Bedrohung der Juden hin. Der Umstand, dass das von Ester einberufene Fasten just am Datum der Geburtsstunde des Judentums stattfindet, veranschaulicht, dass in ganz grundlegender Weise die Existenz des Judentums auf dem Spiel steht. Nach Macchi würde dem Pessach-Fest trotz fehlender expliziter Erwähnung dadurch eine große Bedeutung gegeben.⁵⁸ Dieser letzten Folgerung steht allerdings entgegen, dass Pessach in

55 Zu dieser Bedeutung von akk. *pūru*, vgl. CAD 12:528–529. Die Ableitung des Ausdrucks פור von akk. *pūru* „Los“ wird mit Nachdruck von Lewy, „Feast“, 144; Moore, *Esther*, xlvii; Ego, *Ester*, 215–216, vertreten.

56 Allerdings ist kein entsprechendes mesopotamisches Fest bekannt. Manchmal wird das babylonische Akitu-Fest als traditionsgeschichtlicher Hintergrund erwogen. Daneben werden auch Ableitungen von zeitgenössischen persischen und griechischen Festen vorgeschlagen; vgl. die Übersichten in Paton, *Book of Esther*, 77–94; Macchi, *Livre d'Esther*, 77–80; Ego, *Ester*, 410–411. Die Fest-Bezeichnung Purim könnte auch einfach mit Blick auf die Bedeutung des Losentscheides im Erzählgeschehen gewählt sein: Möglicherweise geht es dem Autor darum, zu zeigen, dass religiöse Losentscheide (genauso wie korrumpierte staatliche Beschlüsse) durch dezidiertes und insistentes menschliches Handeln umgekehrt werden können (vgl. 9,24–27).

57 Zu dieser Erwägung vgl. Gerleman, *Esther*, 27–28; Mathys, „Ketubim“, 568. Nach Mathys „ersetzt Purim für die in der Diaspora Lebenden das für die Juden der damaligen Zeit wichtigste Fest“. Ohne eine Begründung zu geben, lehnt Wahl, *Buch Ester*, 204 Anm. 628, die betreffende Erwägung ab.

58 Vgl. Macchi, „Dieu“, 73: „... en faisant de la Pâque de la 12ème année d' Ahashwérosh une période de jeûne, le rédacteur dramatise la situation. Ce qui se joue ici, c'est l'identité et

der Folge der Erzählung keine Rolle spielt, ganz im Gegensatz zu Purim als dem neu eingeführten Fest der Befreiung. Deshalb scheint es mir naheliegender, die Nicht-Begehung von Pessach durch die jüdischen Protagonisten in einem programmatischen Sinn zu deuten: Dem Autor von Ester (MT) geht es darum, der Pessach-Feier und der damit verbundenen Idee des „Auszugs“ das Purim-Fest und das damit in Zusammenhang stehende Konzept der „Integration“ entgegenzusetzen.

6 Die eigenständige theologische Position des Ester-Buches (MT)

Das Buch Ester nimmt unter den biblischen Büchern eine besondere theologische Position ein. Wie gezeigt, steht es bestimmten babylonischen Traditionen positiv gegenüber. Daneben ist es auch von der zeitgenössischen hellenistischen Literatur, deren Topoi und Werten beeinflusst.⁵⁹ Der pentateuchischen Kulttradition gegenüber scheint es hingegen Vorbehalte zu haben, was durch Nicht-Erwähnung der Letzteren zum Ausdruck kommt. Zahlreich sind allerdings die Kontakte mit verschiedenen narrativen Texten der Hebräischen Bibel. Enge sprachliche Parallelen und motivische Entsprechungen bestehen insbesondere zu den Samuelbüchern.

