

Komparatistik

Jahrbuch
der Deutschen Gesellschaft
für Allgemeine und Vergleichende
Literaturwissenschaft

2016

Herausgegeben im Auftrag des Vorstands
der Deutschen Gesellschaft für Allgemeine
und Vergleichende Literaturwissenschaft
von Christian Moser und Linda Simonis

AISTHESIS VERLAG

Bielefeld 2017



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Redaktion: Joachim Harst

© Aisthesis Verlag Bielefeld 2017
Postfach 10 04 27, D-33504 Bielefeld
Satz: Germano Wallmann, www.geisterwort.de
Druck: docupoint GmbH, Magdeburg
Alle Rechte vorbehalten

ISBN 978-3-8498-1217-1
ISSN 1432-5306
www.aisthesis.de

Beate Ego

„Ester vor dem König Ahasverosch“ (LXX Est C 12-30; D 1-16)

Eine Passage aus den alttestamentlichen Apokryphen im Kontext des jüdisch-hellenistischen Kulturkontakts

Unter dem Terminus „Apokryphen“ versteht man in der alttestamentlichen protestantischen Wissenschaft jene biblischen Bücher, die in der griechischen Übersetzung der Hebräischen Bibel, der sog. Septuaginta, bzw. der lateinischen Übersetzung, der Vulgata, zu finden sind, jedoch nicht im Kanon der Hebräischen Bibel. In der Septuaginta sind dies die vier Makkabäerbücher, das 3. Esrabuch, Jesus Sirach, die Weisheit Salomos, die Psalmen Salomos, Tobit, Judit, Baruch, der Brief Jeremias und Baruch sowie die Zusätze zu Daniel und zu Ester.¹ Wie alt dieser Kanon ist und ob er bereits auf einen jüdischen Kanon zurückgeht, ist eine offene Frage der Forschung²; in jedem Fall gehören diese Schriften der Septuaginta bis heute zum Kanon der Ostkirche. Im Westen dagegen setzte sich der etwas weniger umfangreiche Kanon der Vulgata durch, in dem das 3. und 4. Makkabäerbuch und das 3. Esrabuch fehlen.³ Da diese Texte nicht auf Hebräisch überliefert wurden⁴ und auch nicht Bestandteil der jüdischen Bibel sind, haben die Reformatoren, die unter dem Einfluss des Humanismus mit seinem Leitgedanken „ad Fontes“, der Hinwendung zu den Quellen, standen, diese aus ihrem Kanon ausgeschieden. Intellektueller Vorreiter dieses

1 So nach dem Inhaltsverzeichnis von *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Hg. Alfred Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

2 Martin Hengel. „Die Septuaginta als ‚christliche Schriftensammlung‘, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons“. *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*. Hg. Martin Hengel/Anna M. Schwemer (WUNT I/72). Tübingen: J. C. B. Mohr, 1994. S. 182-284, hier: 274.

3 So nach dem Inhaltsverzeichnis von *Biblia sacra. Iuxta Vulgatam versionem*. Hg. Bonifatius Fischer u. a. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983. Als grundlegende Literatur zu den Apokryphen s. Otto Kaiser. *Die alttestamentlichen Apokryphen. Eine Einleitung in Grundzügen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2000; David A. DeSilva. *Introducing the Apocrypha. Message, Context, and Significance*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2002, sowie die einzelnen Bände der Reihe „Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit“ (JSRZ).

4 Ein Teil der Apokryphen wurde in griechischer Sprache verfasst (so z. B. 2Makk; Zusätze zu Daniel); andere wiederum sind Übersetzungen und gehen auf einen hebräischen Text zurück (so Sir; 1Makk). Tobit hat wohl ein aramäisches Original. Zu diesen Texten ist allerdings zu bemerken, dass das Wissen um die Existenz dieser Vorlagen relativ jung ist. Fragmente zu Jesus Sirach wurden am Ende des 19. Jhs. in der Kairoer Geniza und in der Mitte des 20. Jh. in den Höhlen vom Toten Meer entdeckt („Qumran“); dort fand man auch aramäische und hebräische Fragmente zu Tobit. Im Falle von 1Makk kann man auf die Existenz einer hebräischen Vorlage nur aufgrund des griechischen Sprachstils schließen; konkrete Texte bzw. Textfragmente liegen nicht vor.

Entschlusses war der Reformator Andreas Bodenstein, auch Karlstadt genannt (1486-1541). Für ihn ist der jüdische Kanon das entscheidende Kriterium dafür, ob ein Buch als kanonisch oder nicht-kanonisch zu betrachten ist, ist es doch dieser, der den größten gemeinsamen Nenner darstellt und von allen anerkannt wird. Alles andere, wie die kirchliche Praxis oder die Bekanntheit des Verfassers, sei – so Karlstadt – dagegen als sekundär zu erachten. Da jedoch auch die Apokryphen wertvolle Wahrheiten enthalten, dürfe man diese nicht verachten; ihre Autorität komme aber nicht aus ihnen selbst, sondern vielmehr daher, dass diese Wahrheiten auch in den kanonischen Schriften zu finden seien.⁵

Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass Martin Luther keine eigene theoretische Schrift zur Kanonfrage vorgelegt hat. Er zieht vielmehr die praktische Konsequenz aus dieser Bewertung der Quellen und ordnet die biblischen Bücher nun in seiner Bibel von 1534 neu an. Waren die einzelnen von ihm als apokryph bezeichneten Bücher bislang in die Abfolge der anderen biblischen Bücher an inhaltlich passender Stelle integriert, so werden sie nun aus dieser Reihung herausgenommen und zwischen die Bücher des Alten und die des Neuen Testaments gestellt. Sie bekommen den Namen „Apokryphen“, die – so Luther – zwar „gut und nützlich zu lesen“, aber dennoch „nicht der Heiligen Schrift gleich“ sind.⁶ Im Gegenzug zu dieser Entscheidung der Reformatoren hat die katholische Kirche auf dem Konzil zu Trient (1546) die Kanonizität der apokryphen Schriften der Vulgata bestätigt und diese als „deuterokanonisch“ bezeichnet.⁷ Diese Entwicklung findet ihren Niederschlag in den verschiedenen Bibelausgaben: So existieren bis heute zweierlei protestantische Bibelausgaben: eine ohne die Apokryphen und eine andere, in der die apokryphen Schriften als gesonderter Teil zwischen Altem und Neuem Testament stehen. In den katholischen Bibelausgaben sind die sog. Deuterokanonen dagegen nicht separiert, sondern in die Abfolge der anderen biblischen Bücher eingebunden: Tobit, Judit und die beiden Makkabäerbücher sind Teil der Geschichtsbücher, Baruch steht im Anschluss an das Jeremiabuch und die anderen Schriften bei der

