Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 34 (1978)
Heft: 6

Artikel: Theologische Erwägungen zum Buch Esther
Autor: Meinhold, Arndt
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-879037

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 34 Heft 6 November/Dezember 1978

Theologische Erwägungen zum Buch Esther

Voraussetzung für einen Versuch, die theologischen Probleme des Estherbuches darzustellen und zu reflektieren, ist die Lösung der literarischen Probleme, die dieses Buch aufgibt. Hier muss auf Ergebnisse dieses Arbeitsganges verwiesen und aufgebaut werden, aufgrund derer das Estherbuch als *Diasporanovelle*[1] gesehen wird, und zwar in struktureller, jedoch kritischer Abhängigkeit von der Josephsgeschichte[2], die zu derselben Gattung im Alten Testament gehört[3]. Von diesem gattungsgeschichtlichen Tatbestand aus wird ein wesentliches Licht auf die Geistigkeit des Estherbuches fallen. Denn es werden aus den keineswegs zufälligen Veränderungen im Gattungsformular (z. B. Weglassungen, Dehnungen, Pointierungen, Wiederholungen) Schlüsse gezogen werden müssen. Freilich – um dies vorwegzunehmen –, eine Theologie des Estherbuches wird dadurch nicht zutage treten, nicht nur, weil der Direktbezug zu Jahwe in diesem Buch fehlt. Aber die Fehlanzeige einer offenkundigen Theologie hat durchaus theologisches Gewicht. Wir sprechen von «theologischen Erwägungen» und beziehen uns auf Form und Inhalt des Buches wie auch auf sein Vorkommen im Kanon und auf Fragen, die dadurch aufgeworfen werden.

1.

Bereits das erste Strukturelement des Gattungsformulars, die Vorgeschichte (Gen. 37; Esth. 1, 1 – 2, 4), weist für das Estherbuch eine bestimmte Tendenz auf:

[1] Vgl. A. Meinhold, Die Diasporanovelle – eine alttestamentliche Gattung (Diss. Greifswald 1971, maschinengeschrieben), S. 76–128.

[2] G. Gerleman, Esther (1973), z. B. S. 13, verkennt, dass es sich beim Estherbuch um eine strukturelle, aber kritische Abhängigkeit von der Josephgeschichte handelt und nicht nur «um blosse stilistische Abhängigkeit, die etwa in gewissen formellen und inhaltlichen Einzelheiten besteht», wie er in Erwiderung auf L. Rosenthal, Die Josephsgeschichte, mit den Büchern Ester und Daniel verglichen: Zs. at. Wiss. 15 (1895), S. 278–284, und 17 (1897), S. 125–128, feststellt.

[3] Der Nachweis für die These, dass die Josephsgeschichte wie das Estherbuch eine Diasporanovelle ist, kann hier nicht im einzelnen geführt werden. Verwiesen sei auf die beiden Teile meines Aufsatzes Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle I/II: Zs. at. Wiss. 87 (1975), S. 306–324, und 88 (1976), S. 72–93.

Joseph in der Familien- und Sippenatmosphäre, von seinem Vater geliebt und bevorzugt, deshalb beneidet, zwar nicht getötet, aber verkauft, damit in die Diasporaexistenz geraten – im Unterschied zum Estherbuch: Konsolidierung der Weltmacht des Xerxes mit rauschenden Festlichkeiten; Verwicklungen am Hof; die Königin Vasthi fällt in Ungnade; der Platz der Königin ist neu zu besetzen. Mardochai und Esther stehen schon an der Stufe zur höchsten Ebene. Es findet sich im Estherbuch nicht mehr das allmähliche Aufrücken eines Joseph über einen Privathaushalt, Gefängnisdienst bis schliesslich zur Audienz bei Pharao. Am deutlichsten wird dieser Sachverhalt in den kleinen Aufstiegsberichten, mit denen in der Josephsgeschichte trotz doppelten Vorkommens (Gen. 39, 1–6a; 39, 20 – 40, 13. 16–22) noch gar nichts weiter erreicht ist – Joseph ist nach wie vor im Gefängnis. Im Estherbuch gelangt Esther nach dem kleinen Aufstiegsbericht (Esth. 2, 8–18) sogleich zur Königinnenwürde.

Dieses direktere Herangehen an die Probleme und ihre Lösung im Estherbuch ist auch durch die Verschärfung der Situation und der daraus resultierenden *Gefährdung* gegeben. Wohl drohen der Diaspora in fremdländischer Umgebung manche Gefahren, aber die in der Josephsgeschichte gespiegelten Gefährdungen für den Keimstock des Volkes Israel haben doch eher die Qualität einer Naturkatastrophe. Eine Hungersnot, der Ägypten und die im Blick liegende angrenzende Welt – Palästina eingeschlossen – zum Opfer fallen und aus der heraus Rettung kommen muss, kann überall geschehen. Diese Gefährdung richtet sich nicht speziell gegen das Volk Israel, obwohl sie es auch vernichten könnte. Anders im Estherbuch: das Buch stellt für die persische Zeit eine drohende Gefährdung der jüdischen Diaspora dar, die mit einem neuzeitlichen Begriff als «Antisemitismus» umschrieben werden könnte, der sich einen legalen Vernichtungsweg zu verschaffen wusste (Esth. 3, 8 ff.). Einer natürlichen Gefährdung der Israeliten in der Josephsgeschichte steht im Estherbuch die produzierte, bewusst geplante Vernichtungsabsicht gegenüber.[4] Diese der Josephsgeschichte gegenüber neue Situation im Estherbuch verlangt auch eine bewusste Auseinandersetzung mit diesem Problem. Hier liegt eine Ursache für die Reflektiertheit, die man im Estherbuch feststellen kann.[5] Damit geht auch die Konzentrierung vom Allgemeinen zum Speziell-Einzigen Hand in Hand. Wir brauchen hier nur einen statistischen Befund zur Veranschaulichung heranzuziehen: in Esth. stehen etwa 50 Vorkommen von «Jude, Juden» samt ihren Zusammensetzungen (z. B. «Feind der Juden» usw.) lediglich 5 Erwähnungen der ethnischen Bezeichnung «Hebräer» in der Josephsgeschichte gegenüber. Dabei ist zu beachten, dass «Jude» als ethnische Bezeichnung eindeutig

[4] Dass dieser Vernichtungsplan von einem einzigen, von Haman, ausgeht, dessen Judenhass ganz persönliche Gründe gehabt hätte, so G. Gerleman, Esther (A. 2), S. 132, ändert nichts am Sachverhalt. Vgl. hingegen N. A. van Uchelen, A Chokmatic Theme in the Book of Esther. A Study in the Structure of the Story: Verkenningen in een stroomgebied. Proeven van oudtestamentisch onderzoek. Festschr. M. A. Beek (1974), 132–140, S. 132: «It is the ever relevant and dramatic story of the Jew-baiter and his reckless schemes.»

