

PZB **Protokolle zur Bibel**

**Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg. v. Veronika Burz-Tropper, Agnethe Siquans und Werner Urbanz**

Peer reviewed

Vol. 29/1

2020

A. KRAINER: Gottesbilder in Psalm 102. Netzwerke von Metaphern	1
C. NEUBER: „Es gibt keinen Gott“. Die Möglichkeit der Gottesleugnung und das Gottesbild in Psalm 9/10; 14; 53	26
A. SIQUANS: Gottes Wirksamkeit in menschlichem Handeln und Reden. Das Gottesbild in den Büchern Rut und Ester	47
A. VONACH: Making or Reading Books? The LXX-Version of Qoheleth and its Tendency to Pessimism	64

www.protokollezurbibel.at

ISSN 2412-2467



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)
[Namensnennung](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) - [Nicht-kommerziell](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) – [Keine Bearbeitung](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) 4.0
International Lizenz.

GOTTES WIRKSAMKEIT IN MENSCHLICHEM HANDELN UND REDEN

Das Gottesbild in den Büchern Rut und Ester

God's Agency in Human Activity and Speech: The Image of God in the Books of Ruth and Esther

Agnethe Siquans, Universität Wien

Schenkenstraße 8–10, 1010 Wien, agnethe.siquans@univie.ac.at

ORCID-ID: <http://orcid.org/0000-0003-1105-7152>

Abstract: Im masoretischen Esterbuch wird Gott kein einziges Mal direkt erwähnt, im Buch Rut steht das Handeln der menschlichen ProtagonistInnen im Vordergrund. Von Gott bzw. JHWH wird im Buch Rut mehrfach gesprochen, aber er selbst spricht an keiner Stelle und sein Handeln kommt nur in 4,13 hinsichtlich der Schwangerschaft Ruts in den Blick. Dennoch ist Gott in beiden Erzählungen keineswegs abwesend. Seine Wirksamkeit ist in den handelnden Personen präsent. Nur durch ihr Handeln und im Kontext des Glaubens und der religiösen Traditionen Israels sind JHWHs Rettungshandeln und seine Güte erkennbar.

Abstract: In the Masoretic book of Esther, God is not mentioned directly. In the book of Ruth, the actions of the human protagonists dominate the narrative. God/YHWH is mentioned several times in Ruth, however, he himself does not speak any word. He acts only once in this book, in 4:13 with regard to Ruth's pregnancy. Nevertheless, God is not absent in either of the two books. His agency is represented by the human characters. Only by their activity and in the context of the faith and religious traditions of Israel, YHWH's salvation and loving-kindness are discernible.

Keywords: Ruth; Esther; Image of God.

Über Gott/JHWH und sein Handeln wird in den Büchern Rut und Ester wenig gesagt. Sprachbilder, Vergleiche oder Ähnliches finden sich nicht. Von einem direkten Eingreifen Gottes/JHWHs in die Geschehnisse wird nicht gesprochen. Im masoretischen Esterbuch wird Gott bekanntlich gar nicht ausdrücklich erwähnt. Dennoch lassen sich in beiden Büchern Hinweise auf Gottes/JHWHs

Wirken und ein in den Erzählungen impliziertes Gottesbild finden. Diesen Hinweisen soll im vorliegenden Beitrag nachgegangen werden, zuerst im Buch Rut, dann in Ester. Zuletzt sollen die unterschiedlichen Kontexte beider Schriften und deren Implikationen für die Rede von Gott/JHWH in den Blick genommen werden.

1. Das Gottesbild des Rutbuches

In Rut kommt der Gottesname JHWH 18-mal vor. Das hat wohl damit zu tun, dass spezifisch der Gott Israels im Verhältnis zu einer Moabiterin, die sich Israel und seinem Gott anschließen will, in den Mittelpunkt gestellt werden soll. Rut selbst verwendet in 1,16 die Bezeichnung אֱלֹהִים (2x)¹ ebenso wie Boas in 2,12, wo er JHWH als „Gott Israels“ identifiziert. In 1,15 spricht Noomi von Orpas Gott als אֱלֹהֵיהָ. In 1,20 nennt Noomi Schaddaj (שַׁדַּי) als den, der sie verbittert hat.²

Von den 18 Nennungen des Gottesnamens finden sich 17 in Reden der handelnden Figuren. In Rut 4,13 treffen wir auf den einzigen Vers in Rut, in dem JHWH als handelndes Subjekt auftritt: Er lässt Rut schwanger werden.³ Die von JHWH gegebene Schwangerschaft Ruts hat entscheidende Bedeutung für die Aussage des Rutbuches: Obed, der Sohn der Ausländerin ist ein legitimes Glied in der israelitischen Genealogie, die kurz darauf entfaltet wird (Rut 4,18–22).⁴

Adele Berlin hat in ihrer poetischen Analyse des Rutbuches darauf aufmerksam gemacht, dass der Erzähler (oder die Erzählerin) im Rutbuch mit einem eigenen Standpunkt sehr zurückhaltend ist und die Bewertung der Ereignisse den Charakteren überlässt.⁵ Die Bewertungen der Personen und Ereignisse erfolgen nach Berlin sehr subtil und vor allem in den Dialogen.⁶ Daher soll im Folgenden das Gottesbild des Rutbuches, das sich als durchaus konsistent erweist, aufgrund

¹ In 1,17 spricht Rut aber von JHWH. Hier hat sie daher ihre Ankündigung realisiert, dass Noomis Gott, JHWH, auch ihr Gott sei.

² Siehe dazu unten Anm. 9.

³ Diese Aussage steht wohl in Kontrast zu Gen 16,4, wo Hagar ohne JHWHs Zutun von Abraham schwanger wird. D. h. diese Schwangerschaft ist nicht ausdrücklich von JHWH gegeben, sondern rein auf menschliches Planen und Handeln zurückzuführen. Vgl. Agnethe Siquans, *Ruth and Genesis. Surpassing and Contradicting the Matriarchs* (erscheint 2021).

⁴ Vgl. Tamara Cohn Eskenazi/Tikva Frymer-Kensky, *Ruth. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation. Commentary (The JPS Bible Commentary)*, Philadelphia 2011, li: „The unique phrasing in Ruth credits God with more than the usual role in conception, as if to signal divine approval.“

⁵ Adele Berlin, *Poetics in the Book of Ruth*, in: dies., *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Winona Lake 1994, 83–110: 98.

⁶ Berlin, *Poetics* (Anm. 5) 105–106.

der Äußerungen der Charaktere, in denen sie den Gottesnamen bzw. Gott nennen, skizziert werden.⁷ Der einzige Hinweis auf ein aktives Eingreifen JHWHs in 4,13 fügt sich in das Bild, das durch die Aussage der Figuren entsteht. Die folgende Tabelle gibt einen Überblick über die 18 Erwähnungen des Gottesnamens JHWH und die damit verbundenen Verben und Themen.