5 Karlstadt hat diese Überlegungen in seinem Werk „De canonicis scripturis libellus. D. Andrea Bodenstein Carolstadei Sacre Th[e]ologiae Doctoris et Archidiaconi Wittenbergensis. Wittenbergae apud Joannem Viridi Montanum. Anno Domini 1520“, zu Deutsch „Welche bucher Biblisch seint. Disses buchlin lernet unterscheyd zwueschen Biblischen Buchern und unbiblischen/darynnen viel geyrret haben und noch yren. Dartzu weiset das buchli welche bucher in der Biblien orstlich seint zulesen. Andrea Bodenstein Carolstadt Doctor. Vvittenbergk 1520“ dargelegt. Zu Karlstadt s. Johannes Gamberoni. *Die Auslegung des Buches Tobias in der griechisch-lateinischen Kirche der Antike und der Christenheit des Westens bis um 1600* (StANT 21). München: Kösel, 1969. S. 204-208.

6 Diese Bibelausgabe hatte einen Vorgänger in einer Ausgabe der Vulgata, die im Jahre 1522 in Straßburg erschien. Bereits hier erscheinen die Apokryphen in einem eigenen Band (Vol. VI) mit der Überschrift: Bücher, die von den Juden nicht als kanonisch angenommen sind; hierzu Gamberoni. *Auslegung des Buches Tobias* (wie Anm. 5). S. 209.

7 S. Gamberoni. *Auslegung des Buches Tobias* (wie Anm. 5). S. 219-222.

Weisheitsliteratur. Ester und Daniel wiederum erscheinen in der Regel in der längeren Fassung, welche die sog. Zusätze enthält.

Im Hinblick auf die Thematik des Kulturkontaktes bieten die apokryphen bzw. deuterokanonischen Schriften als Texte, die fast alle in der hellenistischen Zeit entstanden sind, insgesamt einen guten Einblick in die Überlieferung und die Vorstellungswelt dieser Epoche. Innerhalb dieses breiten Rahmens wiederum stellt die Esterüberlieferung nun insofern einen Glücksfall dar, als dieses Buch uns sowohl auf Hebräisch als auch in zwei griechischen Fassungen vorliegt und sich diese deutlich voneinander unterscheiden.⁸ Da diese zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Kulturkreisen entstanden sind und man somit einen älteren hebräischen Text direkt mit seiner jüngeren griechischen Bearbeitung vergleichen kann, bildet die Ester-Überlieferung für die Thematik der Apokryphen im Kulturkontakt einen geradezu idealen Ausgangspunkt. Hier kann nämlich materialiter gezeigt werden, wie sich die Überlieferung der Hebräischen Bibel unter dem Einfluss und in der Begegnung mit der hellenistischen Kultur entwickelt und verändert hat. Da sich die griechische Überlieferung durch eine Emotionalisierung des Erzählstoffes auszeichnet und dieser Aspekt bislang in der Forschung kaum beachtet wurde, möchte ich diese Thematik in das Zentrum meiner Betrachtungen stellen. Nach Ausführungen zur hebräischen Überlieferung des Esterbuches (I) soll der griechische Text in den Blick genommen werden und an einem konkreten Beispiel, nämlich der Audienzszene (im hebräischen Text Est 1,3, und im griechischen Text Est C 12-30; D), aufgezeigt werden, welche Spuren der griechisch-jüdische Kulturkontakt bei der Darstellung der Emotionen in der apokryphen Estererzählung hinterlassen hat. Wenn der Erzähler sowohl ein Gebet Esters einfügt (die sog. Addition C 12-30) als auch die Audienzszene erweitert (D 1-16), so treten nun auch Esters Gefühle in den Fokus der Beschreibung (II). Auf eine kurze Bestandsaufnahme dieser narrativen Einheit (a) werden Ausführungen zur Funktion der Darstellung der Emotionen in der Estererzählung der Septuaginta (b) sowie zu deren kulturgeschichtlichen Kontextualisierung (c) folgen. Eine kurze Zusammenfassung wird den Beitrag abschließen (III).

I.

Die hebräische Estererzählung, die in ihren Grundzügen in vormakkabäischer Zeit in der östlichen Diaspora entstanden ist und in der sich die Auseinandersetzung des antiken Judentums mit zeitgenössischen Herrschaftsideologien widerspiegelt⁹, schildert die Bedrohung des jüdischen Volkes durch ein Dekret, das auf Betreiben des Wesirs Haman vom Perserkönig Ahasverosch ausgestellt wurde und das zum Ziel hat, das jüdische Volk im gesamten Reich auszurotten. Ausgangspunkt für die Aggression Hamans ist die Tatsache, dass ein gewisser

⁸ Zum einzelnen siehe im Abschnitt II.

⁹ S. hierzu meine Gesamtinterpretation der Estererzählung in Beate Ego. *Ester. Neubearbeitung* (BK XXI). Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 2017, S. 50-59.

Mordechai Haman die Proskynese verweigert hat – als Grund wird die Tatsache angeführt, dass Mordechai Jude sei (Est 3). Rettung erwächst dem jüdischen Volk durch das beherzte Eingreifen Esters, der Nichte Mordechais, die durch eine komplexe Fügung des Geschicks Königin am Hofe des Perserkönigs geworden ist. Weil die Königin Vashti ihrem Mann den Gehorsam verweigert hat und sich nicht vor den Großen seines Volkes bei einem Festgelage vorführen ließ, hat man sie vom Königshof verbannt. Bei der Suche nach einer neuen Königin gelingt es dann Ester, der Pfliegerin Mordechais, in ihrer Schönheit und Bescheidenheit das Wohlgefallen des Königs zu finden und zur Königin erwählt zu werden (Est 1-2). In dieser Position tritt sie auf Bitten Mordechais unter Einsatz ihres Lebens beim König für ihr Volk ein, und so kann Haman nach zahlreichen Komplikationen bestraft und die Ausführung des Vernichtungsediktes ausgesetzt werden – am Ende ist schließlich alles gut (Est 4-10).