[5] Vgl. auch H. Bardtke, Neuere Arbeiten zum Estherbuch. Eine kritische Würdigung: Jaarber. v. h. vooraz.-egypt. genootschap Ex oriente lux 19 (1965/66), 519–549, S. 529.

ist, was von ʿibrī «Hebräer» nicht gesagt werden kann. Ohne auf die Problematik des ʿibrī im Alten Testament näher einzugehen, kann die weite Fächerung dieses Begriffes veranschlagt werden.[6] In der Josephsgeschichte ist damit zwar die Zugehörigkeit zu Israel gemeint, aber die Weite des Begriffes ist damit nicht ausgefüllt.

Im Estherbuch dominiert das Judesein der Hauptpersonen Mardochai/Esther und damit weiterreichend die Existenz des jüdischen Volkes in der Diaspora. Darin liegt der eigentliche Konzentrationspunkt dieses Buches. An den entscheidenden Stellen rückt dieses Phänomen in den Blickpunkt. Wie ein Fanal steht es schon bei der Vorstellung des Mardochai voran (Esth. 2, 5). Esther verheimlicht mehrmals ihre Zugehörigkeit zu den Juden (Esth. 2, 10. 20), woraus ersichtlich wird, dass es gerade darauf ankommt. Mardochai ist dem König, dem er das Leben und damit die gerade konsolidierte Macht rettete (Esth. 2, 21–23), als Jude bekannt (Esth. 6, 10), und seinen eigenen Kollegen gibt Mardochai als einzigen, geradezu selbstverständlichen Grund für seine Proskyneseverweigerung gegenüber Haman die Zugehörigkeit zu den Juden an (Esth. 3, 4c). Haman scheint seine ganze Aufmerksamkeit eben der Ausrottung dieses Volkes zuzuwenden (Esth. 3, 6. 8). Das Scheitern dieses Vorhabens und die Begründung für die Unwiderstehlichkeit eines Mardochai, ja eines Juden überhaupt, wird mit fast vorwurfsvoller Selbstverständlichkeit von den eigentlich Mächtigen, den Hamansgenossen, in der jüdischen Volkszugehörigkeit gesehen (Esth. 6, 13). Der Triumph der Juden vollführt sich gegen Ende des Buches in einem Vergeltungsakt (Esth. 9, 1 ff.). An der letztmöglichen Stelle des Buches wird Mardochai hajjᵉhūdī der «Jude» genannt (Esth. 10, 3).

Durch die Darstellung des Estherbuchs wird aber das Missverständnis abgewehrt, als ereigne sich das – gar noch sieghafte – Überleben der Juden in diesem Bereich im Selbstlauf. Es ist im Gegensatz vielmehr eine aktive Hilfe nötig.

Der Verfasser der Josephsgeschichte hatte keinen Zweifel daran gelassen, dass für jeden Erfolg des Joseph (Gen. 39, 2. 3. 21. 23) und besonders für seine einzigartigen Traumdeuteleistungen (Gen. 40, 8; 41, 16. 25. 28. 32) – auf einem Gebiet also, auf dem die ägyptischen Weisen zu ihrer Zeit als Experten galten[7] – Jahwe die aktive Ursache war. Es ist wohl kaum zu übersehen, dass der Verfasser der Josephsgeschichte theozentrisch denkt und gestaltet, also Jahwe im einzigen Mittelpunkt des Geschehens, wobei er sich des Hebräers Joseph bedient. Damit steht auch ausser Zweifel, dass für den Erfolg des Joseph und für die Rettung nicht nur des Joseph und seines Volkes, sondern auch des ägyptischen Volkes, ja der ganzen Erde

[6] Vgl. S. Herrmann, Israels Aufenthalt in Ägypten (1970), S. 59, wo er meint, «Hebräer» entspreche «einer übergreifenden ethnischen Benennung (...), die sich auf einen Teil von Stämmen und Völkerschaften bezog, die im Zuge der aramäischen Bewegung als landsuchende Gruppen sich ... dem palästinensischen Raum (...) näherten.» Ähnlich auch S. Herrmann, Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit (1973), S. 89. S. auch K. Koch, Die Hebräer vom Auszug aus Ägypten bis zum Grossreich Davids: Vet. Test. 19 (1969), S. 37–81.

[7] Vgl. J. Vergote, Joseph en Egypte. Genèse Chap. 37–50 à la lumière des études égyptologiques récentes (1959), S. 43 ff.; W. Richter, Traum und Traumdeutung im A.T. Ihre Form und Verwendung: Bibl. Zs. 7 (1963), 202–220, S. 217.

(Gen. 41, 57), letztlich Jahwe gesorgt und geplant hatte (vgl. Gen. 45, 5–8. 9; 50, 19–21). Das Überleben der Diaspora ist nach der Darstellung der Josephsgeschichte eingeschlossen in das Überleben auch des Fremdvolkes, das ja nach alter Tradition ein Hauptfeind Israels war. Dieser universalistische und «soteriologische» Zug in der Josephsgeschichte ist dort theologisch begründet, verankert in Willen und Tat Jahwes.

Der Verfasser des Estherbuches geht diesen Weg nicht mehr. Er versteht Hilfe als Selbsthilfe[8], Aktivierung der Juden für sich selbst (Esth. 4, 1 – 5, 8; 6, 14 – 7, 6; 8, 3–6). Zwar defensiv – sie reagieren auf die Gefahr –, aber aktiv, kämpferisch vollzieht sich dieser Selbsteinsatz. Und da die Eigeninitiative und -aktivität in der Darstellung des Estherbuchs immer Erfolg hat, wenn auch nicht immer sofort (Esth. 7, 7–10; 8, 7–14), werden diese kämpferischen Taten gutgeheissen, nicht nur als verständlich dargestellt, sondern bejaht.