Vers	Sprecher-Innen	AdressatInnen	Inhalt	Verben	Gottesbild
1,6	Erzähler	LeserInnen	Noomi hat gehört, dass JHWH sich seines Volkes angenommen hat	נתן	JHWH als Spender von Segen (Fruchtbarkeit)
1,8	Noomi	Rut und Orpa	Segen zum Abschied	עשה חסד	JHWH als Spender von Segen
1,9	Noomi	Rut und Orpa	Segen (Forts.)	נתן	
1,13	Noomi	Rut und Orpa	Treffen durch JHWHs Hand	יצא	Entzug von Segen
1,17	Rut	Noomi	Schwurformel im Bekenntnis	עשה	JHWH als Ruts Gott
1,21 (2x)	Noomi	Frauen	Klage	שוב hi. ענה	Entzug von Segen
2,4 (2x)	Boas, Männer	Männer, Boas	Gruß/Segen	ברך pi.	JHWH der Segnende (Kontext Ernte/Fruchtbarkeit)
2,12 (2x)	Boas	Rut	Segenswunsch	שלם pi.	JHWH, Gott Israels, als Vergelter (pos.)
2,20	Noomi	Rut	Segen (über Boas)	ברך pi.	JHWH als Segnender
3,10	Boas	Rut	Segen für Rut	ברך pi.	JHWH als Segnender
3,13	Boas	Rut	Schwurformel „so wahr JHWH lebt“	חַי־יְהוָה	
4,11. 12	Leute	Boas	Segen	נתן 2x	JHWH als Spender von Segen (Fruchtbarkeit)
4,13	JHWH	Rut	Schwangerschaft	נתן	JHWH als Spender von Fruchtbarkeit/Segen
4,14	Frauen	Noomi	Lobpreis/Segen	ברך (Objekt)	JHWH als Spender von Fruchtbarkeit/Segen

⁷ Auch für das Esterbuch soll diese Vorgangsweise gewählt werden, wobei das Problem beim masoretischen Esterbuch dadurch verschärft wird, dass der Gottesname oder andere Gottesbezeichnungen gar nicht erwähnt werden.

Das Ergebnis dieses Überblicks lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Die 17 Erwähnungen JHWHs in den Figurenreden des Rutbuches entwerfen ein Bild des Gottes Israels, das stark vom Thema Segen sowie von JHWHs Güte (חסד) bestimmt ist.⁸ Fünfmal wird von JHWH gesagt, dass er etwas „gibt“ (נתן; 1,6.9; 4,11.12.13). *Was* JHWH gibt, steht im Zusammenhang mit Segen, Fruchtbarkeit und auch Sicherheit, die Noomis Schwiegertöchter durch eine neue Heirat erfahren sollen. Viermal wird das Verb „segnen“ (ברך) gebraucht (2,4.20; 3,10; 4,14), davon dreimal mit JHWH als Subjekt: Er segnet bzw. soll segnen. In 4,14 ist es JHWH selbst, den Noomi segnet/preist, da er sich als Spender von Segen, konkret Fruchtbarkeit in Gestalt des Kindes Obed erwiesen hat. Dreimal wird der Gottesname in Formeln genannt (1,17; 2,4; 3,13). In diesen formelhaften Aussagen (Schwur, Gruß) drückt sich Vertrauen in JHWHs Treue und Beständigkeit aus. In zwei Aussagen (1,13.21 [2x JHWH]) beklagt Noomi den Entzug des Segens JHWHs. Dieser Klage zu Beginn entspricht in 4,14 ihr Lobpreis über den Segen, der ihr schließlich doch wieder zuteilgeworden ist. In 1,8 wird von JHWH gesagt, dass er „Güte tun“ möge (עשה חסד). Diese Güte wird im Fortgang der Erzählung von Rut, Boas und Noomi selbst verwirklicht.

In neun der Verse, in denen JHWH und vor allem sein Segen erwähnt werden, wird Rut angesprochen bzw. in 4,13 ist sie die Adressatin von JHWHs segensvollem Handeln. Schon in 1,16–17 hat sie sich dem Gott Noomis angeschlossen und in V. 17 sogar seinen Namen in ihrem Schwur angerufen. JHWHs Segen und Ruts Handeln sind daher von Kap. 1 an eng miteinander verbunden. Im Rutbuch wird JHWH durch die Reden der handelnden IsraelitInnen Rut gegenüber als ein Gott des Segens dargestellt, vor allem in Betlehem. Rut übernimmt dieses Gottesbild – obwohl Noomi ihrer Erfahrung des fehlenden Segens JHWHs und ihrer Entfremdung bzw. Fremdheit gegenüber JHWH deutlich Ausdruck verleiht. In Moab gibt es JHWHs Segen offensichtlich nicht, wie Noomi schmerzhaft erfahren muss. Sie beklagt demnach auch gerade den Mangel hinsichtlich des Segens: Sie erwartet oder erhofft von JHWH Segen, den sie aber nun nicht mehr erfährt.⁹ Rut hingegen erkennt (trotzdem), dass bei JHWH Segen ist und folgt Noomi nach Israel. Dort arbeitet sie gemeinsam mit Boas und Noomi daran, Gottes Güte umzusetzen und seinen Segen auch für Noomi wieder erfahrbar zu machen. Konkret wird der Segen in dem Sohn, den Rut zur Welt

⁸ Vgl. auch die Darstellung der Theologie des Rutbuches in Eskenazi/Frymer-Kensky, *Ruth* (Anm. 4) I–liii: I: „The theology of Ruth illustrates the power of blessings and *hesed* to transform futility into fertility and despair into hope.“

⁹ In diesen Kontext gehört auch 1,20, wo Noomi die Gottesbezeichnung Schaddaj verwendet. Vgl. zu dieser Bezeichnung, die wohl eine Parallele zwischen Noomi und Ijob herstellt, Irmtraud Fischer, *Rut* (HThKAT), Freiburg i. B. 2001, 152; Yair Zakovitch, *Das Buch Rut. Ein jüdischer Kommentar* (SBB 177), Stuttgart 1999, 102.

bringt. Das kann aber nur geschehen, weil sowohl Boas als auch Rut entsprechend der Güte JHWHs handeln.

חסד, obwohl es in Rut nur dreimal vorkommt, ist ein Leitwort der Erzählung, dem entscheidende Bedeutung für die Aussage des Rutbuches zugesprochen wird.¹⁰ „The term *hesed* appears only three times in the book (1:8; 2:20, and 3:10), but its meaning is woven into the book’s entire fabric.“¹¹ Ilana Pardes spricht von einer „humanist‘ theology“ im Rutbuch: „divine *hesed* is revealed through human *hesed*.“¹² Noomi verwendet den Ausdruck חסד in 1,8: Sie wünscht, dass JHWH seine Güte an Rut und Orpa erweisen möge. In 2,20 spricht sie von JHWHs Güte angesichts der Nachricht, dass Rut auf Boas’ Feld gearbeitet hat. In 3,10 preist Boas Ruts Güte. Pardes weist außerdem darauf hin, dass Noomi in 3,1–3, wo sie Rut Anweisungen für das nächtliche Vorgehen gibt und wo der Terminus חסד nicht vorkommt, erkennt, dass sie selbst die göttliche חסד umsetzen kann.¹³ An den drei Stellen, die den Ausdruck חסד verwenden, zeigt sich deutlich das oft besprochene Zusammenwirken von göttlicher und menschlicher חסד in Rut: In 1,8 und 2,20 spricht Noomi von JHWHs Güte, in 3,10 spricht Boas von Ruts Güte. In dieser wird JHWHs חסד sichtbar und wirklich.

Was genau ist aber diese חסד?¹⁴ Katharine Sakenfeld hat sie in ihrem Kommentar zu Rut 3,10 als „instance of loyalty“¹⁵ definiert. Näherhin zeige sich Ruts חסד darin, dass sie Noomi begleitet und durch die Nachlese für sie sorgt; in einem zweiten Schritt darin, dass sie zur Tenne geht und Boas die Heirat vorschlägt.¹⁶ Es geht also um die Ernte und um die Nachkommenschaft, d. h.