- Mordochai und Ester sind Benjamingiten und sind – mittels Mordochais Stammbaum (vgl. Est 2,5) – mit König Saul assoziiert: Der die Genealogie Mordochais eröffnende Vorfahre heißt Kisch wie der Vater Sauls (vgl. 1Sam 9,1); ein weiteres Glied trägt den Namen des König David anklagenden Benjamingiten und Sauliden Schimi (vgl. 2Sam 16,5–13; 19,17–24; 1Kön 2,8; 2,36–46). Kisch wird in 1–2 Samuel als „starker Krieger“ (גבור חיל) eingeführt (vgl. 1Sam 9,1). Esters Vater, ein Onkel Mordochais, heißt Abichajil (אביחיל) „mein Vater ist Stärke“. Das Stichwort חיל „(militärische) Stärke“ mag insbesondere auf Saul selber verweisen, der im Kampf gegen die Amalekiter „Stärke (חיל) zeigte“ (1Sam 14,48) und „Befreiung wirkte wohin er sich auch

l'existence même du judaïsme. La commémoration du salut pascal se transforme, l'année du décret d' Haman, en un rite de deuil et de jeûne. L'enjeu de ce qui se joue ici d'un point de vue rituel et religieux est donc extrêmement important. ... Dans le livre massorétique d'Esther, cette référence à Pâque revêt même une importance considérable“. Siehe auch Macchi, *Livre d'Esther*, 128.

59 Ester teilt mit der hellenistischen Literatur insbesondere das Interesse für den persischen Hof und ist in der Darstellung des Letzteren von ihr beeinflusst (vgl. Macchi, „Livre d'Esther“, 97–135; idem, *Livre d'Esther*, 58–64; Abadie, *Reine masquée*, 14–18; Mathys, „Der achämenidische Hof“). Mordochais Weigerung, sich vor Haman niederzuwerfen, und die Darstellung von Hamans Hybris entsprechen bekannten Topoi der griechischen Literatur (vgl. Macchi, *Livre d'Esther*, 62, 261–263, 358–360).

wandte“ (14,47LXX). Das Leitwort חיל der Saul-Tradition in 1–2 Samuel findet im Buch Ester im aramäischen Lehnwort תקר ein Pendant (vgl. Est 9,29; 10,2).

- Haman, der Feind der Juden, ist durch das Epithet „Agagiter“ mit Agag, dem aus 1Sam 15 bekannten König Amaleks, des Erzfeinds von Israel, assoziiert.
- Die erfolgreiche Verteidigungs- und Vergeltungsaktion der Juden gegen ihre Feinde bildet eine Parallele zu Sauls Rachefeldzug gegen die Amalekiter (1Sam 15). Im Unterschied zu den Israeliten unter Saul verzichteten die Juden allerdings konsequent auf jegliche Beute und scheinen damit nachträglich das an König Saul ergangene aber nicht vollständig befolgte Banngebot zu erfüllen.
- Fasten als Maßnahme gegen eine drohende Gefahr oder auch als Trauerritus begegnet oft in 1–2 Samuel (vgl. 1Sam 7,6; 14,24; 31,13; 2Sam 1,12; 3,35; 12,16–23).⁶⁰
- Es finden sich längere Erzählungen, in welchen Gott (JHWH) über weiter Strecken unerwähnt bleibt (vgl. insbesondere die sog. Thronfolgeerzählung).
- Verschiedene Passagen in Ester weisen gleiche oder ähnliche Formulierungen wie die Samuelbücher auf (vgl. insbesondere Est 1,19 mit 1Sam 15,28; Est 2,2 mit 1Kön 1,2; Est 2,7 mit 1Sam 2,3; der Ausdruck יום טוב zur Bezeichnung eines Festtages begegnet nur in Est 8,17; 9,19.22 und 1Sam 25,8).⁶¹