Was ist damit eigentlich geschehen? Was bedeutet die Proklamierung der menschlichen Aktivität in der eigenen Planung eines Mardochai? Lässt sich hier – gleich gar im Vergleich zur Josephsgeschichte – nicht eine Aufwertung des Menschen konstatieren? Legt das Estherbuch nicht sogar nahe, diese beherrschende Rolle der menschlichen Aktivität und ihres triumphalen Erfolges als auf Kosten der Aktivität Jahwes geschehen zu verstehen? Wird Jahwe überhaupt noch am Wirken gesehen, oder hat er seine Wirksamkeit an diese zur Aktivität genötigten Juden abtreten müssen? Wenn unsere Deutung von Esth. 4, 13 f. richtig ist, dass den Juden – nach Ausfall ihrer eigenen Möglichkeiten, die sie nutzen müssten – von einem anderen Ort, mimmāqōm 'aḥēr, also von Jahwe her (trotz fehlender Gottesbezeichnung)[9], Rettung und Erleichterung kommen würden, dann heisst das, dass der Verfasser von Esth. Jahwe die Funktion des Beobachtens der Existenz der Juden und sein Trachten darauf einräumt. Jahwe erhält eine Beobachterrolle zuerkannt bis zum Augenblick der menschlichen Unmöglichkeit, selbst einen immanenten Ausweg zu finden. Erst dann, wenn alle Versuche, allein zurechtzukommen, nicht stattgefunden haben oder gescheitert sind, greift er von aussen ein. In einer bestimmten Weise müssen wir in der Diasporanovelle des Estherbuches eine Enttheologisierung[10] der Darstellungsweise – vor allem im Vergleich mit der Josephsgeschichte – feststellen. Nicht dass dieses Buch «gottlos» wäre, weil die Erwähnung Jahwes nicht vorkommt. Aber es lässt Gott draussen, ausserhalb des Geschehens der alltäglichen Geschichte, und die Aufgabe der menschlichen Akteure ist es, ihn draussen zu lassen. Sie sollen bewerkstelligen, damit er es nicht zu tun braucht. Damit ist aber unterstellt, dass diese Menschen, die hier die Aktionen der Rettung übernehmen, das tun, was er sonst auch tun würde, dass also die Aktionen der eigenen Rettung der Juden in der persischen Diaspora – nach

[8] Vgl. J. C. H. Lebram, Purimfest und Estherbuch: Vet. Test. 22 (1972), 208–222, S. 219: «Esther dagegen spricht fast, vielleicht überhaupt nicht von Gott. In kriegerischer Aktivität führt das Volk selbst seine Befreiung herbei.»

[9] H. Bardtke, Das Buch Esther (1963), S. 333, kann seine im Geist des Buches konsequent angesetzte Deutung des māqōm (als andere jüdische Hofbeamte etc.) nicht durchhalten.

[10] Der Begriff findet sich in anderem Zusammenhang schon bei G. Gerleman, Studien zu Esther. Stoff–Struktur–Stil–Sinn (1966), S. 28; ders., Esther (A. 2), S. 23. 42.

Darstellung von Esth. – seinem Interesse, seinem Willen entsprechen. Anders ausgedrückt: es liegt eine Identifizierung der eigenen Existenz mit dem Willen Gottes vor. Neben der oben erwähnten Enttheologisierung nehmen wir in der Darstellung des Estherbuches eine Art Anthropologisierung wahr.[11]

Das Estherbuch zeigt in der Behandlung der Bewältigung der Diasporaexistenz – im Unterschied zur Josephsgeschichte – eine säkularisierte Auffassung. Im Blick ist die reale Welt, im Vordergrund sind die Menschen, die mit diesen Realitäten fertig werden müssen und – wie das Buch zeigen will – auch selbständig fertig werden. Von einem systematisch-dogmatischen Standort aus wird man die Folgerichtigkeit der Ergebnisse dieses Handelns verstehen können. War in der Josephsgeschichte das menschliche Handeln in den Plan Jahwes eingebettet, so war das Ergebnis die Errettung aus tödlicher Bedrohung durch Hunger für alle Völker – Israel, über das die Aktionen Jahwes liefen, eingeschlossen. Dagegen zeigt das Estherbuch, wie Menschen in das Zentrum des Tuns und Geschehens treten, und als Ergebnis tritt die eigene erkämpfte Rettung auf Grund der Vernichtung der Gegner zutage. Verheerende Folgen aus menschlicher Selbstbehauptung – es scheint wie eine Spiegelung der Gesetze dieser Welt, dass es gegen einen aktiven Feind selbst in der Defensive nur die Mittel der Gewalt gibt.

Damit wir aber nicht in denselben Fehler verfallen, als ob es im Estherbuch vorrangig um allgemein-menschliche (weisheitliche) Probleme ginge[12], müssen wir eine nähere Bestimmung der Anthropologisierung im Estherbuch versuchen. Paradigmatisch soll es an einer Wendung im Estherbuch geschehen. In Esth. 9, 3 heisst es, dass am Entscheidungstage, als es darum ging, wer über wen Herr werden würde, die Feinde der Juden über die Juden oder umgekehrt, alle Fürsten, Satrapen, Statthalter usw. die Juden unterstützten, «denn es war der Schrecken Mardochais auf sie gefallen». Die Wendung paḥad mårdåkaj lässt an ähnliche Konstruktionen dieser Art im Alten Testament denken, z. B. an paḥad jiṣḥāq «Schrecken Isaaks» (Gen. 31, 42) oder paḥad jhwh «Schrecken Jhwhs» (Jes. 2, 10. 19. 21; 1. Sam. 11, 7 u. ö). In Gen. 31 fällt diese Wendung in der Auseinandersetzung des Jakob mit Laban, der den mit seiner Habe ausziehenden Jakob verfolgt. Jakob hält seinem Verwandten vor, hätte sich der Gott seiner Väter nicht seiner angenommen, hätte Laban Jakob leer ausgehen lassen. Nach 1. Sam. 11 hatten die Bewohner von Jabesch in Gilead – bedrängt von den Ammonitern – Saul um Hilfe angerufen. Da war der Geist des Herrn über den gerade mit Rindern pflügenden Saul gekommen; dieser hatte die Rinder in Stücke geschlagen und sie in das ganze Gebiet Israels gesandt mit der Drohung: «Wer nicht mit auszieht im Gefolge Sauls, dessen Rindern soll es ähnlich ergehen!» (1. Sam. 11, 7). Da war der Schrecken Jahwes über das Volk gekommen, und sie zogen aus wie ein Mann. Es geht in diesen Beispielen um den Einsatz Jahwes für sein Volk, erschrecklich

[11] Vgl. S. Talmon, «Wisdom» in the Book of Esther: Vet. Test. 13 (1963), S. 419–455, wo er das Estherbuch u. a. anthropozentrisch findet.