Dass die Estererzählung, in deren Zentrum die tödliche Bedrohung des jüdischen Volkes und dessen Errettung durch den mutigen und gefährlichen Einsatz Esters steht, Stoff für die Darstellung von Emotionen liefert, liegt auf der Hand. Wo der moderne Leser aber die Darstellung von Gefühlen wie Angst oder Not erwarten würde, finden sich in der Regel nur die Beschreibung des äußerlichen Verhaltens der Protagonisten. Ganz besonders deutlich lässt sich dies an der Figur der Ester zeigen. Sie erschrickt zwar, als sie die Hiobsbotschaft von der geplanten Vernichtung ihres Volkes zur Kenntnis nimmt (Est 4,4); auf Mordechais Bitte, beim König Fürsprache für sie einzulegen, antwortet sie dann aber zunächst nur mit dem Hinweis auf die Gefahr, die von einer solchen Audienz des Königs ausgeht.

Es wissen alle Großen des Königs und das Volk in den Provinzen des Königs, dass jeder, der ungerufen zum König hineingeht in den inneren Hof, Mann oder Frau, nach dem Gesetz sterben muss, es sei denn der König strecke das goldene Zepter ihm entgegen, damit er am Leben bleibe. Ich aber bin nun seit dreißig Tagen nicht gerufen worden, zum König hineinzukommen (Est 4,11; Übersetzung Luther 2016).

Erst nachdem Mordechai auf die Dringlichkeit der Lage hinweist und ihr deutlich macht, dass sie nur deshalb Königin geworden ist, um auf die Rettung ihres Volkes hinzuwirken, lenkt sie ein und ruft sowohl ihr ganzes Volk als auch ihre Dienerinnen zum Fasten auf. Dann schildert die Erzählung die Audienz Esters beim König mit folgenden Worten:

1 Und am dritten Tag kleidete sich Ester königlich und trat in den inneren Hof am Palast gegenüber dem Palast des Königs. Und der König saß auf seinem königlichen Thron im königlichen Saale gegenüber dem Tor des Palastes des Königtums gegenüber dem Tor des Palastes. 2 Und als der König die Königin Ester im Hofe stehen sah, fand sie Gnade vor seinen Augen. Und der König streckte das goldene Szepter in seiner Hand Ester entgegen. Da trat Ester herzu und rührte die Spitze des Szepters an. 3 Da sprach der König zu ihr: Was hast du, Ester, Königin? Und begehrt du? Auch die Hälfte des Königreiches soll dir gegeben werden (Est 5,1-3; Übersetzung Luther 2016).

Auch in diesem Abschnitt ist die Zurückhaltung des Erzählers im Hinblick auf die Darstellung der emotionalen Innenwelt unserer Protagonistin auf jeden Fall offensichtlich; de facto enthält diese Passage ja überhaupt keine explizite Aussage über Esters Gefühle. Dieser Sachverhalt bestätigt sich dann auch im weiteren Verlauf der Geschichte: Weder beim Gastmahl mit dem König und Haman noch beim Bittgesuch Hamans bzw. seiner Verurteilung (Est 7,1-10) gibt uns der Erzähler einen Einblick in die emotionale Verfassung unserer Protagonistin; nicht anders verhält es sich am Ende des Plots, wenn das jüdische Volk die Bedrohung definitiv überwunden und über seine Feinde und Hasser gesiegt hat (Est 9,1-19).

II.

Wenn wir vor diesem Hintergrund einen Blick in die griechische Überlieferung der Septuaginta werfen, so ändert sich das Bild – hierzu zunächst einige einführende Bemerkungen, um dann den Aspekt der Emotionalisierung des Erzählstoffes konkret in den Blick zu nehmen.

Die jüngere griechische Septuaginta-Fassung, die ihrerseits eine Bearbeitung des hebräischen Textes darstellt¹⁰, enthält Zusätze, die den Text rahmen bzw. an wichtigen Stellen erweitern. Eine Sonderrolle spielt dabei D 1-16, da hier die hebräische Vorlage Est 5,1-3 nicht nur erweitert, sondern auch durch einen anderen griechischen Text ersetzt wurde. Diese Zusammenhänge lassen sich am besten in einer tabellarischen Übersicht verdeutlichen:

<i>A 1-11</i>	<i>Traum Mordechais</i>
Est 1,1-3,13	Ester wird persische Königin, und Mordechai deckt eine Verschwörung gegen den König auf. Verweigerung der Proskynese Mordechais. Haman plant einen Anschlag. Erstellung eines Vernichtungsedikts.
<i>B</i>	<i>Das Vernichtungsedikt (nach 3,13)</i>
Est 4,1-17	Mordechai bewegt Ester zur Fürbitte
<i>C 1-11</i>	<i>Gebet Mordechais (nach 4,16-17)</i>
<i>C 12-30</i>	<i>Gebet Esters</i>
Est 5,1-2	Audienz beim König; <i>wird durch D 1-16 ersetzt</i>
Est 5,3-8,12	Lösung des Konflikts durch Bestrafung Hamans und Ausstellung eines Gegenwehrerlasses
<i>E 1-24</i>	<i>Der Gegenwehrerlass (zu Est 8,10-12)</i>
Est 9,1-10,3	Tötung der Feinde der Juden; Einsetzung des Purimfestes; Mordechais Ruhm
<i>F 11</i>	<i>Deutung des Traumes und Kolophon</i>

10 Daneben existiert noch eine weitere griechische Version des Textes, der sog. „Alphatext“, der mit großer Wahrscheinlichkeit eine Überarbeitung der Septuaginta-Version darstellt. Dieser kann für unsere Zusammenhänge hier außer Acht bleiben. Zum Alphatext s. hierzu die Ausführungen bei Ego. *Ester* (wie Anm. 9). S. 6-10; mit weiterführenden Hinweisen auf die Forschungsliteratur.

