

HERODOT UND DER SCHREIBER DES ESTHER-BUCHES

von Inge Hofmann und Anton Vorbichler

Zumindest seit der Arbeit von H. GUNKEL über das Buch Esther¹ wird in den Kommentaren immer wieder auf das Werk des HERODOT verwiesen, meist um aufzuzeigen, daß sich der jüdische Schreiber im persischen Milieu recht gut auskannte, denn eine Reihe seiner Angaben über die Verwaltung des Perserreiches lassen sich bei HERODOT nachprüfen.² In einem kurzen Aufsatz hat E. PFEIFFER³ versucht, die Parallelen zwischen dem Esther-Buch und HERODOT darzulegen, wobei er zu fünf oder sechs gleichen Motiven kommt, von denen allerdings nur drei dann überzeugen würden, wenn sie ausführlicher behandelt worden wären. Zudem sind es nicht ganze Partien aus dem Werk des HERODOT, die an das Esther-Buch erinnern (oder umgekehrt), sondern es sind nur Motive, die beide Schreiber vorgefunden, aber dann in einer völlig anderen Weise verarbeitet haben. Von vornherein muß betont werden, daß das Esther-Buch eine mehr oder weniger einheitliche, durchlaufende Erzählung begrenzten Umfanges zur Erklärung des Purim-Festes ist,⁴ während HERODOT die Möglichkeit hatte, die gefundenen Motive über neun Bücher zu verteilen und mit den unterschiedlichsten Situationen zu verbinden. Dazu kommt noch, daß der Schreiber des Esther-Buches für ein jüdisches, HERODOT dagegen für ein griechisches Publikum arbeitete. Notwendigerweise mußten beide für ein und dasselbe vorgefundene Motiv jeweils andere Erklärungen geben, damit sie von ihrer Leserschaft überhaupt verstanden wurden. Es soll auf keinen Fall die These aufgestellt werden, daß der Schreiber des Esther-Buches und HERODOT direkt aus derselben Quelle schöpften, sondern weit eher, daß sie beide auf Vorlagen zurückgriffen, die letztlich auf denselben Ursprung zurückgehen. Daß die Quelle im Osten zu suchen ist, ist wohl nie angezweifelt worden, aber daß die Esther-Erzählung am persischen Hof von Susa spielt, bedeutet nicht von vornherein, daß sie auch von dorthier stammt. Viel eher ist an die babylonische Satrapie zu denken, wo es eine starke jüdische Diaspora gab. So tragen denn auch die wichtigsten handelnden Personen außer dem persischen König babylonisch-elmische Götternamen: ESTHER – IŠTAR, MARDUCHAI – MARDUK, VASTHI – MAŠTI, HAMAN – UMAN,⁵ und die Datenangaben erfolgen nach dem babylonisch-assyrischen Kalender.⁶

Stellen wir aber nun die Motive zusammen, die nach unserem Verständnis sowohl vom Schreiber des Esther-Buches als auch von HERODOT gleicherweise verarbeitet wurden:

1. *Die Ausdehnung des Reiches.* Nach den Angaben des Esther-Buches 1,1; 8,9; 9,30 erstreckt sich das persische Reich von Indien bis nach Kusch und umfaßt 127

¹ H. GUNKEL, *Esther* (Religionsgeschichtliche Volksbücher, 2. Reihe, 19./20. Heft), Tübingen 1916.

² G. GERLEMAN, *Esther* (Biblischer Kommentar Altes Testament 21), Neukirchen-Vluyn 1973, 5, 37.

³ E. PFEIFFER, *Herodots Geschichten und das Buch Esther*, in: Deutsches Pfarrerblatt 62 (1958) 544–545.

⁴ GERLEMAN 23 ff.; Literatur S. 44.

⁵ H. BARDTKE, *Das Buch Esther* (Kommentar zum Alten Testament 17), Gütersloh 1963, 246 mit Literaturangaben.

⁶ BARDTKE 368 und Anm. 5.

Provinzen. Es ist müßig, sich über die „wirkliche“ Anzahl der Satrapien des Reiches den Kopf zu zerbrechen⁷ – bei Herodot III, 89 sind es zwanzig, nach persischen Angaben 23, 24 oder 29. In der jüdischen Version spielt dagegen die babylonische Zahlensymbolik eine Rolle, wie dies auch aus Daniel 6,2 hervorgeht, der DARIUS über 120 Länder herrschen läßt, d. h. über zehnmal 12 Länder, eine Vollkommenheit, die im Esther-Buch durch die hinzugefügten sieben noch zusätzlich gesteigert wird und in Zahlen das ausdrückt, was Esra 1,2 den Kyros in Worten sagen läßt, daß nämlich alle Königreiche der Erde ihm gehören. Lassen die Satrapienangaben bei HERODOT und den persischen Belegen den Weltherrschaftsanspruch nicht erkennen, so wird das doch erreicht durch die Angabe der Ausdehnung „von Indien bis Kusch“, wie es auch im Esther-Buch zitiert wird. Bei HERODOT finden wir diese Grenzländer der damals bekannten Welt in III, 95,97; VII, 9 sowie 65,69, und seit dem Ägyptenaufenthalt des DARIUS erscheinen sie ebenfalls in persischen Quellen. Nun konnten wir jedoch an anderer Stelle⁸ glaubhaft machen, daß es sich bei der Ausdehnung des persischen Reiches von Indien bis Kusch unter Einbeziehung der beiden Länder nicht um eine historisch fixierbare Realität handelt, sondern um den Topos des Weltherrschaftsgedankens, den die Perser erst während der Regierungszeit des DARIUS proklamierten, eine Vorstellung, die assyrischen Ursprungs ist. Kusch gehörte nie zum Perserreich, da die ganz kurze Notiz bei Herodot III, 97, dem der angebliche Feldzugsbericht in III, 25 entgegensteht, sich auf mythologische Vorstellungen bezieht. Das Motiv, daß das persische Reich die gesamte damalige Welt umfaßte, ist demnach ursprünglich assyrisch, wurde von den Persern übernommen und so intensiv propagiert, daß diese Vorstellung griechischen und jüdischen Schreibern selbstverständlich war.