[12] Für die weisheitliche Charakterisierung des Estherbuches ist auch H.-P. Müller, Die weisheitliche Lehrerzählung im Alten Testament und seiner Umwelt: Welt des Orient 9 (1977), S. 77–98, eingetreten.

für die Gegner. In nur wenigen alttestamentlichen Stellen dieser Verwendungsart des paḥad-Begriffes wird eine Vermittlung des Schreckens Jahwes über Menschen ausgesagt. In Deut. 2, 25 heisst es, dass Jahwe Schrecken vor Mose über alle Völker unter dem Himmel gibt, und in 1. Chr. 14, 17, dass Jahwe vor David Schrecken über alle Völker verbreitet. Es ist zwar auch hier inzwischen Schrecken vor einem Menschen (Mose, David), aber die Texte wissen als Urheber des Schreckens keinen anderen als Jahwe. In Deut. 11, 25 wird die Unwiderstehlichkeit der ins Land einziehenden Israeliten damit begründet, dass Jahwe nun vor dem Volk insgesamt Schrecken über das ganze Land verbreitet.

Im Estherbuch korrespondiert der Schrecken Mardochais auch dem Schrecken der Juden, und zwar im unmittelbaren Kontext von Esth. 9, 3 (8, 17; 9, 2), aber es fehlt jeweils die Zurückführung auf Jahwe. Wir finden an diesem Einzelbeispiel die Enttheologisierung im Estherbuch bestätigt: Schrecken Isaaks und Schrecken Jahwes waren im Grunde Synonyme für Jahwe selbst; Schrecken des Mose oder des David waren indirekte Wirkungen Jahwes; Schrecken des Mardochai und der Juden sind auf eigene Aktivität hin wirksam. Zu beachten ist jedoch: Es geht eben nicht um Schrecken vor irgendwelchen Menschen[13], die ihre Macht schrecklich anwenden, sondern um Schrecken vor Angehörigen des Volkes der Juden und damit des erwählten Volkes Gottes. Esther und Mardochai sind Repräsentanten[14] dieses Volkes, das sich im unauflöslichen Zusammenhang seiner alttestamentlichen Geschichte weiss. Es geht auch in Esth. um dasselbe Volk, von dem im Deut. gesagt war, dass Jahwe vor ihm Schrecken über das ganze Land verbreiten wird. Wir stellen zwar im Estherbuch Enttheologisierung und Anthropologisierung fest, aber in dem Sinne, dass damit Ethnologisierung (Judaisierung) gemeint ist. Denn es geht im Estherbuch letztlich um das Überleben und um die Existenz des jüdischen Volkes in der persischen Diaspora.[15]

2.

Der Einsicht, dass es sich bei dem Estherbuch um eine *Enttheologisierung* handelt – innerhalb einer Auseinandersetzung mit dem Lösungsversuch durch die Josephsgeschichte, die Diasporaexistenz mit ihren Problemen zu bewältigen –, stehen Versuche gegenüber, im Estherbuch selbst direkte theologische Aussagen und Auffassungen zu finden. Es handelt sich dabei um Interpretationen katholischer Theologen, aber auch bei Ernst Würthwein begegnet dieses Bemühen. Im Grunde handelt es sich um die Behauptung eines Theologumenons, das für das Estherbuch ausschlaggebend sei: Jahwe selbst handele, um sein Volk zu retten – ähnlich wie in der Josephsgeschichte oder sonst im Alten Testament.

13 Die Bemerkung Gerlemans (A. 2), S. 131, es werde «die Überlegenheit der Juden als eine durchaus menschliche Eigenschaft dargestellt», ist nur partiell richtig.

14 Gegen Talmon (A. 11), S. 433.

15 Vgl. Bardtke (A. 5), S. 543: «Im Estherbuch geht es um Sein oder Nichtsein eines Volkes.»

Bei Ernst Würthwein klingt dies ziemlich zurückhaltend an, wenn er meint, das Buch sei von dem Glauben aus gestaltet, «daß das jüdische Volk in der Hand seines Gottes steht und dieser ihm Helfer für die Stunde der Bedrängnis bereitet».[16]

Von den katholischen Theologen hat J. Schildenberger die vorsichtigste Formulierung, wenn er zu erklären sucht, weshalb der Gottesname im ganzen Buch vermieden sei, «um die im Heidenland verborgen waltende Vorsehung, die das ganze Buch zeigt, darzustellen».[17] Mit «Vorsehung», von der in der katholischen Deutung des religiösen Gehaltes des Estherbuches viel gesprochen wird, ist aber mehr gemeint als nur der Wille Gottes, der auf den Erhalt des jüdischen Volkes in der Diaspora gerichtet ist: «Vorsehung» sei zugleich Steuerung, Lenkung des Geschehens. So heisst es ausdrücklich bei Lusseau, das Estherbuch sei ein «neues Zeugnis für die göttliche Vorsehung», «die den Triumph der Juden über die Heiden sicherstellt».[18] Oswald Loretz versucht stärker zu differenzieren.[19] Zunächst sagt er zutreffend, dass das Buch vom Jahweglauben her verstanden werden müsse. Dann folgert er aus der Proskyneseverweigerung des Mardochai vor Haman, sie gehe auf den Gegensatz Jude–Heide zurück, der in der ausschliesslichen Verehrung Jahwes liege. Dann ist aber seine Unentschlossenheit vor der Frage interessant, «ob Ester als Dokument eines maßlosen jüdischen Nationalismus»[20] zu betrachten sei. Damit ist zumindest eine Verselbständigung des ethnischen Moments ins Auge gefasst, deren Verhältnis zum Jahweglauben für das Verständnis des Estherbuches dann geklärt werden müsste.