Für diese griechische Esterversion, die als eigenständige Komposition zu betrachten ist¹¹, spielt eine theologische Durchdringung des Geschehens eine herausragende Rolle.¹² Durch die Einfügung des königlichen Vernichtungsdokrets bzw. des Gegenediktes wird zudem die historische Glaubwürdigkeit des Geschehens unterstrichen.¹³ Während diese beiden Aspekte häufig in der Forschungsliteratur behandelt wurden, blieb ein weiteres Charakteristikum der griechischen Ester-Erzählung bislang fast unbeachtet. Im Gegensatz zum hebräischen Esterbuch betont die griechische Version nämlich die Emotionen Esters und gibt uns somit einen Einblick in die Gefühlswelt dieser Figur¹⁴; dabei

-
- 11 Zum Ganzen s. bereits Johannes Schildenberger. *Das Buch Esther* (HSAT 4,3). Bonn: Hanstein, 1941. S. 36-40; für die jüngere Literatur s. Cameron Boyd-Taylor. „Esther’s Great Adventure. Reading the LXX version of the Book of Esther in light of its assimilation of the convention of the Greek romantic Novel“. *Bulletin of the International Organization of Septuagint and Cognate Studies* 30 (1997): S. 81-113, hier: 81f.; DeSilva. *Introducing the Apocrypha* (wie Anm. 3). S. 113 und 120-122. Zur Problematik der „Zusätze“ s. grundsätzlich den Beitrag von József Zsengellér. „Addition or Edition? Deconstructing the Concept of Additions“. *Deuterocanonical Additions of the Old Testament Books. Selected Studies*. Hg. Géza G. Xeravits/József Zsengellér (DCLS 5). Berlin: de Gruyter, 2010. S. 1-15.
- 12 So schon Hermann L. Strack. *Einleitung in das Alte Testament einschließlich Apokryphen und Pseudepigraphen*. München: Beck, ⁵1898. S. 162; für die jüngere Forschung s. Carey A. Moore. *Daniel, Esther and Jeremiah. The Additions* (The Anchor Yale Bible Commentaries 44). Garden City, NY: Doubleday, 1977. S. 158-159; Kaiser. *Apokryphen* (wie Anm. 3). S. 46f.; Erich Zenger. „Das Buch Ester“. *Einleitung in das Alte Testament*. Hg. Erich Zenger u. a. (KStTh 1,1). Stuttgart: Kohlhammer, ⁸2012. S. 376-386, hier: S. 376f.; Jill Middlemas. „The Greek Esthers and the Search for History. Some Preliminary Observations“. *Between Evidence and Ideology. Essays on the History of Ancient Israel read at the Joint Meeting of the Society for Old Testament Study and the Oud Testamentisch Werkgezelschap (Lincoln, July 2009)*. Hg. Bob Becking/Lester L. Grabbe. Leiden: Brill, 2011. S. 145-163, hier: 152; s. zum Ganzen auch die differenzierte Darstellung von Barbara Schmitz. „... am Ende ihres Weges Den zu schauen, an dem man stirbt, wenn man ihm naht“ (Rainer Maria Rilke). Die Rede von Gott in den Ester-Erzählungen“. *Weisheit als Lebensgrundlage. Festschrift für Friedrich V. Reiterer zum 65. Geburtstag*. Hg. Renate Egger-Wenzel u. a. (DCLS 15), Berlin: de Gruyter, 2013. S. 275-296.
- 13 Belege für historische Glaubwürdigkeit s. z. B. Middlemas. Greek Esthers (wie Anm. 12). S. 146-147.
- 14 Das Thema der Emotionen spielte in den letzten Jahren im Kontext der Erforschung der alttestamentlichen Anthropologie eine zunehmende Rolle; zum Ganzen vgl. u. a. Susanne Gillmayr-Bucher. „Emotion und Kommunikation“. *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament*. Hg. Christian Frevel (QD 237). Freiburg: Herder, 2010. S. 279-290; Andreas Wagner. *Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament. Drei Studien* (Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt 7). Waltrop: Spenner, 2006; Petra von Gemünden. *Affekt und Glaube. Studien zur historischen Psychologie des Frühjudentums und Urchristentums* (NTOA 73). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009; Petra von Gemünden. „Methodische Überlegungen zur historischen Psychologie exemplifiziert am Themenkomplex der Trauer“. *Evangelische Theologie* 65 (2005): S. 86-102.

kommt der Audienzszene (im hebräischen Text Est 5,1-3 und im griechischen Text C 12-30; D 1-16) besondere Bedeutung zu und soll deshalb im Zentrum unserer Betrachtungen stehen.

a) Zunächst eine kurze Bestandsaufnahme: Im Anschluss an Esters Einwilligung, Fürbitte für ihr Volk zu leisten, und an ihren Fastenaufruf an ihre Dienerinnen und das ganze Volk (Est 4,16), fügt der Erzähler der Ester-Septuaginta nach dem Gebet Mordechais (C 1-11) ein Gebet Esters (C 12-30) ein.¹⁵ Bereits in der narrativen Rahmung in C 12 deuten sich Hinweise auf die emotionale Verfasstheit Esters an. Hier kommt die Stimme des Erzählers zu Wort, der weiß, dass Ester „im Todeskampf gefangen“ (C 12) bei Gott Zuflucht sucht. Bereits durch diese Einleitung wird das nun folgende Gebet in einen dramatischen Rahmen gestellt. Begleitet wird es zudem durch Selbsterniedrigungsriten, denn Ester legt nun „Kleider der Notzeit und Trauer“ an (C 13) und vernachlässigt ihr Äußeres, indem sie auf Schmuck und Frisur verzichtet. Wenn der Erzähler hier auch nicht explizit über die Gefühle der Protagonistin spricht, so wird doch anhand der Rede vom Todeskampf und der Beschreibung der Kleidung eindeutig auf Esters emotionalen Zustand verwiesen. Dass sie in dieser Situation vor ihrem Gang zum König tatsächlich Todesängste aussteht und sich in äußerster Verzweiflung befindet, muss nicht mehr eigens entfaltet werden.

An diese kurzen einleitenden Sätze schließt Esters Gebet an. Wie Ingo Kottsieper in seiner Kommentierung der Ester-Zusätze deutlich gezeigt hat, besteht dieses aus zwei Teilen: Ein erster Teil, der an die kollektive Volksklage erinnert, zeichnet sich durch die Verwendung der 1. Person Plural aus und durch ihre poetische Struktur (V.14-23a.25.30*). Im zweiten Teil des Gebets, der aus Ich-Passagen im Prosastil besteht, erfolgt dann eine Anpassung an Esters besondere und individuelle Situation (V. 23b-29*¹⁶).