Nun ist Ester (MT) nicht nur mit einer, sondern mit verschiedenen biblischen Erzähltraditionen verknüpft. Auffallend viele sprachliche und motivische Gemeinsamkeiten teilt Ester mit Erzähltraditionen, welche die Existenz Israels (der Juden) in fremder Umgebung thematisieren, wie das Buch Exodus (siehe oben), die Josephsnovelle sowie die Daniel-Legenden. In all diesen Fällen scheint es das Esterbuch zu sein, welches sich auf die betreffenden Texte zurückbezieht.⁶² Die Rückbindung an Samuel scheint einen Schwerpunkt innerhalb des intertextuellen Bezugssystems von Ester zu bilden; das zeigt sich am Umstand, dass die beiden jüdischen Protagonisten durch Mordochais Genealogie assoziativ mit dem benjaminitischen Königtum Sauls verbunden sind (siehe oben). Die intertextuellen Bezüge zu 1–2 Samuel passen insofern gut zu den erwähnten Anspielungen auf die babylonische Tradition, als hier wie dort die Ideale strategische Klugheit, Wehrhaftigkeit, und kompromisslose Härte (in der Auseinandersetzung mit dem gefährlichen Todfeind) hochgehalten werden.

60 Von den insgesamt 21 Vorkommen des Verbs צור in der Hebräischen Bibel finden sich acht in 1–2 Samuel.

61 Vgl. ausführlich Macchi, *Livre d'Esther*, 93–95, 225.

62 Vgl. Macchi, *Livre d'Esther*, 92–203; Ego, *Ester*, 24–30.

Der Umgang mit den dem Autor vorgegebenen biblischen Traditionen ist von Fall zu Fall verschieden; er kann im Rahmen dieser Studie im Einzelnen nicht analysiert werden.⁶³ Bestimmte Stoßrichtungen sind aber doch klar erkennbar. Während das Buch Ester bestimmte theologische Linien weiterführt und mitunter auf originelle Weise akzentuiert, setzt es sich von andern subtil ab und vertritt insgesamt einen eigenständigen theologischen Standpunkt: Die konsequente Nicht-Erwähnung Gottes radikalisiert die in der Thronfolgegeschichte Davids und in der Josephsgeschichte zu beobachtende Tendenz, Gott in den Hintergrund des Erzählgeschehens treten zu lassen. Durch die Abkehr von der pentateuchischen Kulttradition unterscheidet sich Ester deutlich von den anderen spätbiblischen Erzähltraditionen, welche sich positiv auf jene beziehen (Daniel, Judit, Tobit). Beides, die positive Aufnahme babylonischer Traditionen wie auch die „Nostalgie“ für das Königtum Sauls (außerhalb 1–2 Samuel) sind im AT singulär.⁶⁴

7 Der „andere Ort“ (Est 4,14) als indirekter Hinweis auf den historischen Ort der Erzählung

Geben die in Ester zum Ausdruck kommenden ideologischen Sonderpositionen Hinweise auf die historische Lokalisierung des Buches und seines Trägerkreises? Esters vielfältige Rückbezüge auf die Erzähltradition der Samuelbücher haben ihren Grund womöglich in der benjaminitischen Abstammung des Autors (bzw. Autorenkreises).⁶⁵ Dieser hätte ein Interesse daran gehabt, die in 1–2 Samuel insgesamt negative Evaluierung von Sauls Königtum zu korrigieren und Israels ersten König zu rehabilitieren.⁶⁶ Die babylonischen Einflüsse legen *prima facie* das Zweistromland als den geographischen Ort der Abfassung nahe. Die Reserve des Esterbuches gegenüber den pentateuchischen Kultgesetzen sowie die Offenheit gegenüber den mesopotamischen Gottheiten sprechen eher gegen Jerusalem und Alexandria, in denen sich das

63 Zur Schwierigkeit einer angemessenen Deutung der zahlreichen intertextuellen Bezüge, vgl. Ego, *Ester*, 26–29.

64 In 1–2 Samuel selbst finden sich Saul gegenüber positive Texttraditionen (vgl. 1Sam 9; 14,47–52). Bei Dtn 33,12 handelt es sich um einen dezidiert pro-benjaminitischen Text; vgl. Blenkinsopp, „Benjamin Traditions“, 633–638.