Die gewichtigste katholische Äusserung der letzten Zeit zum Estherbuch, die mir bekannt wurde, stammt von Werner Dommershausen.[21] Er will den entsprechenden biblisch-theologischen Hintergrund eines jeden Abschnitts des Estherbuchs jeweils mitlesen und von da aus interpretieren. So versteht W. Dommershausen die Verdächtigung des Haman (Esth. 3, 8–15), die Juden lebten in der Separation, nach eigenen Gesetzen, als Angriff der Feinde, der «dem Heiligsten, dem Religiösen», der Thora gelte, die wiederum von Jahwe stammt. Gegen den zweiten Vorwurf Hamans, die Juden hielten die Gesetze des Königs nicht, stehe die Instruktion des Jeremia, das Wohl des Landes zu suchen. Dann aber kommt die theologische Konsequenz, die W. Dommershausen auch im Estherbuch zu sehen meint: «Im Gegenteil, dieses eine zerstreute Volk hat als Gottes Volk eine Aufgabe an den Völkern. Es ist – nach Is 49, 6 – zur Rettung der ganzen Welt bestimmt.»[22] Zu Esth. 4, 14–17 schreibt er, wobei er diese Stelle als Höhepunkt der Erzählung[23] und zugleich als den der verhaltenen Theologie des ganzen Buches versteht: «Mordekai hat den festen Glauben, dass sein Volk unter dem Schutz der Vorsehung steht und deshalb nicht untergehen wird. Es ist der Glaube an den getreuen Gott, der einst gesprochen: 'So gewiß die Himmel droben nicht zu ermessen und die Grundfesten der Erde drunten nicht zu ergründen sind, so gewiß will ich die Geschlechter Israels nicht verwerfen um all ihrer Taten willen.' Mordekai weiß um Jahwes wunderbare Rettungstaten in der Geschichte seines Volkes, und er ist überzeugt, Esthers außerordentliche Erhebung zur Königin ist der Anfang einer neuen Rettung. Vielleicht ist der Autor der Estherrolle auch hier

[16] E. Würthwein, Esther: Handb. z. A.T., I, 18 (²1969), 165–196, S. 170.

[17] J. Schildenberger, Esther: Lex. Theol. u. Kirche², 3, Sp. 1116.

[18] Robert/Feuillet, Einleitung in die Heilige Schrift (²1966), S. 685.

[19] O. Loretz, Roman und Kurzgeschichte in Israel: Wort und Botschaft des Alten Testaments, hrsg. v. J. Schreiner (1967), S. 290–307.

[20] Loretz (A. 19), S. 298 (kursiv).

[21] W. Dommershausen, Die Estherrolle. Stil und Ziel einer alttestamentlichen Schrift (1968).

[22] Dommershausen (A. 20), S. 68.

[23] Dommershausen (A. 21), S. 68.

Lebram (A. 8), der im Interesse des Herausarbeitens und Lokalisierens von zwei verschiedenen Traditionen im Estherbuch auch das Kapitel 4 als für die Handlung entbehrlich ansieht. Einiges zur Kritik an Lebrams Versuch findet sich schon bei Gerleman (A. 2), S. 103. 121 f. 134 f. 137 ff. u. ö.

wieder von der Josephsgeschichte inspiriert und denkt an Josephs Wort, Gott habe ihn zum Herrscher über Ägypten gemacht, um seinen Vater, seine Brüder und viele zu retten.»[24]

Wie zu sehen ist, ist W. Dommershausen der Versuchung erlegen, den Hintergrund des Estherbuches nicht mit-, sondern hineinzulesen, indem er an jeder nur möglich scheinenden theologieverdächtigen Stelle sichere alttestamentlich-theologische Aussagen heranträgt und so die Besonderheit des Estherbuches nivelliert.

Mag eine Theologisierung des Estherbuches motiviert sein wie sie will, neu ist sie nicht, wie die Zusätze zu Esther der LXX belegen. Auf sie beruft sich W. Dommershausen am Ende seines Buches auch. Aber die Zus. Esth. wollen in das Buch selbst gerade hineintragen, was darin fehlt, ja was bewusst vermieden wurde: die direkte Wirksamkeit Jahwes. Das Geschehen zur Rettung der Juden soll durch die Zus. Esth. «unter das Vorzeichen der göttlichen Heilsökonomie gerückt» werden.[25] Die Zus. Esth. sind nicht der Beweis für die theologische Aussage des Estherbuches, sondern der Erweis des Mangels einer solchen Theologie.

Wenn wir einerseits die Theologisierungsversuche des Estherbuches für nicht angemessen halten, andererseits aber die theologischen Erwägungen fortsetzen, dann auf Grund der Tatsache, dass mit dem ins Zentrum des Buches getretenen *Volkes der Juden* – mag die Darstellung auch noch so säkular sein – ein eminent religiöses Problem gegeben ist. Wenn bei der Vorstellung des Mardochai gesagt war, er gehöre zu den unter Jojachin aus Jerusalem Weggeführten (Esth. 2, 6), so ist damit zum Ausdruck gebracht, dass der Zusammenhang zwischen Juda und damit dem alten Israel und der jüdischen Diaspora in Persien gewahrt sein will. Die Juden in der Diaspora verstehen sich als legitime Fortsetzer Israels und wissen sich zum erwählten Volk gehörig. Fraglich ist, wann die in Palästina Verbliebenen die Diasporajudenschaften in dieser Weise anerkannt haben. Dass es geschehen ist, steht ausser Frage, sah doch sogar das streng gesetzliche Judentum die Existenz der Diaspora als eine Wohltat Gottes an, weil nun – durch die Zerstreuung in aller Herren Länder – die Israeliten nicht mehr mit einem Schlag auf der ganzen Erde vernichtet werden konnten.[26] Ausser Frage steht aber auch, dass mit der Katastrophe von Jerusalem 587 v. Chr. das Erwählungsbewusstsein in eine schwere Krise gekommen war und es einer ausserordentlichen theologischen und geistlichen Leistung bedurfte, es durchzuhalten und dabei neu zu bestimmen. Denn mit der Eroberung und Zerschlagung von Juda und Jerusalem durch Nebukadnezar war ja das Unterpfand der Erwählung, das Land mit Zion und Tempel, die die Gegenwart Jahwes bei seinem Volk vergewisserten, verwüstet und für die ausser Landes Getriebenen verloren. Mit dem Zerstreutwerden der Juden unter die Völker schien das auserwählende Handeln Gottes und sein Zusammenbringen des Volkes im Land der Verheissung wieder rückgängig gemacht zu sein. Dies – verbunden mit dem Verlust der Eigenstaatlichkeit, dem Abbruch der Daviddynastie, dem Ver-

[24] Dommershausen (A. 21), S. 75.