Im ersten Teil dieses Gebets bekennt Ester zunächst die Sünde ihres Volkes und fleht Gott um Hilfe an. Weil Israel andere Götter angebetet hat, haben nun die Heiden bei ihren Götterbildern geschworen, Gottes Losanteil auszulöschen, das Gotteslob zu unterbinden und den Glanz seines Hauses und seines

15 Zum Gebet Esters s. Johannes Marböck. „Das Gebet der Ester. Zur Bedeutung des Gebets im griechischen Esterbuch“. *Prayer from Tobit to Qumran. Inaugural Conference of the ISDCL at Salzburg, Austria, 5-9 July 2003*. Hg. Renate Egger-Wenzel/ Jeremy Corley (DCLY 2004). Berlin: de Gruyter, 2004. S. 73-94, hier: S. 78-92; Moore. *Additions* (wie Anm. 12). S. 208-215; Ingo Kottsieper. „Zusätze zu Ester/ Zusätze zu Daniel“. *Das Buch Baruch. Der Brief des Jeremia. Zusätze zu Ester und Daniel*. Hg. Odil H. Steck/Reinhard G. Kratz/Ingo Kottsieper (ATD.A 5). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. S. 111-207, hier: 166-178; Stefan Schorch. „Genderising Piety. The Prayers of Mordecai and Esther in Comparison“. *Deuterocanonical Additions of the Old Testament Books. Selected Studies*. Hg. Géza G. Xeravits/ József Zsengellér (DCLS 5). Berlin: de Gruyter, 2010. S. 30-42; Markus H. McDowell. *Prayers of Jewish Women. Studies of Patterns of Prayer in the Second Temple Period* (WUNT II/211). Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. S. 37-41.

16 Zum Ganzen s. Kottsieper. Zusätze (wie Anm. 15). S. 169.

Brandopferaltars verglimmen zu lassen (s. C 18-20). Gott aber soll helfend für sein Volk einschreiten, so wie er es auch einst bei ihren Vätern getan hat (C 16).

Der für die Thematik der Emotionen wichtige Abschnitt findet sich dann am Ende des Gebets im Prosateil. Hier nun bittet Ester Gott darum, dass er ihr Mut gebe und ihr helfe, vor dem „Löwen“, d. h. also vor dem übermächtig und gefährlich erscheinenden König, das rechte Wort zu finden und den Sinn des Königs dahingehend zu wenden, ihren Widersacher und seine Gesinnungsgenossen zu bekämpfen (C 24). C 25b leitet dann einen Abschnitt ein, in dem Ester sehr persönlich wird und auf die Problematik ihrer Ehe mit dem heidnischen König eingeht.

26 Du weißt, ich haßte die Herrlichkeit der Gesetzlosen und ekle mich (βδελύσσομαι) vor dem Bett der Unbeschnittenen und eines jeden Fremden. 27 Du kennst meine Zwangslage, daß ich mich ekle vor dem Zeichen meines Stolzes, das an den Tagen, an denen ich erscheine, auf meinem Kopf ist. Ich ekle mich davor wie vor einer Monatsbinde und trage es nicht an den Tagen, an denen man mich in Ruhe läßt (C 26-29; Übersetzung nach Kottsieper).

Mit dem Hinweis auf die Emotionen von Hass und Ekel distanziert sich Ester hier definitiv von ihrer Rolle als Königin am persischen Hof und von dem geschlechtlichen Umgang mit einem Unbeschnittenen. Auffällig ist, dass hier gleich zweimal der griechische Begriff βδελύσσομαι verwendet wird, der häufig in der LXX im Kontext mit ritueller Unreinheit steht. Dabei sind es insbesondere pagane Elemente, die von der biblischen Tradition mit dieser Begrifflichkeit in Verbindung gebracht werden.¹⁷

Dem Vergleich der Krone der Königsherrschaft mit einer Monatsbinde wohnt dabei eine Drastik inne, die sich im Hinblick auf den Ausdruck des Ekels kaum mehr überbieten lässt. Durch die Benutzung dieses Bildes kann Ester jedem Verdacht entgegenwirken, dass sie den Luxus des Königinnen-Daseins genossen hätte. Dieses Bild eignet sich deshalb – so I. Kottsieper – zur Beschreibung der Situation Esters gut, weil es „ein Argument impliziert, das Esters Situation verdeutlichen kann: So wie die Periode eine Frau verunreinigt, ohne daß dies die Schuld der Frau ist und diese dennoch als fromme Jüdin gilt, so wird die Lage der Ester zwar als eine Art Verunreinigung dargestellt, für die sie aber nicht verantwortlich gemacht werden kann. Es ist eben eine unausweichliche Zwangslage, in der sie sich befindet.“¹⁸

Im Gesamtzusammenhang der Rede wird in jedem Falle deutlich, dass sich Ester auf diese Art und Weise entschuldigen möchte. Diese Tendenz kommt dann auch am Ende ihres Gebetes nochmals zum Ausdruck, wenn sie nun zudem noch darauf hinweist, dass sie auch am Hofe des fremden Königs die jüdischen Speisebestimmungen eingehalten hat (V. 28).

Im unmittelbaren Anschluss an Esters Gebet hören wir wiederum die Erzählerstimme, die nun in der Audienzszene schildert, wie Ester mit ihren Zofen

17 Hierzu Werner Foerster. „βδελύσσομαι, βδελυγμα, βδελυκτός“. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 1 (1957): S. 598-600.

18 Kottsieper. Zusätze (wie Anm. 15). S. 176.

zum König geht. Das Motiv der Furcht Esters durchzieht dabei diesen Abschnitt wie ein roter Faden. Esters Herz ist beklommen vor Furcht, und diese Furcht findet gleichsam ihre Bestätigung, wenn es über das Aussehen des Königs heißt, dass dieses „furchterregend“ war; am Ende schließlich bestätigt Ester ihre Furcht mit eigenen Worten, wenn sie mit dem König spricht.