2. *Prostitution der Königin*. Ein nur kurzer Hinweis darauf, daß das Motiv, nach dem der König den Befehl gibt, daß seine Gemahlin VASHTI sich in ihrer Schönheit vor den Gästen zeigen soll, stark an die Geschichte vom Lyderkönig KANDAULES und GYGES erinnere,⁹ mußte verständlicherweise Widerspruch hervorgerufen,¹⁰ da weder auf die Parallele des Motivs noch auf die völlig andersartige Erklärung seitens des jüdischen und griechischen Schriftstellers genügend eingegangen wird. Zunächst das Motiv: der König gibt ein ausgedehntes Gastmahl für das männliche Volk im Schloß von Susa, und ebenso veranstaltet die Königin VASHTI ein Frauengastmahl (I, 1–9). Daß das Motiv der Trennung der Geschlechter bei Gelagen nicht persische Sitte sei, da Herodot V, 18; IX, 110 f. das Gegenteil berichtet, wird immer hervorgehoben,¹¹ doch entspricht ein solcher Brauch orientalischen Gepflogenheiten, zumal bei Harimsverhältnissen. Man vergleiche nur einmal die strengen Hof- und Harims-Erlasse der assyrischen Könige aus dem zweiten Jahrtausend v. Chr.¹² Schimpft eine Palastfrau oder zankt sich mit einer anderen, so dürfen die Eunuchen, die Höflinge und sonstige Diener nicht stehen bleiben und zuhören. Wer dem zuwiderhandelt, bekommt 100 Stockschläge und verliert ein Ohr. Bei keiner Unterhaltung darf sich ein Höfling einer Palastfrau weiter als bis auf sieben Schritte nähern. Übertritt er dieses Verbot und zieht ihn der

⁷ GERLEMAN 51 ff. mit Literatur; zu den persischen Inschriften vgl. G. WALSER, *Die Völkerschaften auf den Reliefs von Persepolis. Historische Studien über den sogenannten Tributzug an der Apadanatreppe* (Teheraner Forschungen 2), Berlin 1966, 27.

⁸ I. HOFMANN/A. VORBICHLER, *Der Äthiopienlogos bei Herodot*, Wien 1979, Kap. X.

⁹ PEIFFER 544.

¹⁰ GERLEMAN 62 f.

¹¹ So bereits GUNKEL 5.

¹² E. WEIDNER, *Hof- und Harems-Erlasse assyrischer Könige aus dem 2. Jahrtausend v. Chr.*, in: *Archiv für Orientforschung* 17 (1954/56) 257–293.

Palast-Inspektor nicht zur Verantwortung, so macht sich dieser selbst schuldig. Wenn die Schuld eigentlich bei seinen nachlässigen Beauftragten liegt, werden diese bestraft. Haben die „Sprenger“ im Bereiche des Palastes einen Auftrag auszuführen und sehen ihnen neugierige Palastfrauen dabei zu, so muß das dem Palast-Inspektor gemeldet werden. Seine Pflicht ist es, sie sofort wegzujagen. Eine Palastfrau, die unzureichend bekleidet ist, darf sich mit einem Höfling nicht in eine Unterhaltung einlassen. Geht er doch darauf ein, so bekommt er 100 Stockschläge und wird gefesselt abgeführt. Der Denunziant darf seine Kleider nehmen.¹³ Zur schicklichen Kleidung einer Palastfrau gehört auch ein Schleier, da nach der Bestimmung des mittellassyrischen Gesetzes vornehme Frauen, Nebenfrauen in Begleitung der Hauptfrau und verheiratete Hierodulen auf der Straße stets verschleiert sein mußten.¹⁴ So mußte auch JUDA seine verschleierte Schwiegertochter THAMAR für eine Hierodule halten (Gen. 38, 14 ff.).