[25] M. Weise, Estherbuch, Zusätze zum: Rel. in Gesch. u. Gegenw. 2 (³1958), Sp. 708. Vgl. die richtige Einschätzung H. Bardtkes, Der Mardochäustag: Tradition und Glaube, Festschr. K. G. Kuhn (1971), S. 97–116, die Zus. Esth. seien wirklich etwas Neues gegenüber dem Estherbuch.

[26] Vgl. R. Schnackenburg, Gottes Volk in der Zerstreuung. Diaspora im Zeugnis der Bibel: Adunare. Pastorale Aufsätze, hrsg. v. H. Aufderbeck (1968), S. 35–47 (39).

treiben ganzer Bevölkerungsschichten – musste wie eine Rücknahme der Erwählung anmuten.

Dass dieses Volk seine Identität bewahren und behaupten konnte, ist aber gewiss nicht nur mit ausserordentlichen geistigen Leistungen der Juden zu erklären, sondern erst eigentlich im Durchhalten der Erwählung durch Jahwe zu finden. Das Uminterpretieren und Bestimmen der Erwählung inmitten der Fremdvölker blieb aber durch das jüdische Volk selbst zu tun. Die Gestalt und Bedeutung des Erwähltseins durch Jahwe musste unter völlig neuen Bedingungen der Diaspora gefunden werden. Dabei war die Aktualisierung des Erwählungsinhalts in der fremdländischen Umgebung für die Juden eine Lebensfrage. Die Diasporanovelle – auch in der Gestalt des Estherbuches – ist von diesem Problem mitbestimmt, wenn auch in besonderer Weise. Weder die Josephsgeschichte noch das Estherbuch behandeln das Erwählungsproblem an sich, sie zeigen aber Konsequenzen daraus in der geschichtlichen Wirklichkeit auf. Es geht um das praktische Bestehen der Erwählung in den jeweils konkreten Konflikten, die als geschichtliche dargestellt werden. Im Estherbuch wird das Überleben der Juden geschildert und eine Interpretation der Form des Überlebens gegeben. Und mit der Entscheidung über Sein oder Nichtsein der Diasporajudenschaft etwa in Persien wird auch eine Aussage über die Erwählung dieses Volkes gemacht. Die Form der Bedrohung, von der das Estherbuch spricht, ist die der Vernichtung – einer Erfahrung, die dieses Volk nicht nur einmal gemacht hat. Anlass dafür ist, wie der erste Teil der Hamananklage zum Ausdruck bringt (Esth. 3, 8a), die Anstössigkeit der Separation dieses Volkes, auf der es bestehen musste, wollte es seine Identität nicht verlieren. Gegen den zweiten Teil der Anklage des Haman (Esth. 3, 8b) wendet sich auch das Estherbuch selbst: dass aus der Separation der Juden ihre politisch-praktische Opposition, ja Gegnerschaft gegen die politischen Verhältnisse des Fremdlandes entstünden. Vergegenwärtigen wir uns die beiden jüdischen Hauptakteure des Buches, so erscheint Esther als die geliebte Frau des Königs, Mardochai als derjenige, der dem König gegen den Anschlag seiner eigenen Landsleute das Leben rettet. Das ist nicht nur Loyalität, das ist positiver Einsatz für das Fremdvolk. W. Dommershausen hat zu Recht auf Jer. 29, 7 verwiesen, dass die Juden im Fremdland das Beste ihrer jeweiligen Stadt zu suchen bemüht waren, im Estherbuch jedenfalls mehr als die beiden, die dem König nach dem Leben trachteten. Im Gegensatz dazu wirkt die beabsichtigte und folgerichtig zunächst geplante Vernichtung der Juden geradezu absurd.

Mag hinter dem Estherbuch ein historischer Versuch solcher Vernichtung gestanden haben oder nicht – was für die persischen Verhältnisse wahrscheinlicher scheint –, geschichtliche Tatsache ist ihr häufig wiederkehrendes Vorkommen. Im Estherbuch wird nun einer weiteren historischen Erfahrung Rechnung getragen, indem eingestanden wird, dass mit dem direkten und sofortigen Einschreiten Jahwes in der konkreten Geschichtssituation nicht immer gerechnet werden kann. Oder anders gesagt, dass immer wieder diese Errettung durch Jahwe nicht geschah, dass der Pogrom in seiner Schrecklichkeit seinen Lauf nahm. Was hat es dann zu bedeuten, wenn der Estherverfasser den Diasporajuden die Selbstverteidigung rät,

wenn – wie es heisst – die Juden für ihr Leben selbst einstehen sollten (Esth. 8, 11)? Wird damit nicht zur um so sichereren Vernichtung geraten? Denn wo wird sich eine Diaspora, die doch unzweifelhaft eine Minderheit war, im blutigen Kampf gegen die zahlenmässige Überlegenheit eines Fremdvolkes haben durchsetzen können? Oder ist dies alles nur Wunschtraum der Bedrückten, einmal mit der gleichen Münze – und sei es literarisch – zurückzahlen zu wollen?