¹⁰ Vgl. z. B. Frederic W. Bush, *Ruth, Esther* (WBC 9), Waco, 1996, 6–248: 53–55; Edward F. Campbell, *Ruth. A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary* (AncB 7), Garden City 1975, 28–32; Fischer, *Rut* (Anm. 9) 37; Anne-Mareike Wetter, *Ruth – a Born-again Israelite? One Woman’s Journey through Space and Time*, in: Ehud Ben Zvi/Diana Edelman (Hg.), *Imagining the Other and Constructing Israelite Identity in the Early Second Temple Period* (Library of the Hebrew Bible/Old Testament Studies 456), London 2014, 144–162: 153–156; Ilana Pardes, *Countertraditions in the Bible. A Feminist Approach*, Cambridge, Mass. u. a. 1992, 98–117: 109; Danna Nolan Fewell/David M. Gunn, *Compromising Redemption. Relating Characters in the Book of Ruth*, Louisville 1990, 104: „For the narrator, the *hesed* that people must practice, the *hesed* that people create is indeed where God is found.“

¹¹ Eskenazi/Frymer-Kensky, *Ruth* (Anm. 4) 1.

¹² Pardes, *Countertraditions* (Anm. 10) 109.

¹³ Vgl. Pardes, *Countertraditions* (Anm. 10) 109. Eskenazi/Frymer-Kensky, *Ruth* (Anm. 4) li: „Yet it is Naomi herself who acts to make such security or a home (*manoah*) possible for Ruth by urging her to approach Boaz at night (3:1–4).“

¹⁴ Eine mögliche Antwort geben Eskenazi/Frymer-Kensky, *Ruth* (Anm. 4) xlvi: „Often translated as ‚lovingkindness,‘ *hesed* refers to acts of benevolence that one does out of kindness, not out of any obligation.“

¹⁵ Vgl. Katharine Doob Sakenfeld, *Ruth* (IBCTP), Louisville 1999, 61.

¹⁶ Vgl. Sakenfeld, *Ruth* (Anm. 15) 61.

aber um den Segen, der sich in diesen beiden Bereichen äußert. Ich möchte noch einen Schritt weitergehen und dafür bei Rut 3,9 anknüpfen: „Er [Boas] fragte: Wer bist du? Sie antwortete: Ich bin Rut, deine Magd. Breite doch den Saum deines Gewandes [eig. deinen Flügel] über deine Magd; denn du bist Löser“¹⁷ (וַיֹּאמֶר מִי־אַתְּ וַתֹּאמֶר אֲנִי רוּת אִמְתְּךָ וּפְרִשְׁתָּ כְנָפְךָ עַל־אִמְתְּךָ כִּי גֹאֵל אַתָּה).

Dieser Vers wird in vielen Kommentaren dahingehend gedeutet, dass Rut Boas eine Heirat vorschlägt.¹⁸ Verknüpft wird dies hier mit der Löserinstitution. Damit ist die Erzählung in den rechtlichen Bereich eingetreten, in dem Überleben und Sicherheit für Rut und Noomi mit Hilfe der beiden Rechtsinstrumente der Lösung und der Leviratsehe gefunden werden sollen. Dazu gibt es reichlich Diskussion in der Literatur, die hier nicht wiederholt zu werden braucht.¹⁹ Entscheidend ist also die Umsetzung der Tora. Sowohl Rut als auch Boas suchen eine Lösung, die torakonform ist.

Dazu kommt noch die ungewöhnliche Ausdrucksweise: „Breite doch den Saum deines Gewandes/deinen Flügel über deine Magd.“ Diese Formulierung führt zur Frage des Gottesbildes zurück. Die engste Parallele zu dieser Phrase findet sich in Ez 16,8 (וַאֲפָרֶשׁ כְּנָפִי עָלֶיךָ). In Ez 16 ist davon die Rede, dass JHWH den Saum seines Gewandes über die nackte Frau Jerusalem breitet. An beiden Stellen werden das Verb פָּרֶשׁ, das Nomen כָּנָף und die Präposition עַל verwendet. Auch die Struktur der beiden Sätze ist identisch. Zudem ist der Grundgedanke in beiden Texten der gleiche: JHWH bzw. Boas breitet seinen Gewandsaum über die am Boden liegende Frau, die entweder nackt ist, wie die Frau Jerusalem, oder sich zumindest, wie Rut, in einer fragwürdigen Situation befindet.²⁰ Rut allerdings verhält sich in dieser Situation korrekt, d. h. sie hält sich an die Tora. Auch der Kontext der Idolatrie, der für Ez 16 so charakteristisch ist, wird in Rut 3

¹⁷ Die deutschen Bibelzitate in diesem Artikel folgen der Einheitsübersetzung 2016.

¹⁸ Vgl. etwa Eskenazi/Frymer-Kensky, Ruth (Anm. 4) 59; Fischer, Rut (Anm. 9) 211 (konkret: Rut bittet um den *Vollzug* der Ehe); Zakovitch, Rut (Anm. 9) 141.

¹⁹ Vgl. zu den rechtlichen Aspekten z. B. Georg Braulik, Das Deuteronomium und die Bücher Ijob, Sprichwörter, Rut, in: Erich Zenger (Hg.), Die Tora als Kanon für Juden und Christen (HBS 10), Freiburg i. B. 1996, 61–138; ders., The Book of Ruth as Intra-Biblical Critique on the Deuteronomic Law, Acta Theologica 19 (1999) 1–20; Brad Embry, Legalities in the Book of Ruth. A Renewed Look, JSOT 41 (2016) 31–44; Irmtraud Fischer, The Book of Ruth. A ‚Feminist‘ Commentary to the Torah, in: Athalya Brenner (Hg.), Ruth and Ester (FCBib 2, 3), Sheffield 1999, 24–49; Michael D. Goulder, Ruth. A Homily on Deuteronomy 22–25?, in: Heather A. McKay/David J. A. Clines (Hg.), Of Prophets’ Visions and the Wisdom of Sages. FS R. Norman Whybray (JSOTS 162), Sheffield 1993, 307–319; Andrew J. Niggemann, Matriarch of Israel or Misnomer? Israelite Self-identification in Ancient Israelite Law Code and the Implications for Ruth, JSOT 41 (2017) 355–377; Agneth Siquans, Foreignness and Poverty in the Book of Ruth. A Legal Way for a Poor Foreign Woman to Be Integrated into Israel, JBL 128 (2009) 443–452.

²⁰ Vgl. Braulik, Das Deuteronomium (Anm. 19) 120.

vermieden.²¹ Im Gegenteil, das Wort „Flügel“, כנף, findet sich auch in Rut 2,12, wo davon gesprochen wird, dass Rut sich unter JHWHs Flügeln birgt.

Für unseren Zusammenhang interessant ist aber auch, wer jeweils den Satz spricht. In Ez 16,8 ist es JHWH selbst, in Rut 3,9 ist es Rut. Sie mahnt hier also dazu, dass JHWHs Wille umgesetzt wird: dass nämlich eine Ausländerin sich unter seinen Schutz begeben kann und dies offiziell in Israel anerkannt wird. Boas' Flügel, den er über Rut breiten soll, realisiert JHWHs Schutz. Die Heirat mit Boas ermöglicht Rut, sich dauerhaft unter dem Schutz des Gottes Israels zu stellen. Die רוח JHWHs wird in Kap. 4 durch Boas konkretisiert in einer torakonformen Lösung des Problems, die Rut in Kap. 3 angebahnt hat.

Das Buch Rut, das sich mit der Integration der Ausländerin Rut in Israel befasst, betont, dass der Segen ganz von JHWH, dem Gott Israels, kommt. Rut vertraut sich ganz diesem Gott an und darf so seinen Segen in ihrem Leben erfahren, indem sie sich Israel anschließt und durch ihre רוח zusammen mit Noomi und Boas an seiner Verwirklichung mitwirkt.