Nun war aber VASHTI nicht irgendeine Palastfrau, sondern die Hauptfrau, und so ist der Befehl des Königs, sie solle bei dem Männergelage erscheinen, „um den Völkern und Fürsten ihre Schönheit zu zeigen, denn sie war schön von Ansehen“ (1, 11) einfach schockierend. Der Schreiber des Esther-Buches kann den Befehl des Königs denn auch nur dadurch erklären, daß dieser betrunken ist; im normalen Zustand hätte er auf eine solche Ungeheuerlichkeit gar nicht kommen können. Dieses Motiv, nämlich frevlerische Befehle im Zustand der Trunkenheit zu geben, konnte der Schreiber im Buch Daniel finden: beim Gastmahl des BELSAZARS befiehlt dieser in Weinlaune, die Tempelgefäße aus Jerusalem zu bringen und für ein profanes Gelage zu mißbrauchen (Dan. 5, 1 ff.).¹⁵ Bei diesem Gelage nehmen auch alle Haupt- und Nebenfrauen teil, während das Gastmahl am Hof des XERXES, wie betont, streng nach Geschlechtern aufgeteilt war. Es kann auch nicht auf den Tanz der SALOME vor HERODES und seinen Gästen (Matth. 14, 6; Mark. 6, 21 f.) verwiesen werden, obwohl das mehr oder weniger dem gleichkam, was XERXES von seiner Gemahlin erwartete, da dieser Stoff aus dem lateinischen Bereich stammt und auf eine von LIVIUS nach der Anklageschrift des CATO erzählte Tat des Konsuls FLAMINIUS zurückgeht, der im Jahre 192 v. Chr. während des Krieges gegen die Gallier beim Mahl einen Gefangenen erschlug, um seinem Lustknaben das Schauspiel einer Enthauptung zu bieten.¹⁶

Es ist selbstverständlich, daß VASHTI dem Befehl, sich vor den Augen betrunkenen Männer zu prostituieren, nicht Folge leisten kann, denn sie soll sich ja so darbieten, daß jeder sehen kann, wie schön sie ist – also nicht tief verschleiert,¹⁷ wenn auch von „nackt“ überhaupt nicht die Rede sein kann.¹⁸ Das ist keine Kleiderfrage, keine Frage der Etikette, sondern schamlose Erniedrigung der eigenen Frau. Dem jüdischen Schreiber ist das so klar, daß er für die Weigerung der Königin gar keine Erklärung zu geben braucht. Jeder Jude wird VASHTI verstehen und sich über die Zumutung des Königs entsetzen. Daher kommt es denn auch, daß die Motivierung des Verstoßens so fadenscheinig und gekünstelt wirkt. Er mußte aber für den Fortgang der Erzählung die

¹³ WEIDNER 287 f., Satzung 21 aus der Zeit TIGLATPILESERS I.

¹⁴ WEIDNER 275, Bemerkungen zu Z. 43.

¹⁵ Zur Gestalt des BELSAZARS im Daniel-Buch vgl. W. DOMMERSHAUSEN, *Nabonid im Buche Daniel*, Mainz 1964, 31 ff.

¹⁶ E. FRENZEL, *Stoffe der Weltliteratur* (Kröners Taschenausgabe 300), Stuttgart ²1965, 314.

¹⁷ Im iranischen Kulturraum galt es zwar nicht als anstößig, aber doch als sehr beachtenswert, wenn eine Königin nicht in einem dicht verschleierten Wagen fuhr: PLUTARCH, *Artaxerxes* 5.

¹⁸ GERLEMAN 63.

Königin „loswerden“, und so klammert er sich an das Motiv der Gehorsamsverweigerung, die in diesem Fall allerdings nur allzu berechtigt war.

Das Motiv ist also die Prostitution der eigenen Frau und eben das finden wir bei Herodot I, 8 ff.¹⁹ Daß erst HERODOT dieses Motiv in die Gygesgeschichte hineingetragen hat, ergibt sich daraus, daß es in der bei PLATON erhaltenen ursprünglichen Version nicht vorhanden ist²⁰ und HERODOT von einem späteren Schriftsteller hinsichtlich der Person des KANDAULES der Fabelei beschuldigt wird.²¹ Entgegen seiner sonstigen Gewohnheit versteht HERODOT die weibliche Gestalt der Geschichte nicht mit einem Namen, wahrscheinlich, weil er zu unlydisch klang. Es handelt sich bei dem Motiv, wie bereits betont, nur um dasjenige der Prostitution der eigenen Frau, denn wie diese zustandekam, mußte bei einem jüdischen und einem griechischen Schriftsteller notgedrungen ganz unterschiedlich motiviert werden. HERODOTS griechische Leser- und Hörerschaft hätte nicht verstanden, warum sich die Frau nicht vor der angetrunkenen Männergesellschaft zeigen und ansehen lassen sollte. Für die von HERODOT vorgefundene Kandaules-Gyges-Episode bot aber die Prostitution ein ausgezeichnetes Motiv für deren Ende, daß nämlich GYGES seinen Herrn, den lydischen König tötet und dessen Gemahlin heiratet. KANDAULES, dessen Frau von außerordentlicher Schönheit ist, will wie XERXES, daß sich auch andere davon überzeugen. Die vielen Männer werden zu einem einzigen reduziert, zu dem Vasallen GYGES, der sich von der Schönheit der Königin überzeugen soll, indem er sie nackt sieht. Aber selbst das muß HERODOT seinen Griechen noch näher erklären: „Bei den Lydern nämlich und auch bei fast allen anderen Barbaren gilt es sogar als eine große Schande, wenn ein Mann nackt gesehen wird“ (I, 10) – also um wieviel mehr bei einer Frau! So ist denn GYGES auch zu Recht entsetzt über die Zumutung seines Königs: „Wenn eine Frau ihr Gewand ablegt, entkleidet sie sich auch ihrer Achtung“ (I, 8). Während sich VASHTI kommentarlos der Entwürdigung entziehen kann, wird die lydische Königin dazu gezwungen, denn sie weiß zunächst nicht, daß sie von GYGES betrachtet wird, der sich dem Drängen seines Herrn schließlich fügte.²² Als sie es jedoch gewahr wird, handelt sie wahrhaft königlich, indem sie GYGES vor die Wahl stellt, sie zu rächen oder selbst zu sterben. So handeln griechische Göttinnen an Sterblichen, die sie nackt belauscht haben: AKTÄON wird von ARTEMIS in einen Hirsch verwandelt und von seinen eigenen Hunden zerrissen, weil er die Göttin beim Baden beobachtete,²³ und ATHENA blendete den TIRESIAS aus demselben Grund.²⁴