Es ist – glaube ich – der Versuch des Estherverfassers, die jüdische Diaspora auf die Benutzung und Ausnutzung der jeweils gegebenen Möglichkeiten zur *Selbstbehauptung* zu drängen. Denn er hatte – wie man nicht übersehen kann – die Racheaktionen der Juden durch den königlichen Bescheid legitimiert, die Juden könnten nach ihrem Wohlgefallen tun (Esth. 8, 8). Indem der Verfasser in seiner Darstellung das Mass des ethisch Vertretbaren weit hinter sich lässt, will er – durch Übertreibung? – das für ihn Entscheidende deutlich machen: in den wirklichen Verhältnissen der Lebensumwelt muss die jüdische Diaspora die ihr verbleibenden Möglichkeiten voll ausschöpfen, wenn sie überleben will. Es wird im Estherbuch ein aktiver Einsatz für die eigene Existenz verlangt, der sich den Gegebenheiten anpasst, ohne dass sich das Volk assimiliert. Für die Leser wird dabei der Nachdruck auf die Unerträglichkeit einer antisemitischen Umwelt fallen, wenn solche harten Abwehrmassnahmen erforderlich werden.[27]

Es erscheint wie eine frömmlerische Verharmlosung des Estherbuchs und der realen Welt, wenn man durch direkte Theologisierung des Buches versucht, Mardochai und Esther zu Heiligen, gottesfürchtigen Helden usw. zu erklären. Nein, es ist zu nehmen, wie es dasteht: kalkulierende Berechnung bei Haman wie bei Mardochai; Denunziation bei den Persern wie bei Mardochai; Machtstreben bei Haman wie bei Mardochai und Esther; Hochmut bei Haman wie bei den Juden in diesem Buch; Rachsucht und Mordplanung bei Haman wie bei Mardochai/Esther. Auch das Überlegenheitsgefühl ist zu beachten, das sich in fünf Erhöhungsnotizen des Buches (Esth. 2, 17b; 6, 1–12; 8, 1 f.; 8, 15a; 10, 1–3) ständig Ausdruck verschafft und sich bis zur wie selbstverständlich eingeräumten Unversehrlichkeit der Juden (Esth. 6, 13) steigert. Es tritt ein durchaus menschliches Verlangen in Erscheinung, auch wenn es sich wie hier im Angesicht eines Pogroms formuliert. «Ein menschlicheres Buch ist niemals geschrieben worden», hat B. W. Anderson gemeint[28], wobei er wohl «menschlich» im Unterschied zu «göttlich» verstand. Im gleichen Zusammenhang hat er behauptet, dass sich Mardochai als würdiger Nachfolger Hamans erweise. Das klingt an die Behauptung S. Ben-Chorins an, Mardochai sei ein Haman mit umgekehrtem Vorzeichen.[29]

[27] Wenn wir veranschlagen, dass es sich beim Estherbuch nicht um einen historischen Bericht, sondern um das Werk künstlerischer Fiktion handelt, dann kann «Haman» – trotz realer geschichtlicher Möglichkeit seines militanten Antijudaismus – auch symbolisch verstanden werden.

[28] B. W. Anderson, The Place of the Book of Esther in the Christian Bible: Journ. of Rel. 30 (1950), 32–43, S. 39.

[29] S. Ben-Chorin, Kritik des Estherbuches. Eine theologische Streitschrift (1938), S. 9. – Es ist aber äusserst bedenklich, wenn auf Grund eines dogmatischen Urteils dieses literarische

3.

Was ist daraus theologisch zu schliessen? Kann diese versuchte Bewältigung der Diasporaexistenz im Estherbuch in Form von *Überleben,* Triumphieren, Regieren mit dem Willen Gottes identifiziert werden? Das Estherbuch tut es nicht. Es deutet lediglich die Identifizierung des Überlebens der Juden mit dem Willen Gottes an (s. o.). Die Glorifizierung der jüdischen Akteure im Estherbuch hingegen ist mit ihrem *eigenen Wollen* begründet, die den Gegebenheiten ihrer Welt angepasst sind. Indem das Buch aber die handelnden Juden so fragwürdig zeichnet, vollbringt es e silentio eine theologische Aussage. Es ist nicht nebensächlich, dass der Verfasser die Überlegenheit der Juden herausstellt, aber dafür nicht Jahwe bemüht. Im Gegenteil, er zeichnet seine jüdischen Hauptpersonen so, dass sie sich in der Praxis nicht oder kaum von den Heiden unterscheiden. Ihre Vorzüge, z. B. ihre Überlegenheit, fallen dabei eher negativ ins Gewicht. Auf diesem Hintergrund nun noch einmal von der Erwählung des jüdischen Volkes zu sprechen, kann doch nur dahin führen, dass man mit dem Verfasser des Estherbuches stillschweigend einräumt, dass die Vorzüge der Juden den Ausschlag für die Erwählung ihres Volkes nicht bilden, dass die Erwählung und ihr Durchhalten einzig die Sache Jahwes sind. Anders gesagt: dieses jüdisch-menschliche Buch im Alten Testament weist auf die freie Gnade Jahwes hin. Man kann Anderson folgen, wenn er in diesem Zusammenhang auf Deut. 7, 7 f. weist, wo es heisst: «Nicht weil ihr alle Völker an Zahl überträfet, neigte sich Jahwe euch zu und erwählte euch . . ., sondern weil Jahwe euch liebte und den Schwur hielt, den er euren Vätern geschworen hatte.»

Die Fehlanzeige von Theologie im Estherbuch hat also durchaus theologisches Gewicht.

Dass dieses Buch im jüdischen *Kanon* vorkommt, kann nicht verwundern. Wenn Maimonides das Estherbuch in Beziehung zur Thora sah[30], dann mit der Berechtigung, dass im Pentateuch von der Erwählung Israels durch Jahwe ursprünglich gehandelt wurde, die aufgrund des Willens Jahwes mit dem Überleben der Juden auch in der Diaspora in realer Gültigkeit blieb. Da aber Jahwe in diesem Buch weder erscheint noch auch nur genannt wird, geht die Fragwürdigkeit der Einzelgeschehnisse auch nicht zu seinen Lasten. Diese Fragwürdigkeit liegt auf den jüdischen Hauptpersonen des Buches mit, aber in der Weise, dass sie ihnen durch die Fragwürdigkeit der Verhältnisse, in denen sie mit ihrem Volk zu überleben haben, aufgenötigt ist. Dass damit das Volk der Juden nicht moralisch «rein» oder «vollkommen» sein kann, wird angesichts der Auseinandersetzung mit den Gegebenheiten ihrer Welt deutlich. Ben-Chorins Einwände gegen die Kanonizität

Werk in den Topf «Sünde» geworfen wird, gleichzeitig mit schrecklich wirklichen Orten tatsächlicher Vernichtung: «In dieser Weise (scil. der Sünde) aber unterscheidet sich das Estherbuch nicht von Auschwitz und Maidaneck, obwohl dort Haman triumphierte.» So bei Ernst Haenchen, Hamans Galgen und Christi Kreuz: Wahrheit und Glaube. Festschr. E. Hirsch (1963), 113–133, S. 128.