65 Vgl. Amit, „Saul Polemic“, 653–655; Brettler, *Creation of History*, 110; Ego, *Ester*, 169.

66 Vgl. Amit, „Saul Polemic“, 654–655; Brettler, *Creation of History*, 110.

schriftgelehrte Judentum ab dem 4. Jh. bzw. 3. Jh. v. Z. zunehmend an der Tora orientierte.⁶⁷

Hinweise auf den Entstehungsort und die Entstehungszeit kann weiter Mordochais Anspielung auf einen „anderen Ort“ (מקום אחר) in Est 4,14 geben. Obwohl es sich bei diesem nicht zwingend um einen bestimmten geographischen Ort handeln muss (er könnte im Sinn von „irgendwo“ verstanden werden), ist es doch naheliegend, in ihm Jerusalem oder den Garizim zu sehen, die beide den Anspruch erheben, den für Israels Kult auserwählten Ort (מקום) zu sein.⁶⁸ Nach diesem Verständnis deutet Mordochai an, dass falls Ester untätig bleiben sollte, den Juden womöglich „Erleichterung und Befreiung“ aus einem dieser Orte erstehen würde. Hilfe könnte von einem dort wirkenden einflussreichen Gouverneur (vgl. Nehemia, Sanballat) oder Volksführer (vgl. Makkabäer) kommen. Ein mögliches Indiz dafür, dass das Buch Ester die Erhebung der Makkabäer voraussetzt, ist folgendes: Die zeitliche Nähe des Purim-Festes (14.–15. Adar) mit jenem des Nikanor-Tages (13. Adar, vgl. 1Makk 7,49; 2Makk 15:36) und die genaue Übereinstimmung des Datums des Verteidigungskampfs der Juden in Ester mit jenem der Schlacht zwischen Judas Makkabäus und Nikanor (13. Adar) sind auffällig. Will man nicht einen Zufall annehmen, ist aus dieser Koinzidenz am ehesten zu folgern, dass die Ester-Erzählung (in der in MT vorliegenden Fassung) die Propagierung des Nikanor-Tages durch die Hasmonäer voraussetzt (Mitte des 2. Jh. v. Z.). Die Annahme der umgekehrten Entwicklung, die Abhängigkeit des Nikanor-Tages von Purim, scheint weniger wahrscheinlich, da die Festsetzung des Ersteren sich aufgrund der großen Bedeutung der Schlacht (deren Datum kaum fiktiv ist) leicht erklären lässt und zudem in der Etablierung eines anderen Feiertages nach einem militärischen Erfolg gemäß 1Makk 13,51–52 eine Parallele hat.⁶⁹ Für die zeitliche Vorordnung des im Buch Ester propagierten Festtages vor dem Nikanor-Tag scheint auf den ersten Blick allerdings 2Makk 15,36 zu sprechen: Gemäß dieser Stelle hätte es zur Zeit der Nikanor-Schlacht schon einen „Mardochai(fest)-tag“ gegeben.⁷⁰ Im Hinblick auf die obigen Überlegungen sowie der mutmaßlich späten Redaktion von 2 Makkabäer bin ich aber geneigt, in der Aussage in 2Makk 15,36

67 Aufgrund der Nähe zu griechischer Literatur verorten neuere Arbeiten Ester (bzw. proto-Ester) in Alexandria. Vgl. Macchi, *Livre d'Esther*, 63–69; Mathys, „Der achämenidische Hof“, 245–246.

68 מקום ist in Deuteronomium (Bezug offen) sowie in 1–2 Könige (Bezug Jerusalem) die Bezeichnung des von YHWH erwählten Ortes für die ihm zukommende kultische Verehrung (vgl. Dtn 12,5.11.14.18.21.26; 14,23.24.25 *et passim* und 1Kön 8,29.30.35).