(Das Motiv der Proskynese-Verweigerung in Esther 3,2 und Herodot VII, 136 braucht nicht einer gemeinsamen Vorlage entnommen zu sein, denn die griechische Erklärung, es sei bei ihnen nicht Brauch, sich vor Menschen niederzuwerfen, findet im jüdischen Brauch eine Ausnahme, wenn es sich um die Bekräftigung einer Bitte und eines Flehens handelt. So werfen sich die Brüder vor JOSEPH in Ägypten auf den Boden [Gen. 42, 6], ESTHER fällt vor XERXES auf die Knie [8, 3] und HAMAN vor ESTHER [7, 8].²⁵)

¹⁹ GUNKEL 5; PFEIFFER 544; W. ALY, *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen*, Göttingen ²1969, 34; mit großer Zurückhaltung BARDTKE 285.

²⁰ Staat II, 359; vgl. K. REINHARDT, *Von Werken und Formen*, Godesberg 1948, 172 ff.; FRENZEL 1965, 231 f.

²¹ NIKOLAOS, *Progymnasmata* 5, 3, zitiert bei J. FEIX, *Herodot Historien* 2, München ²1977, 1276.

²² Zum persischen Geist der Episode vgl. REINHARDT 174 f.

²³ Apollodori Bibliotheca 3, 4, 4.

²⁴ Apollodori Bibliotheca 3, 6, 7.

²⁵ Verboten war nur das Niederfallen vor Götterbildern im Zusammenhang mit dem 1. Gebot.

3. *Tragen der Königstracht.* Als verspätete Belohnung wird MARDOCHAI mit den königlichen Gewändern bekleidet, auf ein königliches Pferd gesetzt und von einem Edlen auf einem freien Platz der Stadt herumgeführt (Esther 6, 7 ff.). Das Bekleiden mit den königlichen Gewändern wird von dem Schreiber des Esther-Buches und seinen Kommentatoren gewertet als Erhöhung des MARDOCHAI auf die Stelle des zweiten Mannes nach dem König und findet sich als Parallele auch Gen. 41, 41 ff. und im Buch Daniel (5, 16, 29). Die Vorlage dürfte aber eher unterstrichen haben, daß der Träger des königlichen Gewandes der König selbst ist,²⁶ so wie im babylonischen Sakäenfest als wesentlichstes Merkmal der Kleidertausch gilt.²⁷ Herodot VII, 15 ff. wagt nämlich nicht, dieses Motiv abzuändern, daß das Tragen der Königstracht zum König macht. Die Motivierung erscheint recht gekünstelt: XERXES hat eine Traumerscheinung, die ihm einschärft, dem Rat des weisen ARTABANOS nicht zu folgen und doch den Krieg gegen Hellas zu beginnen: „Wenn sie von einem Gotte geschickt ist und der Gott durchaus den Krieg gegen Hellas wünscht, so wird dieselbe Erscheinung gewiß auch dich im Traume besuchen und zu dir sprechen wie zu mir. Am besten ist es, du legst meine ganze königliche Kleidung an, setzest dich auf meinen Thron und legst dich dann auf meinem Bette zur Ruhe“, bittet der König. Da HERODOTS Warnergestalten aber fast immer die ionische Philosophie des 6. und 5. vorchristlichen Jahrhunderts vertreten, ist ARTABANOS skeptisch, denn er hat erkannt, daß man im Traum Dinge zu sehen pflegt, mit denen man sich am Tage beschäftigt hat. Sollte aber tatsächlich ein Gott den Traum geschickt haben, dann ist der Kleidertausch doch unsinnig: „Denn diese Erscheinung, welcher Art sei sein mag, wird doch nicht so einfältig sein, mich für dich zu halten, wenn ich deine Kleider an habe“ (VII, 16). So spricht der Grieche, aber so dachte nicht der Babylonier, und die Vorlage verlangte das Königsgewand, um in die Rolle des Königs schlüpfen zu können. Schließlich verfährt ARABANOS nach dem Willen des Königs und wird von derselben Traumgestalt heimgesucht.