„The central question one may ask is: What are we to believe or do in a world where God's presence is not self-evident? If we view Ruth against the historical backdrop of Judges, this question becomes even more pointed: What are we to do in a world pervaded by chaos and violence? In answer to these questions, Ruth delineates a theology of *hesed* – generosity that goes beyond the call of duty. Human *hesed*, when rightly cultivated ‚for the sake of heaven‘ (in its later Rabbinic formulation), serves as a real power for good even when – perhaps especially when – God's presence is not otherwise discernible.“²²

Diese Feststellung gilt auch, wenn man das Buch nicht vor dem historischen Hintergrund des Richterbuches lesen will, sondern der Perserzeit oder einer anderen Epoche. Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes oder seines Eingreifens in die Welt ist eine immer wiederkehrende. Allerdings entwirft das Buch Rut seine Theologie der רוח im Kontext der Traditionen Israels. Anders wäre es gar nicht möglich. Nur vor dem Hintergrund früherer Erfahrungen und Reflexionen, konkret der Texte der Tora, der Weisungen *und* der Erzählungen, kann von JHWH plausibel gesprochen und seine Wirksamkeit in der menschlichen Güte behauptet werden. Die Güte JHWHs hat eine Geschichte in Israel und sie ist ein Auftrag an Israel. Nur so kann das Handeln von Menschen in Bezug auf JHWHs Güte gedeutet und so theologisch gelesen werden.

²¹ Vgl. Agnethe Siquans, A Moabite Woman as the ‚Right Son‘. Ruth as Naomi's and Boaz's Daughter, in: Angelika Berlejung/Marianne Grohmann (Hg.), Foreign Women – Women in Foreign Lands. Studies on Foreignness and Gender in the Hebrew Bible and the Ancient Near East in the First Millennium BCE (ORA 35), Tübingen, 2019, 187–202.

²² Eskenazi/Frymer-Kensky, Ruth (Anm. 4) liii. Diese Aussagen gelten in ähnlicher Weise für das Esterbuch.

Das Umsetzen der Güte, עֲשֵׂה חֶסֶד, bedeutet demnach das Halten der Tora, deren Inhalt sowie Urheber bekannt und aus der Vergangenheit bezeugt sind. Dieses führt dazu, dass JHWHs Segen wirksam wird. Darin erscheint das Bild eines schützenden und segnenden JHWH, dessen Segen nicht nur den IsraelitInnen zuteilwird, sondern allen, die seine Gebote halten.

Das Rutbuch gibt deutliche Hinweise in Form von intertextuellen Bezugnahmen auf die Tradition, in der es sich versteht. Es gibt ebenso Hinweise auf die frühere Geschichte der Gemeinschaft, an die es adressiert ist, in der JHWH segensvoll gehandelt hat. Diese Beziehung aber explizit nachzuvollziehen, ist Aufgabe der LeserInnen, die in dieser Tradition stehen. Sie sind herausgefordert, in den gegenwärtigen Geschehnissen JHWHs Güte zu erkennen.

„Ruth’s distinctive narrative technique has profound implications; its textual ambiguities hold significant theological import. With God’s role in the narrative as ambiguous, the text (with one exception in 4:13) provides the interpreter no authoritative confirmation of divine intercession. Affirming God’s presence is a hermeneutical stance rather than a given fact.“²³

Aber diese Einstellung, mit der der Text gelesen wird, wird durch Signale im Text, d. h. insbesondere durch Verweise auf Texte der Tora, gelenkt. Sobald das Buch Rut seinen Platz unter den autoritativen Schriften der hebräischen Bibel gefunden hat, wird es als Teil dieser Schriftensammlung unter entsprechenden hermeneutischen Vorzeichen rezipiert.

2. Das Gottesbild im Esterbuch

Hinsichtlich der Frage nach Gott und dem Gottesbild im Esterbuch beschränken sich die folgenden Erörterungen auf die Version des Masoretentextes. Zunächst ist allerdings zu überlegen, ob sich die Frage nach einem Gottesbild in Est überhaupt stellen lässt, da im masoretischen Esterbuch weder eine explizite Gottesbezeichnung noch der Gottesname vorkommen. Üblicherweise wird für die Frage nach Gott in Est auf 4,14 verwiesen, wo das Wort מְקוֹם vorkommt. Mordechai teilt Ester mit, dass, wenn sie nicht aktiv wird, dem jüdischen Volk Hilfe „von einem anderen Ort“ (מִמְּקוֹם אֲחֵר) zuteilwerden würde. Verschiedentlich wurde hier מְקוֹם als Ersatz für den Gottesnamen betrachtet, so wie es später in der rabbinischen Literatur anzutreffen ist.²⁴

²³ Eskenazi/Frymer-Kensky, Ruth (Anm. 4) lii.

²⁴ Vgl. z. B. die Hinweise auf diese klassische Position bei Beate Ego, Ester (BKAT 21), Göttingen 2017, 250; Carey A. Moore, Esther (AncB 7B), Garden City 1971, 50. Zu alternativen Deutungsmöglichkeiten dieses Verses siehe unten.

Zahlreiche KommentatorInnen sehen jedoch die Präsenz Gottes in den Ereignissen und Strukturen des Esterbuches.²⁵ Das Zusammentreffen der Umstände und Zufälle, die Umkehrung der Schicksale in ihr Gegenteil sowie das Zunichtewerden menschlicher Pläne, die gegen die jüdische Gemeinschaft gerichtet sind, lassen sich als das Wirken Gottes lesen. Für jüdische LeserInnen, die mit der hebräischen Bibel und mit den Erzählungen, auf die Ester anspielt und zu denen es deutliche Verbindungen gibt, vertraut sind, ist klar, dass der Gott Israels hinter all den Geschehnissen steht.²⁶ Wer an den Gott Israels glaubt, kann kaum anders, als hier seine Hand am Werk zu sehen, allerdings im Verborgenen, wie ohnehin schon oft festgestellt wurde. So kann das Esterbuch aus zwei Perspektiven gelesen werden: als rein weltliche Beschreibung oder als Zeugnis göttlichen Wirkens in der Geschichte.²⁷

In diesem Zusammenhang ist auch auf die Nähe des Esterbuches zur Weisheitsliteratur zu verweisen, die das göttliche Wirken in den weltlichen Gegebenheiten reflektiert.²⁸ Kritisch dazu äußerte sich Robert Gordis schon 1981,²⁹ indem er aufzeigte, wie sehr die jüdische Weisheitsliteratur der Zeit des Zweiten Tempels auf Gott und religiöse Themen und Praxis rekurriert. Seiner Ansicht nach ist deshalb das Fehlen der Bezugnahme auf Gott in Ester kein weisheitliches Charakteristikum. Seine Lösung ist, das Buch als einmaliges literarisches Genre zu bestimmen. Er schließt: „*A Jewish author undertook to write his book in the form of a chronicle of the Persian court, written by a Gentile scribe.*“³⁰ In dieser Fiktion könne er natürlich nicht vom Gott Israels und jüdischer religiöser Praxis sprechen. Aber auch ohne diese spezifische These stellt sich die Frage, ob und wie im Kontext der Diaspora noch von JHWH gesprochen werden kann.