69 Vgl. Macchi, *Livre d'Esther*, 465.

70 Vgl. Goldstein, *II Maccabees*, 502–503.

eine nachträgliche Assoziierung des Nikanor-Tages mit der Feier des Esterbuches zu sehen.⁷¹

Der Wortlaut der oben (unter 3.) besprochenen Stelle Est 4,14 könnte ebenfalls auf die makkabäisch-hasmonäische Zeit hindeuten: Die Ausdrücke „Erleichterung“ (רוּחַ)⁷² und „Befreiung“ (הַצִּלָּה) spielen wahrscheinlich auf eine kleinräumige und vorläufige Hilfe an – vergleichbar der durch die punktuellen Siege der Makkabäer bewerkstelligten Befreiungen (die sich auf das Kerngebiet Judas beschränkten). Interessanterweise kommen die beiden Ausdrücke im Zusammenhang mit der erfolgreichen Abrechnung der Juden mit ihren Feinden am Ende des Buches nicht vor; stattdessen wird viermal der Ausdruck „Ruhe“ (נוּחַ) bzw. „ruhen“ (נוּחַ) gebraucht: „Das sind die Tage, an denen die Juden Ruhe hatten vor ihren Feinden“ (Est 9,22, vgl. 9,16–18). Damit wird zweifellos auf die unter den ersten Königen Israels ersehnte, aber erst unter Salomon gefundene *nachhaltige* „Ruhe vor den Feinden“ angespielt (vgl. Dtn 12,10; 25,19; 2Sam 7,11; 1Kön 5,18; 8,56). Diese Deutung findet ihre Bestätigung auch dadurch, dass Haman, der Israels Erzfeind verkörpert, umfassend und endgültig bezwungen wird. Dass es dem Buch um dieses Ziel – Israels Ruhe vor den Feinden – geht, wird schon in Est 3,8 vorbereitet, wenn Haman zu König Xerxes spricht: „... und es ist dem König nicht angemessen, sie [die Juden] Ruhe finden zu lassen (נוּחַ, hi).“ Am Ende der Erzählung wird deutlich, dass genau dies aber eine vordringliche Aufgabe des persischen Großkönigs sein muss. Demnach kann die Wahl, vor welche Mordochai Ester stellt, wie folgt verstanden werden: Ein in der fernen Provinz sich ereignender Aufstand – wie jener der Makkabäer – kann den gewaltsamen Tod Esters und ihrer Familie sowie allgemein der Juden der Diaspora nicht verhindern. Besseren, da umfassenden und dauerhafteren Schutz erfährt die Judenheit durch gezielte vom Zentrum der Macht ausgehende Maßnahmen. Juden in hohen Machtpositionen der Zentralmacht werden ermuntert, sich uneigennützig für die Belange ihres Volkes einzusetzen und anti-jüdischen Bestrebungen entschieden entgegenzuwirken. Dadurch werden lokale Aufstände der Juden in ihren Stammländern, welche sich für die zahlreicheren Volksgenossen der Diaspora womöglich desaströs auswirken, obsolet.⁷³ Bei der genannten Alternative in 4,14 geht es aber um mehr: In der Erzählung verkörpern Ester und Mordochai das auf Offenheit

71 So Macchi, *Livre d'Esther*, 465–466; Achenbach, „Genocide“, 108.

72 Das Nomen רוּחַ, sonst nur noch in Gen 32,17 gebraucht („Abstand“; „Zwischenraum“), meint hier wahrscheinlich „Erleichterung“ (vgl. die Bedeutung des Verbs רוּחַ qal „Luft bekommen; temporär erleichtert werden“ an den zwei einzigen Belegstellen 1Sam 16,23; Hi 32,20).