4. *Glück und Sturz des Günstlings.* HAMAN,²⁸ dem der König „Vorrang vor allen Fürsten in seiner Umgebung verliehen hatte“ (Esther 3, 1), wird zusammen mit seinem Herrn von ESTHER zum Mahle eingeladen. Zu Hause ruft er seine Freunde und seine Frau Zeresch zusammen, um ihnen seinen Reichtum und sein Glück zu preisen (5, 11 f.). Nach einer Unterbrechung folgt dasselbe Motiv des Gastmahles, bei dem er als Gegner der Juden entlarvt und schließlich hingerichtet wird (6, 14 ff.). Das Motiv – eingebildetes Glück eines königlichen Günstlings und sein plötzlicher Sturz – wird von Herodot an der Stelle gebracht, an der der Sturz des Mederhauses eingeleitet wird. König ASTYAGES befiehlt dem HARPAGOS, „einen Verwandten und sehr treuen Stammesgenossen, der die ganze Verwaltung des Reiches in Händen hatte“ (I, 108), den Sohn seiner Tochter zu töten. HARPAGOS umgeht den Befehl, und so kann das Kind schließlich gerettet werden. Als ASTYAGES erfährt, daß sein Enkel lebt, verzeiht er angeblich dem HARPAGOS, erbittet dessen Sohn als Spielgefährten für ihn und lädt ihn selbst zu einer Opfermahlzeit zum Dank für die Erhaltung des Kindes ein: „Als HARPAGOS das hörte, fiel er dem König zu Füßen und war glücklich, daß sein Vergehen jetzt zu einem Verdienst wurde und man ihn zu einem Freudenmahl einlud. . . Er selber erzählte seinem Weibe voller Freude alles, was geschehen war“ (I, 119). Der König aber läßt ihm das Fleisch des eigenen, geschlachteten Sohnes vorsetzen.

5. *Gewährung einer Bitte.* Die vorschnelle Erhörung einer Bitte, die noch gar nicht ausgesprochen wurde und den Erhörenden oft in eine mißliche Situation bringt, findet

²⁶ PLUTARCH, *Artaxerxes* 5; BARDTKE 348 Anm. 13.

²⁷ ATHENAIOS, *Deipnosoph.* 14, 44, 639 C; vgl. F. W. KÖNIG, *Die Persika des Ktesias von Knidos* (Archiv für Orientforschung, Beih. 18), Graz 1972, 131 f.

²⁸ Zu seiner Stellung am Königshof vgl. BARDTKE 323.

sich mehrfach: „Bis an die Hälfte des Königreiches soll dir gegeben werden“, verspricht XERXES seiner Gemahlin (Esther 5, 3; 6, 2). „Bitte mich, um was du willst, und ich will es dir geben.“ Und er schwur ihr: „Um was du mich auch bitten wirst, das will ich dir geben bis zur Hälfte meines Königreiches“ (Markus 6, 22 f.; vgl. Matth. 14, 7), verheißt HERODES seiner Stieftochter SALOME. In derselben Geberlaune finden wir XERXES bei HERODOT, wenn er seiner Geliebten ARTAYNTE jeden Wunsch gewähren will: „... was sie auch fordern würde, er würde ihr alles gewähren... Er versprach ihr Städte, Reichtümer und ein Heer, über das sie ganz allein gebieten solle“ (IX, 109). Sie aber fordert das Gewand des Königs, das dieser von seiner rechtmäßigen Gemahlin als Geschenk erhalten hatte.²⁹

6. *Erfüllung der Bitte.* ESTHER bittet nicht nur, wie es uns natürlich und recht erscheint, um das Leben ihres Volkes und um die Umkehrung des Ausrottungsbefehls, sondern am Tage nach dem Morden kommt ESTHER zum König und wieder gewährt er ihr jede Bitte: „ESTHER sprach: ‚Gefällt es dem König, so möge den Juden zu Susa auch morgen gestattet sein, nach der Verordnung, die heute galt, zu handeln, und die zehn Söhne HAMANS möge man an den Pfahl hängen‘“ (9, 13). Der König aber hat sich durch sein Versprechen gebunden und muß die Perser für einen weiteren Tag dem Morden der Juden überlassen.³⁰

DOMMERSHAUSEN vertritt die Ansicht, daß Rechtfertigungsversuche für die Tat der ESTHER nicht angebracht seien: „ESTHERS Bitte widerstrebt jeder Nächstenliebe und allem frommen Charakter.“³¹ Dasselbe Motiv wird in der Episode um den Tod JOHANNES' DES TÄUFERS verwendet: SALOME, der HERODES jeden Wunsch gewähren will, bittet auf Anstiften der HERODIAS um den Kopf des JOHANNES: „Da wurde der König sehr betrübt; doch um der Eidschwüre und der Tischgenossen willen wollte er sie nicht abweisen“ (Markus 6, 26; Math. 14, 9). Aber die Schilderung der von maßlosem Haß und grausamster Rache erfüllten Frau geht nicht auf den Schreiber des Esther-Buches zurück, sondern auf die benutzte Vorlage, da auch HERODOT sie zur Schilderung von XERXES' Hauptfrau AMESTRIS verwendet. Am Geburtstag des Königs wird ein Gastmahl veranstaltet – auch die Episode vom Tod des JOHANNES spielt am Geburtstag des HERODES –, an dem niemand eine Fehlbitte tun darf. Durch diesen geschickten Zug entgeht HERODOT der sofortigen Wiederholung des oben genannten Motivs der Bittengewährung, bevor diese ausgesprochen wurde. Da bittet AMESTRIS sich die Mutter der bereits erwähnten ARTAYNTE aus, die XERXES notgedrungen der Maßlosigkeit seiner Frau überlassen muß: „Die Brüste schnitt sie ihr ab und warf sie den Hunden vor, Nase, Ohren, Lippen schnitt sie ab, schnitt die Zunge aus und sandte dann die Mißhandelte wieder nach Hause“ (IX, 110 f., 112).