²⁵ Vgl. etwa jüngst Ego, Ester (Anm. 24) 29–30; weiters z. B. Bush, Ruth, Esther (Anm. 7) 334; Jon D. Levenson, Esther. A Commentary (OTL), Westminster u. a. 1997, 18–19; James A. Loader, Das Buch Ester, in: Hans-Peter Müller, Otto Kaiser, James A. Loader, Das Hohelied/Klagelieder/Das Buch Ester (ATD 16,2), Göttingen, 4. völlig neu bearbeitete Auflage 1992, 199–280: 224; Harald Martin Wahl, „Glaube ohne Gott?“ Zur Rede vom Gott Israel im hebräischen Buch Esther, BZ 45 (2001) 37–54.

²⁶ Vgl. z. B. Wahl, Glaube ohne Gott? (Anm. 25) 50.

²⁷ Vgl. James A. Loader, Esther as a Novel with Different Levels of Meaning, ZAW 90 (1978) 417–421; ders., Das Buch Ester (Anm. 25) 224–225.

²⁸ Zu Weisheit in Est vgl. Ego, Ester (Anm. 24), 36–39; Shemaryahu Talmon, Wisdom in the Book of Esther, VT 13 (1963) 419–455.

²⁹ Vgl. Robert Gordis, Religion, Wisdom and History in the Book of Esther. A New Solution to an Ancient Crux, JBL 100 (1981) 359–388.

³⁰ Gordis, Religion (Anm. 29) 375, kursiv im Original.

Dennoch lässt auch Gordis' These Raum für eine Lektüre des Esterbuches auf unterschiedlichen Ebenen, wie sie Loader entwickelt hat.³¹ Jüdische LeserInnen können das Buch im Rahmen ihrer religiösen Vorstellungswelt verstehen, die nicht-jüdischen RezipientInnen verschlossen ist. Loader begründet die Möglichkeit unterschiedlicher Rezeptionsebenen grundlegend, unabhängig von der spezifischen religiösen Tradition, in der LeserInnen stehen:

„Der Eindruck, den die Novelle hinterläßt, entspricht genau dem Eindruck, den das Leben macht. [...] Gott ist da, aber er kann nicht gesehen, er kann nur geglaubt werden. Deshalb können die gleichen Ereignisse im Leben entweder weltlich ‚gelesen‘ werden, allein unter Verweis auf menschliche Weisheit und Initiative, oder im Glauben, unter Verweis auf Gott. Leben kann ebenso gesehen werden wie das Buch Ester: insgesamt als ein rein weltliches, menschliches Unternehmen – aber ebenso auch als ein Unternehmen unter der Leitung eines unsichtbaren, nicht auffallenden Gottes.“³²

Das entspricht weisheitlichen Reflexionen, die von menschlichen Erfahrungen ausgehen³³ und Gott in der Welt und ihren Alltäglichkeiten finden.³⁴ Beate Ego hebt ausdrücklich hervor, dass die theologische Ebene im Esterbuch bereits in der Abfassung und Gestaltung des Textes angelegt ist:

„Da es eher unwahrscheinlich ist, dass die Esterüberlieferung in ihrer grundsätzlichen Aussageintention völlig isoliert in der literarischen Überlieferung des antiken Judentums steht und dass spätere Bearbeitungen des Esterstoffes mit explizit theologischen Elementen, wie sie in der Septuaginta vorliegen, ein gänzlich neues Verständnis in die Erzählung eingetragen haben, erscheint es jedenfalls plausibel, auch für die Estererzählung eine solche implizite theologische Metaebene anzunehmen.“³⁵

D. h. die theologische Ebene ist von den Autoren intendiert und die religiösen Bezüge oder Hintergründe erschließen sich wesentlich durch die eingespielten biblischen Intertexte. Das bedeutet nach Ego:

„Wenn Gottes Hilfe und Beistand aber an keiner Stelle expliziert wird, so lässt sich dies – abgesehen von traditionskritischen Bezügen, auf die noch näher eingegangen werden wird – durch einen rezeptionsorientierten Ansatz dahingehend interpretieren,

³¹ Vgl. Loader, *Esther as a Novel* (Anm. 27).

³² Loader, *Das Buch Ester* (Anm. 25) 224–225.

³³ Markus Saur, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, Darmstadt 2012, 156, erklärt, dass die Weisheitsliteratur der Bibel „einen eigenen, gewissermaßen ‚rationalen‘ Zugang zur Welt, innerhalb dessen keine eindimensionalen Sichtweisen möglich sind“, spiegelt.

³⁴ Vgl. Johannes Marböck, *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira* (BZAW 272), Berlin u. a. 1999, 104: „Weisheit im theologischen Sinn als Gegenwart Gottes, Nähe und Gemeinschaft mit Gott, steht nicht außerhalb der Welt, sondern mitten im Alltag mit seinen Kleinigkeiten und Gewöhnlichkeiten; zugleich bekommt diese Welt, die mit ihrer eigenen Klugheit und Weisheit durchaus angenommen wird, eine Mitte, ein geheimes Zentrum: die Weisheit der Religion Israels.“

³⁵ Ego, *Ester* (Anm. 24) 30.

dass durch diesen Erzählstil Assoziationen an ein theologisches Textverständnis geweckt und die Leserinnen und Lesern zu einer eigenen theologischen Deutung des Geschehens angeregt werden sollen.“³⁶

Die LeserInnen werden deutlich in diese Richtung gelenkt, müssen aber die Hinweise im Text aufgreifen. Die Referenzen des Esterbuches auf verschiedene Texte der hebräischen Bibel sind vielfach aufgewiesen worden: die Josefgeschichte, das Exodusbuch, die Geschichte Sauls und Agags und andere.³⁷

Am plausibelsten ist, was auch schon mehrfach festgehalten wurde, dass der entscheidende Grund für das Fehlen expliziter Gottesrede die Situierung der Estererzählung in der Diaspora ist,³⁸ wo Gott und religiöse Praxis ganz anders erfahren werden als im Land selbst, wie es etwa im Juditbuch seinen Niederschlag findet. So fasst Beate Ego zusammen:

„Somit könnte der Grund für die verhüllende Gottesrede des Buches darin liegen, dass der Erzähler auf Gottes verborgenes Wirken aufmerksam machen möchte und dass er seinem Volk auch außerhalb seines Landes und fernab vom Tempel als dem traditionellen Ort des göttlichen Segens Rettung zukommen lassen kann.“³⁹

Eine andere, gegenüber vielen früheren biblischen Texten neue Weise der Gotteserfahrung manifestiert sich in Ester. Das steht aber, anders als Gordis meint, nicht in Opposition zur weisheitlichen Literatur, sondern radikalisiert deren Tendenz, zunächst auf die innerweltlichen Vorgänge zu schauen, hinter denen Gott erkennbar ist. Solch eine Sprache ist aber eine Herausforderung für die LeserInnen, wie auch Macchi festhält: „Hinting at, rather than overtly mentioning divine action is astute, for this forces the reader to interpret the significance of the narrative and its theological meaning.“⁴⁰

Somit kann festgehalten werden, dass das Esterbuch die Existenz und das Wirken Gottes in der Geschichte und in der Welt voraussetzt. Von daher ist weiter zu fragen, ob darüber hinaus etwas über das Gottesbild gesagt werden kann. Zunächst sind mit Macchi zwei grundlegende theologische Implikationen des Esterbuches zu bestimmen:

³⁶ Ego, Ester (Anm. 24) 51.