73 Zum mutmaßlich anwachsenden Druck auf die Juden in der Diaspora nach der Etablierung der Hasmonäer-Herrschaft, vgl. Achenbach, „Genocide“, 107.

gegenüber fremden Traditionen bedachte Judentum sowie die benjaminische Saul-Tradition. Das Weiterleben dieser Traditionen steht auf dem Spiel. Unterlassen es deren Träger, rechtzeitig ihren politischen Einfluss zum Schutz der Juden geltend zu machen, werden nicht nur sie, sondern auch ihre Überlieferungen und Ideale untergehen, „sterben“ (vgl. 4,14b); die Traditionen des „andern Ortes“ (Jerusalems) aber würden sich womöglich (gänzlich) durchsetzen. Umgekehrt kann durch wirkungsvolle Einflussnahme zugunsten der Juden die Position des assimilierungsfreudigen Diasporajudentums im innerjüdischen Wettbewerb gestärkt werden.

Dieses zweite Ziel hat der Autor des Esterbuches auf literarischem Weg, durch Verbreitung der fiktiven Erzählung und der Propagierung des Purimfests, durchaus erreicht: das zeigen die Eingliederung von Purim in den jüdischen Festkalender sowie die Aufnahme von Ester in die Sammlung der maßgeblichen jüdischen Schriften. Die Dynastie Sauls erlebte ein literarisches Come-back. Dem östlichen Diaspora-Judentum gelang es damit, sich innerhalb des innerjüdischen Diskurses zu behaupten und seiner Stimme Geltung zu verschaffen – dies anscheinend teilweise auf Kosten der makkabäisch-hasmonäischen Richtung: Der von dieser angeordnete Nikanor-Tag blieb in der späteren Festordnung unberücksichtigt.

Dank

Beim vorliegenden Aufsatz handelt es sich um den ausgebauten Hauptteil meines am 24. Mai 2019 an der Universität Zürich gehaltenen Habilitationsvortrags zum Thema „Alttestamentliche Texte ohne Gott“. Ich danke Konrad Schmid und Thomas Krüger und weiteren anwesenden Fakultätsmitgliedern für die im Anschluss an den Vortrag geäußerten hilfreichen Rückfragen und Kommentare. Ein besonderer Dank gebührt meinem Genfer Kollegen Jean-Daniel Macchi für das kurz danach geführte fruchtbare Gespräch. Weiterführende Nachforschungen konnten im Rahmen meiner Anstellung im Forschungsprojekt „PRIMUS: Textuality in the Second Temple Judaism: Composition, Function, and Transmission of Texts“ (*Evangelisch-theologische Fakultät, Karlsuniversität Prag*) getätigt werden.

Bibliographie

Abadie, Philippe. *La reine masquée: Lecture du livre d'Esther*. Lyon: Profac, 2011.