7. *Leichenschändung.* Ein Rachevollzug an einem toten Gegner, wie ihn ESTHER an den toten Söhnen des HAMAN vornehmen läßt (9, 14), galt den Griechen als barbarische, persische Sitte (Herodot IX, 79), die tadelnswert ist. HERODOT bringt in seinen Büchern eine Reihe von Beispielen dafür: so schlägt XERXES dem bei Thermopylai gefallenen LEONIDAS den Kopf ab (VII, 238), DAREIOS und die Verschwörer verfahren in der gleichen

²⁹ Vgl. auch GERLEMAN 109 f.

³⁰ Diese Szene ist immer als unvorstellbar empfunden worden: GERLEMAN 5; GUNKEL 44 sieht nicht die Parallele zu HERODOT, sondern lastet die grausame Bitte der ESTHER ganz dem Verfasser an, woran man sehe, „... von welchem blutigen Haß gegen die Feinde sein Herz erfüllt ist.“

³¹ W. DOMMERSHAUSEN, *Die Estherrolle. Stil und Ziel einer alttestamentlichen Schrift* (Stuttgarter Biblische Monographien 6) Stuttgart 1968, 119 Anm. 317; zum folgenden vgl. auch ALY 202.

Weise mit den toten Magiern (III, 79), dem toten HISTIAIOS wurde der Kopf abgeschlagen und einbalsamiert nach Susa geschickt (VI, 29), der tote POLYKRATES wird ans Kreuz gehängt (III, 125), KAMBYSES schändet die Leiche des AMASIS (III, 16).³²

8. *Befehl zur Volkserrettung.* MARDOCHAI hat erfahren, daß HAMAN die Juden austrotten will. Er wendet sich an ESTHER mit dem Befehl, sich für ihr eigenes Volk einzusetzen. Selbst ihr Hinweis darauf, daß es für sie lebensgefährlich sein könne, kann ihn nicht davon abbringen, bis sie sich für das Wagnis entscheidet: „Komme ich um, so komme ich um“ (4, 16). Dasselbe Motiv findet sich auch bei HERODOT (III, 68 f.), worauf von den Kommentatoren bereits mehrfach hingewiesen wurde.³³ OTANES, ein vornehmer Perser, hatte seine Tochter PHAIDYMIA im Harim des KAMBYSES, der an SMERDIS übergang. OTANES argwöhnt, daß dieser ein Betrüger und in Wirklichkeit ein medischer Magier ist. Die Tochter soll nachts nachprüfen, ob ihr Mann Ohren hat oder nicht, denn dem falschen SMERDIS waren sie wegen eines Vergehens abgeschnitten worden: „Meine Tochter, du bist von edlem Blut; darum mußt du einen gefährlichen Auftrag ausführen, den dir dein Vater jetzt gibt. Denn wenn er nicht KYROS' Sohn ist, sondern der SMERDIS, für den ich ihn halte, so soll er es teuer bezahlen, daß er bei dir ruht und über die Perser herrscht“ (III, 69). Aber auch PHAIDYMIA wagt zunächst die Tat nicht, die für sie lebensgefährlich ist, entschließt sich dann aber doch dazu. Bei HERODOT ist das Motiv der Opferung für das eigene Volk allerdings wesentlich schwächer herausgearbeitet als bei dem jüdischen Schriftsteller, denn als Grieche des 5. vorchristlichen Jahrhunderts, dem Beginn der Sophistik, sieht er alles vom Standpunkt des Individuums und nicht der Gemeinschaft aus. Das Motiv ist jedoch das gleiche: eine junge Frau wird von ihrem Vater bzw. Pflegevater beauftragt, zur Rettung ihres eigenen Volkes eine wagemutige Tat ihrem Mann gegenüber zu unternehmen, der dem feindlichen Volk angehört. So können wir auch keine Parallele zur Gestalt des Mose Ex. 3, 11; 4, 10, 13; 6, 12, 30 und 10, 28 sehen.³⁴

9. *Ausrottung der Gegner und Siegesfest.* Das Purimfest wird gefeiert zur jährlichen Erinnerung an den Sieg über den Feind (Esther 9, 18 ff.); die Ausrottung, die der Judenfeind HAMAN plante (3, 6 ff.), konnte durch ESTHER und MARDOCHAI³⁵ umgewandelt werden in das Gegenteil, nämlich die Ausrottung der Judenfeinde durch die Juden (9, 5, 15 f.). Dasselbe Motiv findet sich bei HERODOT mit der Bezeichnung „Magiermord“.³⁶ Nach der Ermordung des falschen SMERDIS und seines Bruders, eilten die fünf unverletzten Verschwörer aus dem Palast: „Sie riefen die übrigen Perser, erklärten ihnen die Situation, zeigten die Köpfe und töteten alle Magier, deren sie habhaft wurden. Als die Perser die Tat der Sieben und den Betrug der beiden Magier begriffen hatten, da wollten auch sie nicht zurückstehen, zogen ihre Dolche und töteten alle Magier, die sie finden konnten. Wäre nicht die Nacht hereingebrochen, so hätten sie keinen Magier am Leben gelassen. Diesen Tag feiern sämtliche Perser als ihren höchsten Festtag und begehen ihn aufs feierlichste. Sie nennen das Fest Magiermord. Kein Magier darf sich an diesem Tage blicken lassen, sie bleiben alle in ihren Häusern“