[30] S. bei Anderson (A. 28), S. 33.

des Estherbuches im Judentum rührten ja gerade daher, dass er sein Volk ethisch erneuert sehen wollte, sozusagen trotz irdischem Verhaftetsein bereits besser.

Die Kanonizität des Estherbuches ist zusätzlich durch das Purimfest gefestigt, für das es als Festlegende nun dient.[31] Indem dieses Fest jährlich das triumphierende Überleben der Juden in der Diaspora erinnernd feiert, drückt es zugleich die Hoffnung auf ein endgültiges und nie mehr gefährdetes Leben aus.[32] Fest und Buch haben somit auch eine eschatologische Komponente[33], die – wie nicht anders zu erwarten – auf eine irdische Erfüllung hin orientiert ist.[34]

Man kann dem Estherbuch seinen Platz im jüdischen Kanon nicht bestreiten, will man nicht gleichzeitig die Existenz dieses Volkes bestreiten – und das wäre nur der letzten Endes aussichtslose Versuch Hamans.

Worin ist aber nun die Wichtigkeit dieses Buches für die christliche Kirche zu sehen, wenn wir uns die direkte Theologisierung des Buches versagen müssen?

Das Estherbuch ist mit seiner Säkularisierung und Anthropologisierung im Sinne von Ethnologisierung kaum geeignet, für die kirchliche Verkündigung Gegenstand und Texte abzugeben. Das haben offensichtlich schon die Verfasser neutestamentlicher Schriften gewusst, denn sie zitieren dieses Buch nicht ein einziges Mal, nicht einmal als negatives Beispiel.

Dennoch ist dieses Buch wichtig für das Verständnis der Schrift. Es ist als unverkennbar säkulares Buch gut geeignet, die Frage nach dem Wort Gottes in der Bibel zu stellen, und zwar von der Fehlanzeige einer direkten Theologie aus. Der Verfasser des Estherbuches ging ja so weit – wenn wir richtig urteilten –, den vorhandenen theozentrischen Gehalt einer ihm vorgegebenen Diasporanovelle, der Josephsgeschichte, absichtlich wegzulassen und andere Grössen in das Zentrum seiner Darstellung zu rücken. Dieses Buch zeigt auch, wie wenig das Wort Gottes auf der Hand liegt, wie verborgen es sein kann, wie es zudem von einer sich säkular entfalteten Welt schon zu biblischer Zeit verdeckt erscheinen konnte.

Wenn durch das Estherbuch hindurch zu erkennen ist, dass Jahwe sein Volk trotz dessen Fragwürdigkeit – im Sinne von Sündhaftigkeit – erwählt hat und das Überleben des Volkes will, dann erhellt auch dieses biblische Buch die Barmherzigkeit Jahwes.

Für das Verhältnis der beiden Testamente des Kanons zueinander hat das Estherbuch also gleichfalls positive Bedeutung. Angesichts der «Erhöhung» Jesu in Kreuz und Auferstehung, in der seine Lebenshingabe und -wiedergewinnung zum Leben aller werden kann – unabhängig ihrer ethnischen oder moralischen

[31] «Festlegende» ist die Gebrauchsgattung des Estherbuches, nicht seine ursprüngliche Gattung.

[32] Bardtke, Esther (A. 9), S. 406 f.

[33] Lebram (A. 8), S. 220, sieht hingegen – ausgehend von der Wendung «vor ihren Feinden Ruhe gefunden haben» (Esth. 9, 22) – hier bereits die irdische Erfüllung eschatologischer Hoffnungen «in Analogie zur Landnahme Josuas geschildert».

[34] S. Ben-Chorin, Hoffnungskraft und Glaube in Judentum und biblischer Prophetie: Ev. Theol. 33 (1973), S. 103–112, gibt ein aufschlussreiches Stück eines Synagogengebets wieder, worin es heisst: «die Welt zum Reiche Gottes hinzuordnen» (S. 111).

Eigenschaften –, in der auch die fragwürdigen Realitäten der Welt und des Todes gültig besiegt sind, angesichts dieser «Erhöhung» Jesu erweist sich in der Rückschau die Erhöhung der Diasporajuden im Estherbuch, bei der es um das Überleben des erwählten Volkes inmitten der fragwürdigen Realitäten der Welt ging, als theologisch notwendig, aber auch als theologisch überholt. Ähnliches mag auch entsprechend von der Diasporaexistenz gelten, die es im Sinne des Estherbuches für Christen kaum geben kann, wenn sie sich in die Welt gesandt verstehen als dem einzigen Weg und Ort ihres Glaubens. Trotz Kontinuität im Theologischen zwischen beiden Testamenten – es ist derselbe Gott, der hier wie dort handelt – weist das Estherbuch exemplarisch auf eine Brechung in Wertigkeit und Richtung des göttlichen Handelns mit der Welt hin.

Innerhalb des christlichen Kanons erfüllt das Estherbuch auch diese wichtige Funktion mit: in der Kirche die Frage nach der Bedeutung der Erwählung Israels wachzuhalten. Anders gesagt: es stellt vor das Problem des jüdischen Volkes und seines Überlebens ebenso wie es mit der Wirklichkeit des Antisemitismus konfrontiert. Diese Probleme reichen bis an die Basis der Kirche Jesu Christi, denn das Überleben des erwählten Volkes ist historisch eine ihrer unleugbaren Voraussetzungen. Die Erwählung der Gemeinde des Neuen Bundes basiert auf der Erwählung Israels durch denselben Gott. Gewiss ist auch hier ein differenzierender Blick nötig, aber er verdunkelt den Sachverhalt nicht. Richtung und Wertigkeit des neutestamentlichen Geschehens weisen zwar der Erwählung der Kirche Jesu Christi den Charakter von Endgültigkeit zu, aber die Erwählung des alttestamentlichen Gottesvolkes bleibt davor und daneben gültig. Von daher stellt das jüdische Volk – der Konzentrationspunkt im Estherbuch – mit seinem menschlich unerklärlichen Überleben – von dem im Estherbuch im Ton rationalistischer Erklärung gehandelt wird – eine theologisch nicht unwichtige Frage: Welche Aussicht haben – trotz Christus! – die irdischen Verheissungen Gottes?[35]

Arndt Meinhold, Naumburg, DDR

[35] A. Th. van Leeuwen, Christentum in der Weltgeschichte. Das Heil und die Säkularisation (1966), S. 340–342.