- Achenbach, Reinhard. „Genocide“. Seiten 279–280 in *Between Cooperation and Hostility: Multiple Identities in Ancient Judaism and the Interaction With Foreign Powers*. Herausgegeben von Rainer Albertz und Jakob Wöhrle. JAJS. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- Ackroyd, Peter R. „Two Hebrew Notes“. *ASTI* 5 (1967): 82–86.
- Amit, Yairah. „The Saul Polemic in the Persian Period“. Seiten 647–662 in *Judah and the Judeans in the Persian Period*. Herausgegeben von Oded Lipschits und Manfred Oeming. Winona Lake: Eisenbrauns, 2006.
- Andrey, Claire-Sybille. „Esther 5,1–8: Le ‚hasard‘ fait si bien les choses [...]“. *Lire et Dire* 81 (2009): 15–24.
- Berlin, Adele. *Esther*. JPSBC. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2001.
- Blenkinsopp, Joseph. „Benjamin Traditions Read in the Early Persian Period“. Seiten 629–645 in *Judah and the Judeans in the Persian Period*. Herausgegeben von Oded Lipschits und Manfred Oeming. Winona Lake: Eisenbrauns, 2006.
- Boyce, Mary. *A History of Zoroastrianism. Vol. 2: Under the Achaemenians*. Leiden: Brill, 1982.
- Brettler, Marc Z. *The Creation of History in Ancient Israel*. London: Routledge, 1995.
- Briant, Pierre. *Histoire de l'Empire perse: De Cyrus à Alexandre*. Paris: Fayard, 1996.
- 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*. SBLSCS 48. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000.
- Driver, Godfrey Rolles. *Aramaic Documents of the Fifth Century B.C.* 2. Auflage. Oxford: Clarendon Press, 1965.
- Ego, Beate. *Ester*. BKAT 21/1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.
- Fischer, Irmtraud. *Rut*. 2. Auflage. HThK. Freiburg: Herder, 2005.
- Fox, Michael F. *Character and Ideology in the Book of Esther*. Columbia: University of South Carolina Press, 1991.
- Fox, Michael F. *The Redaction of the Books of Esther*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1991.
- Goldstein, Jonathan A. *II Maccabees*. AB 41A. New York: Doubleday, 1983.
- Gerleman, Gillis. *Esther*. BKAT 21. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1982.
- Gordon, Cyrus H. „Aramaic and Mandaic Magical Bowls“. *Archiv Orientalní* 9 (1937): 86–106.
- Gunkel, Hermann. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Joh. 12*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1895.
- Hanhart, Robert. *Esther, Septuaginta, Vetus Testamentum graecum*. VIII, 3. 2. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

- Hiepel, Ludger. „Ester das ist auch Istar: Eine Lesebrille für die hybride Esterfiguration vor dem Hintergrund der altorientalischen Kriegs- und Liebesgöttin“. *BN* 163 (2014): 53–71.
- Holbury, William. „The Name Mardocheaus in a Ptolemaic Inscription“. *VT* 41 (1991): 220–226.
- Hutter, Manfred. *Iranische Personennamen in der Hebräischen Bibel*. Iranisches Personennamenbuch Bd. 7/2: *Iranische Namen in semitischen Nebenüberlieferungen*. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2015.
- Hutter, Manfred. „Iranische Elemente im Buch Esther“. Seiten 51–66 in *Kulturkontakte und ihre Bedeutung in Geschichte und Gegenwart des Orients*. Herausgegeben von Hannes D. Galter. Graz: Verlag für die Technische Universität Graz, 1986.
- Jensen, P. „Elamitische Eigennamen: Ein Beitrag zur Erklärung der elamitischen Inschriften“. *WZKM* 6 (1892): 47–70.
- Levene, Dan, und Gideon Bohak. „A Babylonian Jewish Aramaic Incantation Bowl with a List of Deities and Toponyms“. *JSQ* 19 (2012): 56–72.
- Levenson, Jon D. *Esther*. OTL. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1997.
- Lewy, Julius. „The Feast of the 14th Adar“. *HUCA* 14 (1939): 127–151.
- Littman, Robert J. „The Religious Policy of Xerxes and the ‚Book of Esther‘“. *JQR* 65 (1975): 145–155.
- Loader, James A. „Das Buch Ester“. Seiten 199–280 in *Das Hohelied, Klagelieder, Das Buch Ester*. Herausgegeben von James A. Loader, Hans-Peter Müller und Otto Kaiser. ATD 16/2. 4. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1992.
- Macchi, Jean-Daniel. *Le livre d'Esther*. CAT 14. Genf: Labor et Fides, 2016.
- Macchi, Jean-Daniel. „Dieu, la Perse et le courage d'être juive: Réflexions sur Esther 4“. *FoiVie* 103 (2004): 59–77.
- Macchi, Jean-Daniel. „Le livre d'Esther: Regard hellénistique sur le pouvoir et le monde perse“. *Trans* 30 (2005): 97–135.
- Mathys, Hans-Peter. „Künstliche' Personennamen im Alten Testament“. Seiten 218–249 in „... der seine Lust hat am Wort des Herrn!“. *Festschrift für Ernst Jenni zum 80. Geburtstag*. Herausgegeben von Jürg Luchsinger, Hans-Peter Mathys und Markus Saur. AOAT 336. Münster: Ugarit-Verlag, 2007.
- Mathys, Hans-Peter. „Der achämenidische Hof im Alten Testament“. Seiten 231–308 in *Der Achämenidenhof = The Achaemenid court: Akten des 2. Internationalen Kolloquiums zum Thema „Vorderasien im Spannungsfeld klassischer und altorientalischer Überlieferungen“, Landgut Castelen bei Basel, 23.–25. Mai 2007*. Herausgegeben von Bruno Jacobs und Robert Rollinger. *Classica et Orientalia* 2. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010.
- Mathys, Hans-Peter. „Die Ketubim“. Seiten 591–92 in *Die Entstehung des Alten Testaments*. Herausgegeben von Walter Dietrich, Hans-Peter Mathys, Thomas Römer und Rudolf Smend. *Theologische Wissenschaft* 1. Stuttgart: Kohlhammer, 2014.