1 Und es geschah am dritten Tag, daß sie, nachdem sie aufgehört hatte zu beten, die gottesdienstlichen Kleider auszog und ihr Herrschaft(sgewand) anlegte. 2 Und nachdem sie (so wieder) prächtig geworden war und den alles behütenden Gott und Retter angerufen hatte, nahm sie die zwei Leibzofen mit – 3 und zwar stützte sie sich auf die eine wie eine vornehme Dame, 4 während die zweite als Schleppenträgerin folgte. 5 Und sie war in ihrer wunderbaren Schönheit erblüht, und ihr Gesicht war heiter, als wäre sie willkommen; ihr Herz aber war beklommen von Furcht. 6 Nachdem sie alle Türen durchschritten hatte, trat sie vor den König. Dieser saß auf seinem Königsthron, bekleidet mit seinem vollständigen Erscheinungsgewand, so daß er vollständig mit Gold und kostbaren Steinen bedeckt war; und er sah überaus furchterregend aus. 7 Nachdem er sein von Herrlichkeit umlohtes Gesicht erhoben hatte, schaute er mit größtem Zorn. Da brach die Königin zusammen und wurde blaß, weil ihre Kraft schwand. Und sie stützte sich auf den Kopf der Leibzofe, die voranging. 8 Aber Gott stimmte den König milde. Und er sprang voll Sorge von seinem Thron auf und nahm sie in seine Arme, bis sie sich wieder hinstellte. Und er sprach ihr mit beruhigenden Worten Mut zu 9 und sagte zu ihr: Was ist, Ester? (D 1-9; Übersetzung nach Kottsieper)

Auch im vorliegenden Kontext werden die Gefühle Esters wieder durch die Beschreibung ihres Äußeren bzw. ihrer körperlichen Verfasstheit verdeutlicht. Finden wir am Anfang in der Schilderung der Anmut und Schönheit Esters eine deutliche Diskrepanz zwischen ihrem Erscheinen und ihrem Inneren, so spiegelt sich in Esters Schwächeanfall schließlich ihre Empfindung von Angst und Not. Bezeichnend für diese Szene ist so die differenzierte Beschreibung von Esters emotionalem Zustand, die sich am Anfang gerade durch den Gegensatz von Gefühl und Erscheinungsbild auszeichnet, bis schließlich Esters Emotionen und ihre Schwäche auch nach außen hin sichtbar werden und sie kollabiert. Nachdem der König ihr aber freundlich begegnet und sie wieder zu sich gekommen ist, kann sie rückblickend dem König erklären, dass er ihr „wie ein Engel Gottes“ erschienen war und ihr Herz „aus Furcht vor seiner Herrlichkeit erschrak“ (V. 13).

So lässt sich als Fazit aus diesen Beobachtungen die Erkenntnis ziehen, dass das Motiv der Furcht Esters das bestimmende Element des gesamten Überlieferungsensembles ist. Während dieses Motiv in den Rahmentexten des Gebets im Vordergrund steht, bildet es im Gebet selbst eher eine Art Hintergrundstimme. Hier wird vielmehr Esters tiefgehende Abneigung gegen den König und ihre Position als Königin thematisiert. Ihre Furcht und innere Distanzierung gegenüber ihrer Rolle als Königin und Frau eines heidnischen Herrschers können im Ganzen freilich in einen inhaltlichen Zusammenhang gebracht werden, denn diese Darlegungen sind dahingehend miteinander verbunden, dass Esters Abscheu vor

ihrer Rolle als Königin in dem vorliegenden Bittgebet ja auch ihrer Entlastung dient und so – zumindest implizit – Gott zum Eingreifen und zur Errettung aus ihrer Not ermutigen soll.

b) Vor diesem Hintergrund können wir nun in einem weiteren Schritt nach der Funktion der Darstellung der Emotionen fragen. Wenn es in der gesamten griechischen Estererzählung vor allem die hier vorgestellten Passagen sind, in denen Esters Gefühle thematisiert werden, und wenn dies zudem noch in einer hochdramatisierten Form geschieht, so fungieren die Aussagen über die Gefühle zunächst schlicht und einfach als eine Art „Catcher“, der die Aufmerksamkeit des Hörers oder Lesers auf Esters Gebet lenken soll. Dies wiederum korreliert mit der Bedeutung, die dieses in theologischer Hinsicht auch für die gesamte Erzählung hat. Wie nämlich J. Marböck gezeigt hat, kommt dem Gebet Esters in der Septuaginta-Version der Erzählung eine ganz zentrale Bedeutung zu. Mit den dort enthaltenen Themen des Gebets, der Erwählung Israels, der Treue zum jüdischen Gesetz und der ausschließlichen Verehrung des einen Gottes kann man es (zusammen mit dem Gebet Mordechais) als die inhaltliche Summe der griechischen Neuinterpretation des hebräischen Buches bezeichnen.¹⁹

c) Wenn wir nun in einem dritten und letzten Schritt diese Beobachtungen zur Darstellung der Emotionen Esters in der Ester-Septuaginta historisch kontextualisieren, so können wir dies in zwei verschiedene Richtungen hin entfalten. Zunächst ist festzustellen, dass die emotionale Ausgestaltung der Erzählung, die wir hier im Kontext des Gebets der Ester finden, sich hervorragend in den allgemeinen zeitgeschichtlichen Hintergrund und das kulturelle Milieu des hellenistischen Judentums, in dem die griechische Esterversion entstanden ist, einfügt. Wie bereits der Romanist und Literaturwissenschaftler Erich Auerbach in seinem klassischen Werk „Mimesis“ in Bezug auf die Erzählung von der Bindung Isaaks festgestellt hat, ist der hebräische Erzählstil extrem zurückhaltend, wenn es um die Darstellung der Gefühlswelt der Protagonisten, also um die „Innenspektive“ geht, wohingegen der griechische Erzählstil diese Dimension mit einbezieht.²⁰ Tatsächlich, so kann man Erich Auerbachs allgemeine Darlegungen weiterführen, haben wir der griechischen Literatur den Blick auf die Darstellung bzw. Beschreibung von Gefühlen zu verdanken. Hier wäre ganz generell auf das Genre der Lyrik sowie auf die Entwicklung der griechischen Tragödie zu verweisen.²¹ Vor diesem allgemeinen Hintergrund ist es kein Zufall, wenn

19 Marböck. Gebet der Ester (wie Anm. 15). S. 91.

20 Erich Auerbach. *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der europäischen Literatur*. Bern: Francke, 1946.