³⁷ Vgl. die Zusammenstellung und Diskussion dieser intertextuellen Bezüge bei Ego, Ester (Anm. 24) 24–30. Sie zählt auch das Motiv des JHWH-Krieges und Anspielungen auf Heilsprophetie dazu. Jean-Daniel Macchi, Esther (IECOT), Stuttgart 2018, 58–64, schreibt in seinem Kommentar diese Bezüge dem proto-masoretischen Redaktor zu und geht davon aus, dass in Proto-Ester, das Proto-MT vorausgeht, sehr wohl Bezug auf Gott genommen wurde. Das wirft allerdings neue Probleme auf, etwa die Frage, wieso die Hinweise auf Gott wieder gestrichen wurden.

³⁸ Vgl. die Diskussion bei Ego, Ester (Anm. 24) 62.

³⁹ Ego, Ester (Anm. 24) 68. Das schließt nicht aus, dass dieselbe Erfahrung auch in anderen Situationen gemacht werden kann: vgl. Loader, Das Buch Ester (Anm. 24) 225.

⁴⁰ Macchi, Esther (Anm. 37) 72.

„In this narrative that does not mention God, two theological ideas are suggested: first, deliverance requires the collaboration of humanity, Esther and Mordecai cannot content themselves by hoping for divine intervention, but must take action; and second, divine action and will are not outwardly apparent, but must be discerned through circumstances.“⁴¹

Im Folgenden soll nun, wie bei Rut, von den ProtagonistInnen und ihren Handlungen und insbesondere Reden ausgehend nach Hinweisen auf das Gottesbild im Esterbuch gefragt werden. Drei Stellen werden im Zusammenhang der Frage nach der Theologie von Est immer wieder genannt und diese bieten sich auch für die nun folgende Untersuchung an: Est 3,1–4, die Verweigerung der Proskynese vor Haman durch Mordechai und ihre Begründung; Est 4,13–16, die Herausforderung Esters zum Handeln durch Mordechai, sowie eine Bemerkung der Ratgeber und der Frau des Haman in Est 6,13.

2.1 Est 3,1–4: Die Verweigerung der Proskynese durch Mordechai

In dieser Szene bereitet sich der Konflikt zwischen Haman und Mordechai vor. Haman wird vom König im Rang erhöht, weshalb alle Diener im Tor die Proskynese vor ihm vollziehen. Mordechai allerdings „beugte seine Knie nicht und warf sich nicht nieder“ (3,2). Die anderen Diener sprechen ihn darauf an, aber er bleibt bei seiner Haltung. Die einzige Erklärung, die er dafür gibt, ist die Tatsache, dass er Jude ist (3,5). Daraufhin teilen die anderen Diener dies Haman mit – was die unheilvollen Ereignisse der Estererzählung in Gang setzt. Aus dem Hinweis, den Mordechai selbst gibt – dass er Jude sei – ließe sich auf einen religiösen Hintergrund schließen. Warum also verweigert Mordechai das Beugen der Knie und das Niederwerfen?

Zu erwähnen ist zunächst der bei Ego und Macchi ausführlich diskutierte Bezug zu einer Differenz zwischen griechischer und persischer Kultur, die sich in einigen antik bezeugten Beispielen darin äußert, dass Griechen die Proskynese vor persischen Würdenträgern verweigern.⁴²

⁴¹ Macchi, Esther (Anm. 37) 72.

⁴² Dieser Bezug unterstützt erstens eine Datierung von Est in die hellenistische Zeit und zweitens die Herkunft des Autors aus dem intellektuellen Milieu in der griechischen Diaspora. Vgl. Ego, Ester (Anm. 24) 196–200; Macchi, Esther (Anm. 37) 150–151: „Greek texts attest that prostration before high ranking individuals, in particular the king, is required in the Persian world. However, such prostration would never be performed by a Greek.“ Die Konsequenz, die Macchi ebd., 151, zieht, erscheint mir zu weitreichend: „In refusing to prostrate, Mordechai comports himself like a Greek. In so doing, Esther’s editors suggest that Jews and Greeks share the ideals of liberty as well as certain religious values. Logically the consequences of Mordecai’s refusal affect the entire Jewish population [...]“

Aber auch wenn die Verbindung zu dem griechischen Topos gegeben ist, macht sie zwar den kulturellen Kontext verständlich, reicht jedoch im Erzählzusammenhang nicht als Begründung für Mordechais Verhalten aus, denn in Est 3,4 wird eine andere Begründung, zumindest ein Hinweis auf eine solche, gegeben: Dass Mordechai Jude ist. Nun stellt sich die Frage, ob dies als eine religiöse oder eine ethnische Bestimmung zu verstehen ist. Die Kommentare geben darauf unterschiedliche Antworten.⁴³ Ein Blick auf die Verwendung der in 3,2 gebrauchten Verben in der hebräischen Bibel verweist darauf, dass außer in Est immer eine ausdrückliche Verbindung zur Gottesverehrung gegeben ist. Die Verben כרע „das Knie beugen“ und חוה hišt. „sich niederwerfen“ werden in der hebräischen Bibel am häufigsten im Kontext des Ehrerweises gegenüber Gott verwendet.⁴⁴ Nach Ego ist Est 3,2.5 der einzige Beleg für die Verbindung beider Verben in Zusammenhang mit der Ehrung eines Menschen und nicht Gottes.⁴⁵ Daher ist hier eine „subtile Einspielung einer kultischen Dimension“⁴⁶ zu sehen. Religiöser und ethnischer Aspekt sind nicht völlig zu trennen.

In diesen Versen finden sich noch weitere, ebenso subtile Verweise auf den jüdischen religiösen Hintergrund: Haman wird als Agagiter, d. h. als Amalekiter bezeichnet. Diese Bezeichnung spielt auf 1 Sam 15 und die Auseinandersetzung zwischen Saul und dem Amalekiterkönig Agag an.⁴⁷ Ego verweist in diesem Zusammenhang auf das kollektive Gedächtnis des jüdischen Volkes. Zwischen Vergangenheit und Zukunft tut sich die Zuversicht auf, dass Gott den Agagiter besiegen wird.⁴⁸ Wer die Erzählung um Agag und Saul kennt, kann auf Gottes Hilfe hoffen.

Möglicherweise gibt es aber noch einen weiteren Hinweis darauf, dass Mordechais Verweigerung der Proskynese religiös begründet ist, nämlich die Formulierung מצות המלך in Est 3,3. Das „Gebot des Königs“, von dem die anderen Diener sprechen, erscheint als Gegenpol zum Gebot Gottes oder zur Tora, die allerdings in Est nie genannt werden. Für den Begriff דת, der für das königliche

⁴³ Vgl. Ego, Ester (Anm. 24) 212–213.

⁴⁴ Siehe die Belege bei Ego, Ester (Anm. 24) 211: כרע – „Huldigung vor dem König (2Kön 1,13) als auch – weitaus häufiger belegt – eine Gebets- bzw. Demutsgebärde vor Gott (1Kön 8,54; 19,18; Jes 45,23; Ps 22,30; 72,9; 95,6; 2Chr 7,3, 29,29)“. 211–212: חוה hitp. – „am häufigsten im religiösen Kontext als Ausdruck kultischen Handelns [...] (vgl. u.a. Ps 5,8; 95,6; 99,5.9; Neh 8,6; 9,3 Dtn 26,10); daneben stehen aber auch zahlreiche Belege im sozialen gesellschaftlichen Bereich, in denen ein Mensch seine Ehrerbietung einer anderen Person gegenüber äußert (Gen 23,7; 33,3.6.7; Ex 4,31; 11,8; 18,7; Ruth 2,10 u.ö.). Insbesondere gehört das Sich-Niederwerfen zur Huldigung vor dem König (1Sam 24,9; 2Sam 1,2; 9,6; Ps 72,11 u.ö.)“.