- Moore, Carey A. *Esther*. AB 7B. New York: Doubleday, 1971.
- Noth, Martin. *Israelitische Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*. Darmstadt: Kohlhammer, 1928.
- Oppenheim, Leo. „Babylonian and Assyrian Historical Texts: Historical Documents. 2. Nabonidus (555–539)“. Seiten 308–314 in *ANET*.
- Paton, Lewis B. *The Book of Esther*. ICC. Edinburgh: T&T Clark, 1908.
- Pfeiffer, Robert. H. *Introduction to the Old Testament*. London: A&C Black, 1952.
- Römer, Willem H. Ph. „Religion of Ancient Mesopotamia“. Seiten 115–194 in *Historia Religionum: Handbook for the History of Religion*. Bd. 1. Herausgegeben von C. Jouko Bleeker und Geo Widengren: Brill 1969.
- Rollinger, Robert. „Überlegungen zu Herodot, Xerxes und dessen angeblicher Zerstörung Babylons“. *AoF* 25 (1998): 339–373.
- Schaudig, Hans-Peter. *Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Grossen*. AOAT 256. Münster: Ugarit-Verlag, 2001.
- Sommerfeld, Walter. „Marduk“. *RLA* 7:360–370.
- Spanier, Arthur. „Die Gottesbezeichnungen המַקוֹם הוּא und הקדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא in der frühaltmudischen Literatur“. *MGWJ* 66 (1922): 309–314.
- Stolper, Matthew W. *Entrepreneurs and Empire: The Murašû Archive, the Murašû Firm, and Persian Rule in Babylonia*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1985.
- Tallqvist, Knut L. *Assyrian Personal Names*. ASSF 43/1. Helsinki: Societas Litterariae Fennicae, 1914.
- Tov, Emanuel. „The ‚Lucianic‘ Text of the Canonical and the Apocryphal Sections of Esther: A Rewritten Biblical Book“. *Text* 10 (1982): 1–28.
- Wahl, Harald M. *Das Buch Ester: Übersetzung und Kommentar*. Berlin: de Gruyter, 2009.
- Wiebe, John M. „Esther 4:14: ‚Will Relief and Deliverance Arise for the Jews from Another Place?‘“. *CBQ* 53 (1991): 409–415.
- Wilcke, Claus. „Inanna/Ištar (Mesopotamien): A. Philologisch“. *RLA* 5/1–2:74–87.
- Yamauchi, Edwin M. „Mordecai, the Persepolis Tablets, and the Susa Excavations“. *VT* 42 (1992): 272–275.
- Zimmern, Heinrich. „Zur Frage nach dem Ursprunge des Purimfestes“. *ZAW* 11 (1891): 157–169.

AQ 1: Please provide full affiliation details and your ORCID if you have one