21 S. hierzu allgemein u. a. *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*. Hg. Angelos Chaniotis (Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 52). Stuttgart: Franz Steiner, 2012; David Konstan. *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature* (Robson Classical Lectures). Toronto: University of Toronto Press, 2006; Jan Plamper. *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*. München: Siedler, 2012. S. 24f.; Bruno Snell. *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des*

gerade die griechische Version der Estererzählung, die wohl im 2. Jh. v. Chr. entstand, gerade an diesem Punkt ganz eindeutig den Einfluss griechischen Geschmacks und griechischer Kultur aufweist. Bereits Ruth Stiehl hat in ihren Ausführungen zur griechischen Estererzählung auf diese Zusammenhänge hingewiesen und zudem die Nähe dieses Werkes zum griechischen Roman deutlich gemacht.²² Dieser Ansatz wurde in der jüngeren Forschung fortgeführt. Wenn hier eine Ausgestaltung der Emotionen erfolgt, so kann – um die Formulierung von C. Boyd-Taylor aufzunehmen – von einer „literary assimilation of the narrative to the popular fiction of his time, the prose romance of late Hellenism“²³ gesprochen werden. Auf diesen kulturellen und literarischen Kontext der Estererzählung hat C. Boyd-Taylor in einem Aufsatz aufmerksam gemacht, der LXX 2,7 in das Zentrum seiner Betrachtungen stellt. Aus der Aussage, dass Mordechai Ester sich zur Frau erzogen habe, schließt der Autor, dass Ester und Mordechai ein Liebespaar waren; Esters Verheiratung mit dem persischen König bedeutet dann auch die Trennung der Liebenden. Dies aber ist – so C. Boyd-Taylor – eine der typischen Kennzeichen des griechischen Romans. Nach der Trennung der Liebenden strebt die weitere Handlung dann zu einer erneuten Vereinigung der Liebenden, wobei sie durch die Darstellung großer Emotionen vorangetrieben wird. Die griechische Estererzählung kann dann als das Produkt einer Zeit des sozio-kulturellen Übergangs beschrieben werden.²⁴

Eine interessante Parallele zu der Darstellung von Esters Audienz beim König findet sich z. B. in einem der Fragmente des Ninus-Romans, der zu den frühesten Belegen des griechischen Romans überhaupt gehört und in der Regel in das 2. oder in das 1. Jh. v. Chr. datiert wird.²⁵

The maiden, however, though her feelings were similar, had no eloquence comparable to [Ninus] as she stood before [her aunt] Thambe. For as a virgin living within the women's quarters she was unable to fashion her arguments with such finesse. Asking for a chance to speak to her, she burst into tears and had something ready to say; but before she could begin she would cut herself short. For whenever she spontaneously signaled her desire to speak, she would open her lips and look up as if about to say something, but no complete word came out. Tears burst out and a blush spread over her cheeks as she shrunk from what she wanted to say. When of a sudden she began again to try to speak, her cheeks grew pale with fear.

europäischen Denkens bei den Griechen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.

22 Franz Altheim/Ruth Stiehl. *Die aramäische Sprache unter den Achaimeniden. I. Geschichtliche Untersuchungen.* Frankfurt: Klostermann, 1963. S. 197.

23 Boyd-Taylor. *Esther's Great Adventure* (wie Anm. 11). S. 99f.

24 Boyd-Taylor. *Esther's Great Adventure* (wie Anm. 11). S. 105.

25 Die meisten Belege für den griechischen Roman sind in der Regel erst in die Zeit ab dem 1. Jh. n. Chr. zu datieren; zum Ganzen s. die weiterführenden Hinweise bei Lawrence M. Wills. „Jewish Novellas in a Greek and Roman Age. Fiction and Identity“. *Journal for the Study of Judaism* 42 (2011): S. 141-165. Zur Rolle der Frauen im griechischen Roman s. weiterführend Katharine Haynes. *Fashioning the Feminine in the Greek Novel.* London: Routledge, 2003.

For she was between fear and desire and hope and shame; so while her emotions were being strengthened, the conviction to express them was wanting (Ninus, frag. A.IV.20-V.4).²⁶

Abgesehen von der Ähnlichkeit der Beschreibung der Audienz Esters zum Erzählstil, wie er auch im griechischen Roman sichtbar wird, erinnert die Szenerie insgesamt an Elemente der griechischen Tragödie, wie sie z. B. in den großen Dramen des Euripides zu finden sind.²⁷

Ein zweiter und abschließender Punkt ergibt sich für die religions- und kulturhistorische Kontextualisierung der Darstellung der Emotionen, wenn wir die konkreten Inhalte von Esters Rede in den Blick nehmen. Wie Ulrike Mittmann in ihrer Charakterisierung der griechischen Esterversion deutlich gemacht hat, ist die theologische Bearbeitung des hebräischen Stoffes mehr als nur eine Reaktion auf die Tatsache, dass der hebräische Text keine explizite Gottesrede enthält; vielmehr liegt der theologische Schlüssel zum Verständnis dieser Erzählung in der Erkenntnis, dass die griechische Esterversion aus der besonderen historischen Situation der überstandenen Religionsnot während der Regierung des seleukidischen Königs Antiochus IV. (175-164 v. Chr.) heraus zu verstehen ist.²⁸ Aufgrund eines komplexen Zusammenspiels verschiedener politischer und religiöser Faktoren war das palästinische Judentum ja bekanntermaßen in der Mitte des 2. Jh. v. Chr. zur Zeit des Königs Antiochus IV. damit konfrontiert, dass die Ausübung seiner Religion unter Todesstrafe gestellt (s. insbesondere 2Makk 6,1-11.18-31; 7,1-42) und dass der Jerusalemer Tempel dem Zeus Olympus geweiht wurde (2Makk 6,2) und somit nach jüdischem Verständnis unrein und damit für den Kult, über den der Gotteskontakt hergestellt wurde, unbrauchbar war.²⁹

26 Zitiert nach der Übersetzung bei Susan A. Stephens/John J. Winkler. *Ancient Greek Novels. The Fragments. Text, Translation, and Commentary*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995. S. 41.43; ein Verweis auf diesen Text findet sich bei Wills. *Jewish Novellas* (wie Anm. 25). S. 161.