³² Zur „Rechtfertigung“ dieser Tat vgl. I. HOFMANN/A. VORBIHLER, *Das Kambyesbild bei Herodot.*, in: *Archiv für Orientforschung* 27 (1980), 86–105.

³³ Meist wird jedoch nur bemerkt, daß MARDOCHAI denselben Kontakt zu ESTHER im Harim des XERXES unterhalten konnte wie OTANES zu seiner Tochter in dem des SMERDIS: PFEIFFER 545; BARDTKE 305.

³⁴ So Gerleman 106.

³⁵ In Palästina ist um die Mitte des 1. vorchristlichen Jahrhunderts das Fest überhaupt nur als „Mardochaitag“ bekannt: 2. Makk. 15, 36.

³⁶ Vgl. BARDTKE 245 mit weiteren Belegen.

(III, 79). Auch bei HERODOT stehen sich zwei feindliche Völker gegenüber: die Magier in Vertretung der Meder, des einstigen Herrscherhauses sind die Perser, die um ihre Selbständigkeit ringen müssen.³⁷ Zwar muß HERODOT in seiner Darstellung der offiziellen persischen Version folgen, die DAREIOS das eigentliche Verdienst des „Magiermordes“ zukommen läßt,³⁸ aber er hat die Tradition bewahrt, die den OTANES und seine Tochter zu den Entlarvern des Betrügers macht, was erst zu seiner Ermordung führt.

Es ist vergeblich, hinter dem Magiermord der griechischen Überlieferung und der Persertötung der jüdischen Tradition einen historischen Kern zu vermuten. Die Lösung des Problems gibt HERODOT selbst, indem er das Fest als das höchste der Perser bezeichnet, während an anderen Stellen (I, 133; IX, 110 f.) der Geburtstag als dieses gilt. An diesem Tag wird ein reiches Mahl bereitet, und es werden Geschenke gemacht; es weist also die gleichen Züge auf wie das Purimfest, das immer als weltliches Freudenfest galt³⁹ und mehr oder weniger auf die Juden der östlichen Diaspora beschränkt blieb.⁴⁰ Das Purimfest wird auf ein bestimmtes Ereignis zurückgeführt, während es in der griechischen Tradition zunächst den Anschein hat, als handle es sich um zwei verschiedene Feste, von dem sich eines auf ein bestimmtes Ereignis, nämlich die Magierermordung zurückführen läßt, das andere auf eine uralte Tradition, nach der jeder Perser die Erinnerung an den Tag feierlich begeht, an dem er das Licht der Welt erblickte. Nun gab es im iranischen Kultus ein beherrschendes Fest, nämlich das Neujahrsfest, in dessen Mittelpunkt die rituelle Drachentötung stand. Aufgrund des uralten indischen Neujahrsfestes läßt sich das mythisch-rituelle Schema folgendermaßen bestimmen: „Den Hintergrund des Festes bildet die Annahme, daß ein Drache Herr über das Dasein ist und daß Dürre im Lande waltet. Ein göttlicher Held tritt auf, nimmt die vom Drachen beherrschte Festung ein und besiegt das Ungeheuer. Dadurch kommen die in der Festung festgehaltenen Wasser frei, und die Gefangenschaft der von dem Drachen in seinem Harem in der Burg zurückgehaltenen Frauen findet ein Ende. Nun strömt der Regen wieder und befruchtet die Erde, gleichwie der junge Gott-Held mit den befreiten Frauen die Heilige Hochzeit feiert.“⁴¹ Mit der Tötung des feindlichen Drachens beginnt das neue Jahr, das neue Leben, dem der göttliche Held vorsteht. Zur iranischen Königsideologie gehört es, daß fast jeder Herrscher zum Drachentöter wird. Damit wird ein Mythos historisiert: der wahre Held erweist sich gerade dadurch als legitim, daß er den Drachen töten kann. An anderer Stelle versuchten wir bereits den Nachweis zu erbringen, daß dieses Schema von DAREIOS übernommen wird und in seiner Bisutun-Inschrift seinen Niederschlag findet:⁴² der Magier reißt am 1. Juli die Herrschaft an sich, also zum Zeitpunkt der Dürre und wird von DAREIOS am 10. des Monats Bāgayādiš, d. h. am 29. September getötet,⁴³ der gerade in die Tage des Mithrakāna-Festes fällt, das zum größten Fest des Mithra

³⁷ Dafür sprechen auch die Worte des sterbenden KAMBYSES in Herodot 3, 65.

³⁸ Vgl. HOFMANN-VORBICHLER, *Das Kambyesbild bei Herodot.*

³⁹ BARDTKE 393; GERLEMAN 27.