⁴⁵ Vgl. Ego, Ester (Anm. 24) 211.

⁴⁶ Ego, Ester (Anm. 24) 213.

⁴⁷ Vgl. z. B. Ego, Ester (Anm. 24) 24–25.

⁴⁸ Vgl. Ego, Ester (Anm. 24) 210.

Gesetz gebraucht wird, ist so ein Gegensatz schon mehrfach postuliert worden.⁴⁹ In Est wird ständig vom König Ahasveros gesprochen, der wahre König aber wirkt im Hintergrund: JHWH.⁵⁰ Auch die Erwähnung des „Gebots des Königs“ in Est 3,3 kann so verstanden werden: Diesem menschlichen Gebot steht ein höheres Gebot entgegen, nämlich מצות יהוה. Genau diese Formulierung kommt in 1 Sam 13,13 im Zusammenhang mit Saul vor, dem vorgeworfen wird, dass er das Gebot JHWHs nicht gehalten hat.⁵¹ Mordechai beugt sich nicht vor dem Gebot des Perserkönigs und damit vor dem Agagiter und hält daher JHWHs Gebot.⁵² Der auffällige Hinweis auf die Übertretung des königlichen Gebots durch Mordechai in Est 3,3 nimmt die folgenden Entwicklungen vorweg. Wiederum zeigt sich, dass ethnische und religiöse Identität miteinander verbunden sind. Zentral ist das „Gebot JHWHs“: Wenn das Gebot des Königs mit dem Gebot JHWHs übereinstimmt, ist es zu befolgen, wie z. B. in 2 Chr 30,12. Der Ausdruck מצות המלך wird an allen anderen Stellen der hebräischen Bibel, an denen es vorkommt, mit judäischen Königen verbunden, namentlich David, Salomo und vor allem Hiskija.⁵³ In diesen Fällen entspricht das Gebot des Königs dem Gebot JHWHs. Wenn das nicht der Fall ist, verbietet es die Zugehörigkeit zum jüdischen Volk (und seinem Gott), das Gebot des Königs zu befolgen.

2.2 Est 4,13–16: Der Dialog Mordechais mit Ester und Esters Reaktion

In diesem Abschnitt wird V. 14 als Hinweis auf das göttliche Eingreifen diskutiert, der üblicherweise wie folgt übersetzt wird: „Wenn du in diesen Tagen schweigst, dann wird den Juden anderswoher Hilfe und Rettung kommen. Du aber und das Haus deines Vaters werden untergehen. Wer weiß, ob du nicht gerade dafür in dieser Zeit Königin geworden bist?“ (כִּי אִם־הַחֲרָשׁ תַּחֲרִישִׁי בַעֲתָהּ הַזֹּאת רוּחַ וְהַצִּלָּה יַעֲמֹד לַיהוּדִים מִמָּקוֹם אֲחֵר וְאֵת וּבֵית־אֲבִיךָ תֵּאבְדוּ וּמִי יוֹדֵעַ אִם־לַעֲתָהּ

⁴⁹ Vgl. Ego, Ester (Anm. 24) 52–54; Wahl, Glaube ohne Gott? (Anm. 25) 43.

⁵⁰ Vgl. Wahl, Glaube ohne Gott? (Anm. 25) 42.

⁵¹ 1 Sam 13,13 steht allerdings nicht im Zusammenhang mit Agag. In 1 Sam 15, wo es um Saul und Agag geht, wird eine andere Terminologie verwendet. Der Bezug ist daher äußerst vage, wird aber in der Sache unterstützt durch die Anspielung auf die Tora durch das königliche Gesetz (דָּת).

⁵² Außerdem findet sich die Verbindung מצות יהוה (im Singular) nur noch in Jos 22,3 und Ps 19,9. In Jos 22,3 wird positiv das Halten des Gebots JHWHs bestätigt. Ps 19,9 charakterisiert mit unterschiedlichen Ausdrücken die Tora, als deren Synonym מצות יהוה hier verwendet wird.

⁵³ מצות המלך wird in 2 Kön 18,36 (// Jes 36,21, Hiskija); 2 Chr 8,15 (Salomo); 30,12 (Hiskija) positiv von judäischen Königen verwendet. In Neh 11,23 wird ein Gebot des Königs (vermutlich ist hier David gemeint) erwähnt, das den Gesang im Tempel regelt. An allen Stellen ist „das Gebot des Königs“ positiv konnotiert, außer in Est 3,3. In 2 Chr 30,12 wird explizit darauf hingewiesen, dass das Gebot des Königs (Hiskija) und der Fürsten dem Wort JHWHs entsprach. An allen Stellen außer in Est handelt es sich um judäische Könige. Est 3,3 ist zudem die einzige Stelle, an der das Gebot des Königs nicht befolgt wird.

כזאת הגעת למלכות) Ob der Ausdruck ממקום אחר hier Ersatzwort für den Gottesnamen ist, wurde ausführlich diskutiert und weitgehend abschlägig beurteilt.⁵⁴ Dennoch ist zu überlegen, ob die Formulierung einen Hinweis auf göttliches Eingreifen beinhaltet oder nicht.⁵⁵ Ein Artikel von John Wiebe (1991) hat eine Möglichkeit in die Diskussion eingebracht, die immer öfter aufgegriffen wird: Er liest V. 14a als Frage. Nach der Wiedergabe von Ego ist V. 13f. dann folgendermaßen zu lesen:

„Aussage: Bilde dir nicht ein, dass du (im) Haus des Königs (als einzige) von allen Juden gerettet wirst.

Frage: Denn wenn du wirklich schweigst in dieser Zeit, wird dann den Juden Erleichterung und Rettung von einem anderen Ort erstehen?

Aussage: Du und das Haus deines Vaters – ihr werdet zugrunde gehen!

Frage: Wer weiß, ob du nicht im Hinblick auf diesen Zeitpunkt hin zur Königsherrschaft gelangt bist?“⁵⁶

Damit wäre kein Hinweis auf eine andere Rettungsmöglichkeit gegeben, sondern Esters Eingreifen als einziger Ausweg behauptet. Mordechais Absicht ist es demnach, sie zum Handeln zu motivieren.⁵⁷ Wenn das so stimmt, enthält die Stelle auch keinen Hinweis auf das Gottesbild. Die meisten AutorInnen nehmen jedoch an, dass sich in dieser Aussage Mordechais Gewissheit ausdrückt, dass sein Volk gerettet wird, und dass diese Gewissheit auf JHWH verweist.⁵⁸

2.3 Est 6,13: Hamans Schicksal

Auch in Est 6,13 wird ein Hinweis auf die Wirkmacht des Gottes Israels gesehen.⁵⁹ Hamans Ratgeber und seine Frau Seresch weisen diesen auf den Zusammenhang zwischen den Ereignissen und Mordechais Volkszugehörigkeit sowie

⁵⁴ Vgl. Bush, Ruth, Esther (Anm. 10) 396; Ego, Ester (Anm. 24) 250; Loader, Das Buch Ester (Anm. 25) 248; Wahl, Glaube ohne Gott? (Anm. 25) 44–45.

⁵⁵ Vgl. u. a. Wahl, Glaube ohne Gott? (Anm. 25) 45; Levenson, Esther (Anm. 25) 19; Loader, Das Buch Ester (Anm. 25) 248; kritisch: John M. Wiebe, Esther 4:14. „Will Relief and Deliverance Arise for the Jews from Another Place?“, CBQ 53 (1991) 409–415, sowie ihm folgend Bush, Ruth, Esther (Anm. 10) 397; Ego, Ester (Anm. 24) 250–253; Macchi, Esther (Anm. 37) 174–176. Auch die Möglichkeit, dass mit dem Ort eine Instanz innerhalb der Welt gemeint ist, wird von Kommentaren immer wieder in Erwägung gezogen.