27 Für diesen Hinweis danke ich Herrn Prof. Dr. Peter von Möllendorff. Zu den Frauenrollen in der griechischen Tragödie s. weiterführend Judith Mossman. „Women’s Voices“. *A Companion to Greek Tragedy*. Hg. Justina Gregory (Blackwell Companions to the Ancient World). Malden, Mass.: Blackwell Publishing, 2005. S. 352-365 (mit Hinweisen zu weiterer Literatur). Zu möglichen Verbindungslinien zwischen dem Theater und dem griechischen Roman s. Françoise Létoublon/Marco Genre. „Respect these Breasts and Pity me’: Greek Novel and Theater“. *A Companion to the Ancient Novel*. Hg. Edmund P. Cueva/Shannon N. Byrne (Blackwell Companions to the Ancient World). Malden, Mass.: Wiley Blackwell, 2014. S. 352-370.

28 Ulrike Mittmann-Richert. *Einführung zu den historischen und legendarischen Erzählungen* (JSHRZ VI/I Supplementa). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2000. S. 103.

29 Zu den politischen Ereignissen und möglichen Erklärungen für die sog. „Religionsverfolgung“ s. Peter Schäfer. *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung* (UTB 3366). Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. S. 42-56 (mit Hinweisen auf die ältere Forschungsliteratur); aktuell zum Thema s. Benedikt Eckhardt. *Ethnos und Herrschaft. Politische Figuren jüdischer Identität von Antiochus III. bis Herodes I.* (SJ 72). Berlin: de Gruyter,

Wie vor allem das 2. Makkabäerbuch deutlich zeigt, wurde diese Notsituation auf den Zorn Gottes (2Makk 7,38; s. a. 6,12-17) und damit wiederum – so können wir es interpretieren – auf die Schuld des Volkes zurückgeführt, die wohl darin gesehen wurde, dass sich zumindest Teile aus dem Volk zur hellenistischen Lebensart und Vorstellungswelt hin geöffnet hatten. Mit der Verfolgung und der Entweihung des Heiligtums hatte Israel also nach seinen eigenen Deutekategorien „die Gottesferne des Zion“ erfahren.³⁰ Vor diesem Hintergrund ist es auch verständlich, dass der Erzähler des 2. Makkabäerbuches den Aufstand der Makkabäer gegen die verhasste Fremdherrschaft, der von fast unvorstellbaren militärischen Erfolgen gekennzeichnet war, mit einem Gebet beginnen lässt, in dem Judas, der zunächst den Aufstand anführt, Gott darum bittet, dass er sich seines Volkes wieder erbarmen möge. Wenn hier zudem die Rede davon ist, dass Gott „auf das zu ihm aufschreiende Blut hören möge“ (2Makk 8,3), so wird auch deutlich, dass für das Gelingen des Aufstandes aus theologischer Sicht neben einer dezidierten Gebetsfrömmigkeit auch eine ausgeprägte Märtyrerteologie eine bedeutende Rolle spielte.³¹

Innerhalb dieser theologischen Vorstellungswelt ist nun auch Esters Gebet zu verstehen: Durch das Bekenntnis ihrer Schuld und ihr Gebet kann diese Figur geradezu als Repräsentantin ihres Volkes verstanden werden. Dabei liegt es auf der Hand, dass ihr Gebet nur dann Aussicht auf Erhörung haben kann, wenn sie ihre Schuld bekennt und sich gleichzeitig auch von dieser distanziert. Ganz generell ist darauf hinzuweisen, dass die Emotionen der Furcht und des Ekels für die theologische Aussage dieses Abschnittes eine ganz entscheidende Rolle spielen: Durch die dramatische Darstellung der Emotionen Esters wird die Aufmerksamkeit der Leser mit Nachdruck auf die Audienzszene und Esters Gebet mit seinen zentralen theologischen Aussagen gelenkt; ihr Ekel, wie er in dem brutalen, ja fast anzüglichen Vergleich zwischen der königlichen Krone und einer Monatsbinde zum Ausdruck kommt, zeigt nicht nur, dass Ester sich ihrer Schuld bewusst ist, sondern auch, dass sie sich mit Nachdruck von der paganen Welt des Königshofes distanziert. Die Figur der Ester markiert somit in inhaltlicher Hinsicht sowohl die Schuld Israels, die durch eine Annäherung an die pagane Welt entstanden ist, als auch eindeutig eine klare Abgrenzung gegenüber der nicht-jüdischen Welt und der fremden Kultur. Paradoxiertweise greift der Erzähler zur Betonung dieser inhaltlichen Aspekte mit seiner Darstellung der Emotionalität des Geschehens auf formale Elemente zurück, die der hellenistischen Literatur entstammen und somit letztlich auf den Kulturkontakt mit der nicht-jüdischen Welt zurückgehen.

2013. S. 47-59, der sich für eine politische Erklärung der Ereignisse unter Antiochus IV. ausspricht.

30 Mittmann-Richert. *Einführung* (wie Anm. 28). S. 103.

31 Zur Märtyrerteologie s. Jan W. van Henten. *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie* (StPB 38). Leiden: Brill, 1989.

III. Zusammenfassung

Im Gegensatz zur hebräischen Estererzählung, die keine expliziten Aussagen über die Gefühle Esters macht, zeigen die griechischen Zusätze sowohl ihre Angst als auch ihre Abscheu vor ihrer gegenwärtigen Situation und ihrem Status als Königin an einem heidnischen Königshof. Durch diese Darstellung der Gefühle Esters wird die Aufmerksamkeit der Adressaten auf diesen theologisch bedeutsamen Abschnitt gelenkt. Dies wiederum kann in den Rahmen des jüdisch-hellenistischen Kulturkontaktes gestellt werden. So wird deutlich, dass wir es hier mit einer komplexen und differenzierten Struktur zu tun haben: Der Autor des griechischen Esterbuches benutzt Elemente griechischer Literatur und Anthropologie als Mittel, um sein eigenes theologisches Anliegen und seine Distanz zur griechischen Welt zum Ausdruck zu bringen.