⁴⁰ GERLEMAN 37 f.

⁴¹ G. WIDENGREN, *Die Religionen Irans* (Die Religionen der Menschheit 14) Stuttgart 1965, 41.

⁴² HOFMANN-VORBICHLER, *Das Kambyes-Bild bei Herodot.*

⁴³ M. A. DANDAMAEV, *Persien unter den ersten Achämeniden* (6. Jahrhundert v. Chr.) (Beiträge zur Iranistik 8) Wiesbaden 1976, 244, 255; W. HINZ, *Darius und die Perser. Eine Kulturgeschichte des Achämenidenreiches*. Baden-Baden 1976, 133 ff.; WIDENGREN 120, 140, 228 f.; W. EILERS, *Der alte Name des persischen Neujahrsfestes*. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Geistes- u. sozialwissenschaftliche Klasse) Wiesbaden 1953, 61 ff.

geworden war und dem das erwähnte mythisch-rituelle Schema des Neujahrsfestes zugrunde lag. Das Schema finden wir aber sowohl bei HERODOT als auch im Esther-Buch: die Herrschaft des Drachens, des Usurpators, ist bei HERODOT die Herrschaft des medischen SMERDIS, beim Esther-Buch die Machtfülle des HAMAN. Die Befreiung aber wird nicht, wie es die persische Tradition vorschreibt, von einem jugendlichen Helden durchgeführt, sondern von einer Frau, nämlich von ESTHER bzw. PHAIDYMIA, die beide zugleich die Gattinnen des Gegners sind, wobei der Schreiber des Esther-Buches die gegnerische Männergestalt in den König und HAMAN aufteilen muß, da aus historischen Rücksichten XERXES nicht gut durch jüdische Frauenhand sterben konnte. Die Züge beider Frauen, die des Liebeslebens, verkörpert durch die Ehe und die des Heldentums, finden sich aber seit altersher in Mesopotamien in der Gestalt der INANNA-ĪŠTAR.⁴⁴ Daß aber weder ESTHER noch PHAIDYMIA allein agieren, sondern auf Befehl des Vaters, entspricht semitischer Vorstellung, die auch den komplexen Charakter der Göttin aufteilt in einen erotischen und einen kriegerischen,⁴⁵ woraus letztlich eine erotische Göttin als Abendstern und ein kriegerischer Gott als Morgenstern gebildet wird.⁴⁶

Beide Episoden, die des Esther-Buches und die bei Herodot erhaltene, spielen zwar in Persien, am Hof von Susa, aber sehr viele Züge verweisen auf Babylonien. An anderer Stelle wurde gezeigt, daß HERODOTS Vorlage zu dem negativen Kambysesbild von dorthier stammt.⁴⁷ Vielleicht verhilft das zur Lösung des Problems, warum bei der Annahme der gleichen Motivquelle für den Magiemord bei HERODOT und die Persertötung im Esther-Buch, die „Erinnerungsfeste“ immer Neujahrsfeste sind, die in der indo-iranischen Kultur im Herbst, als Purimfest aber im Frühling gefeiert werden.

Es soll nicht bezweifelt werden, daß das Esther-Buch als eine verhüllte Nachahmung der Exodusgeschichte angelegt und durchgeführt wurde;⁴⁸ das spricht aber nicht dagegen, daß der Schreiber des Buches bei seiner Stoffsammlung auf Motive zurückgriff, die aus dem babylonischen Raum stammen,⁴⁹ woher auch HERODOT einen großen Teil des von ihm verarbeiteten Materials letztlich bezogen hatte. So kommt es zu einer Reihe von gleichen Motiven in beiden Werken, von denen wir die aussagekräftigsten und wenigstens uns überzeugendsten zusammenstellten.

⁴⁴ D. O. EDZARD, *Mesopotamien. Die Mythologie der Sumerer und Akkader* (Wörterbuch der Mythologie 1) Stuttgart 1965, 81 ff.

⁴⁵ W. HELCK, *Betrachtungen zur großen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten* (Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen 2) München/Wien 1971, 105 ff.

⁴⁶ So in Ugarit als AŠTART und AṬTAR: M. H. POPE, W. RÖLLIG, *Syrien. Die Mythologie der Ugariter und Phönizier* (Wörterbuch der Mythologie 1) Stuttgart 1965, 249 ff.; für das Südarabische vgl. M. HÖFNER, *Südarabien*, a.a.O. 497 ff.

⁴⁷ HOFMANN-VORBIHLER; vgl. auch H. LEWY, *The Babylonian Background of the Kay Kāūs Legend*, in: *Archiv Orientalní* 17.2 (1949) 28–109.

⁴⁸ GERLEMAN 11 ff., 27.

⁴⁹ Das Ergebnis von W. ERBT, *Die Purimsage in der Bibel*, Berlin 1900, 75, daß nämlich die gesamte Purim-Erzählung eine Verbindung einer persischen Sage mit einem sagenhaft umgestalteten spät-babylonischen Mythos sei – die Feindschaft MARDOCHAIŠ und HAMANS interpretiert als Kampf des MARDUK gegen TĪAMAT – ist in dieser Formulierung sicher übertrieben.