⁵⁶ Ego, Ester (Anm. 24) 252.

⁵⁷ Vgl. Wiebe, Esther 4:14 (Anm. 55) 413: „With this rendering Mordecai is implying that Esther is the only possible source for relief and deliverance for the Jews. He has no reason to expect it from any other place. He is attempting to motivate her to act, [...]“

⁵⁸ So etwa Wahl, Glaube ohne Gott? (Anm. 25) 45; Levenson, Esther (Anm. 25) 81 (mit leichtem Zögern); Loader, Das Buch Ester (Anm. 25) 248. Auch das anschließende Fasten wird häufig als religiöse Praxis gedeutet: vgl. Bush, Ruth, Esther (Anm. 10) 397–398; Wahl, Glaube ohne Gott? (Anm. 25) 41.

⁵⁹ Vgl. Levenson, Esther (Anm. 25) 99.

das damit verbundene unausweichliche Schicksal hin: „Wenn dein Sturz vor Mordechai schon begonnen hat und er zum Volk der Juden gehört, wirst du nichts gegen ihn ausrichten, sondern du wirst gewiss durch ihn zu Fall kommen“ (אם מזרע היהודים מרדכי אשר החלות לנפל לפניו לא-תוכל לו כי-נפול תפול לפניו). Mordechais Zugehörigkeit zum Judentum bestimmt Hamans Schicksal, weil – so kann gedeutet werden – JHWH dahinter steht, der das jüdische Volk retten und seine Feinde dem Untergang preisgeben wird. Auch dieser Hinweis ist indirekt und subtil.

2.4 Das Gottesbild im masoretischen Esterbuch

Was ergibt sich aus diesen Hinweisen in den Aussagen unterschiedlicher ProtagonistInnen für das Gottesbild des Esterbuches? Die Zugehörigkeit zum Judentum ist zweifellos ein Faktor, der die Identität von Jüdinnen und Juden in der Diaspora bestimmt. Diese Zugehörigkeit ist nicht allein ethnisch bestimmt, sondern ist eng mit einem religiösen Aspekt verknüpft, der in verschiedene Bereiche des Lebens, auch des öffentlichen Lebens, hineinreicht, wie die Verweigerung der Proskynese durch Mordechai zeigt (vgl. auch Est 3,8).⁶⁰ Est 4, wenn es affirmativ zu deuten ist, bestätigt das Vertrauen Mordechais und damit der jüdischen Bevölkerung in JHWH, seine Vorsehung und sein Eingreifen. Der Gesamtduktus der Erzählung präsentiert JHWH als einen, der als Retter seines Volkes eingreift, aber nicht direkt mittels dramatischer Wunder, sondern, wie Grossman festhält: „Redemption could occur only when divine planning intersected with human initiative.“⁶¹ Unter dieser Voraussetzung trägt Est 4,14 auf jeden Fall zur theologischen Aussage des Buches bei: Entweder wird die Zuversicht auf JHWHs Eingreifen zum Ausdruck gebracht oder aber die unbedingte Notwendigkeit des menschlichen Handelns für Menschen, die zu diesem Volk und Gott gehören.

Der Gott des jüdischen Volkes wird als einer vorgestellt, der im Verborgenen wirkt und dessen Wirken von den Glaubenden erst erkannt werden muss. Sabine van den Eynde zieht den Namen Ester im Sinne von „ich verberge“ bzw. „ich bin verborgen“ als Hinweis auf Gottes verborgene Gegenwart zur Deutung dieses Befundes heran.⁶² Sie verweist dabei auf Dtn 32,20 (אסתירה פני מהם), eine Ansage, die sich im Exil verwirklicht hat (vgl. auch Ez 39,24). Mit dieser neuen Gotteserfahrung der Verborgenheit JHWHs muss das jüdische Volk umgehen

⁶⁰ Vgl. auch Ego, Ester (Anm. 24) 212–213.

⁶¹ Jonathan Grossman, Esther, the Outer Narrative and the Hidden Reading (Shiphrut: Literature and Theology of the Hebrew Scriptures 6), Winona Lake 2011, 119.

⁶² Vgl. Sabine M. L. van den Eynde, If Esther Had not Been that Beautiful. Dealing with a Hidden God in the (Hebrew) Book of Esther, BTB 31 (2001) 145–150: 148.

lernen, aber nicht ohne die Hoffnung, dass Gott trotz allem sein Volk rettet, wie das Esterbuch nahelegt (vgl. Ez 39,29).

3. Die unterschiedlichen Kontexte von Rut und Ester und deren Implikationen für das Gottesbild

Die Erzählung des Rutbuches ist im Land Israel situiert. Hier wirkt JHWH und die IsraelitInnen können auch von ihm sprechen. Noomi spricht selbst in Moab von JHWH, weil ihre Perspektive auf das Land Israel gelenkt ist. Dennoch wirkt JHWH nicht durch dramatische Wunder, sondern durch menschliches Handeln. Insofern gilt auch hier, was oft für das Esterbuch gesagt wurde: Wir haben es mit einem Buch im Kontext weisheitlichen Denkens und Schreibens zu tun. Die Gotteserfahrung ist in den Alltag und die Welt integriert. Konkret wird Gottes Güte im menschlichen Handeln umgesetzt. Durch das torakonforme Handeln der Hauptpersonen des Rutbuches verwirklicht sich Gottes Güte im Leben dieser Menschen und der Gemeinschaft in Betlehem. Sichtbar wird diese Güte JHWHs im Segen, der sich zunächst in der Versorgung der beiden Witwen mit Erträgen aus der Ernte des Landes zeigt und sich zuletzt in der Geburt der Sohnes Obed manifestiert.

Das Esterbuch hingegen ist ein Buch der Diaspora: Es spielt in der Diaspora, es stammt aus der Diaspora und es ist auch an eine jüdische Gemeinschaft adressiert, die dauerhaft in der Diaspora lebt. In diesem Umfeld ist es vielleicht nicht ohne weiteres möglich, über JHWH, den Gott Israels/der Juden und Jüdinnen, zu sprechen. Dennoch wirkt er auch hier. Erkennbar ist das aber nur für diejenigen, die zu seinem Volk gehören und die schriftliche (vielleicht auch mündliche) Tradition dieses Volkes kennen. Die Erzählung enthält zahlreiche Bezugnahmen auf diese Schriften, die aber entschlüsselt und gedeutet werden müssen. Der Gesamtduktus verweist auf das Wirken und das Eingreifen JHWHs zugunsten seines Volkes. Gottes Wirken verbirgt sich in einer Sprache der Andeutungen, in Ereignissen und in Handlungen der menschlichen ProtagonistInnen. Auch hier gilt: Gottes Wirken ist an die menschliche Initiative gebunden, die aber an die religiöse Zugehörigkeit zum jüdischen Volk und seiner Religion gebunden ist. Der Gott, von dem das Esterbuch spricht, ist in der Situation der Bedrängnis und Bedrohung der Beschützer und Retter seines Volkes. Das wird u. a. in den Bezugnahmen auf die Exoduserzählung und die Josefserzählung deutlich, beides Texte, wo Israel bzw. ein Israelit sich in der Fremde aufhält und auf Gottes Schutz und Hilfe angewiesen ist. Trotz aller Verborgenheit scheint dennoch deutlich das Bild eines rettenden Gottes, auch in der Diaspora, durch die erzählten Ereignisse hindurch.