

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine Zweitveröffentlichung folgender Originalpublikation:

Langner-Pitschmann, Annette

„Gehört dazu nicht Phantasie?“ Erkenntnistheoretische Überlegungen zum Gottesbezug des Buches Esther

in: Körner, Christoph / Jüngling, Hans-Winfried (Hg.), „... denn das ist der ganze Mensch“: die Textrollen der jüdischen Feste– Kohelet, Ester, Hoheslied, Rut, Klagelieder (Stuttgarter Bibelstudien 227), S. 37–53

© Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 2012

Ihr IxTheo-Team



„Gehört dazu nicht Phantasie?“

Erkenntnistheoretische Überlegungen zum Gottesbezug des Buches Ester

Annette Pitschmann

I. Einführung

1. Profan oder religiös?

„Das Buch Ester erzählt wie das Buch Judit die Befreiung des Volkes durch die Vermittlung einer Frau. Die in Persien lebenden Juden werden durch den Hass eines allmächtigen Wesirs, Haman, mit Ausrottung bedroht und dank des Eingreifens von Ester, einer jungen, Königin gewordenen Jüdin, gerettet, die ihrerseits von ihrem Onkel Mordechai geführt wird. Die Lage wandelt sich vollständig: Haman wird gehängt, Mordechai nimmt seinen Posten ein, die Juden bringen ihre Feinde um.“¹

Mit diesen Worten wird der Handlungsverlauf des Buches Ester im Kommentar der Jerusalemer Bibel zusammengefasst. Bemerkenswert ist, dass dabei zwar von einem biblischen Buch die Rede ist, Gott auf der Liste der Akteure jedoch fehlt.

In der Tat wird Gott auch im hebräischen Urtext der Esterrolle² an keiner Stelle erwähnt. Nicht zuletzt dieser Sachverhalt führte bereits in der frühen Rezeptionsgeschichte zu äußerst kontroversen Meinungen über den theologischen Gehalt des Buches Ester.³ Auf der einen Seite wird sowohl im Judentum als auch im Christentum die Kanonizität des Textes grundlegend in Frage gestellt. Dies äußert sich zum einen in vereinzelt Stellungnahmen der Rabbinen⁴ und der Kirchenväter⁵ gegen seine Zugehörigkeit zu den Heiligen Schriften, vor allem aber darin, dass der Text in zentralen Zeugnissen wie den Qumranrollen

¹ *Neue Jerusalemer Bibel*. Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalemer Bibel, neu bearbeitet und herausgegeben von Alfons DEISSLER und Anton VÖGTLE, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien ⁵1985, 595f.

² Zur Abgrenzung des Urtextes von späteren Bearbeitungen vgl. u. a. Odil Hannes STECK/Reinhard G. KRATZ/Ingo KOTTSEPER: *Das Buch Baruch. Der Brief des Jeremia. Zusätze zu Ester und Daniel* (ATD. Apokryphen 5), Göttingen 1998, 115–131.

³ Vgl. KOTTSEPER 1998, 115f.

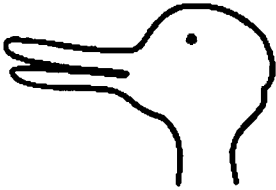
⁴ Angeführt wird Megilla 7a, Sanhedrin 100a, vgl. KOTTSEPER 1998, 115; David J. A. CLINES: Ezra, Nehemiah, Esther (NCBC), Grand Rapids u. a. 1984, 254.

⁵ Als Beispiel nennt CLINES 1984a, 255, Athanasius von Alexandrien, der das Buch allenfalls als Erbauungsliteratur, nicht aber als biblischen Text verstanden wissen möchte.

oder dem Neuen Testament⁶ keinerlei Erwähnung findet und bis ins 9. Jahrhundert durch die Kirchenväter nur spärlich kommentiert wird.⁷ Auf der anderen Seite belegen die intensive Rezeption des Textes im Kontext des jüdischen Purimfestes, die theologisierende Redaktion der Septuaginta und die schließlich erfolgte Aufnahme des Buches in den christlichen Kanon, dass viele Juden und Christen Ester selbstverständlich in einen religiösen Zusammenhang stellen.⁸

Der Text der Estererzählung, so kann daraus geschlossen werden, ist offen für unterschiedliche Lesarten. Verschiedene Rezipienten erleben ihn in verschiedenen Bedeutungsdimensionen. Man kann ihn betrachten als profane Novelle, die vom Streit zweier Völker berichtet, oder als religiöse Weisheitserzählung, an deren Ende die befreiende Kraft Gottes zur Geltung kommt.

2. Hase oder Ente?



Das nebenstehende Bild zeigt eine schwarze, geschwungene Linie auf weißem Grund. Inmitten der Form, die durch die Linie gebildet wird, ist ein schwarzer Punkt zu sehen. Die Figur lässt unterschiedliche Wahrnehmungen zu: Man kann sie als Hasenkopf oder als Entenkopf sehen.

Aufgrund dieser Eigenschaft stellt der Philosoph Ludwig Wittgenstein (1889–1951) das Bild an den Beginn seiner Gedanken zum Sehen von Aspekten im zweiten Teil seiner „Philosophischen Untersuchungen“.⁹ Von hier aus fragt er danach, was im Einzelnen geschieht, wenn an einem Gegenstand diverse Aspekte wahrgenommen werden. Welche Bedingungen müssen gegeben sein, damit der Betrachter seinen Gegenstand *als etwas* bzw. *als etwas anderes* sieht? Wie steht es um die Kommunizierbarkeit eines wahrgenommenen Aspekts? Wie verhält sich der veränderte Aspekt zum unveränderten Rohmaterial von Farben und Formen des Gegenstands? Dies sind nur einige der Gesichtspunkte, über die Wittgenstein in diesem Zusammenhang nachdenkt.

3. Fragen an das Buch Ester

Was gibt den Ausschlag darüber, ob ein Leser die in Ester geschilderte Befreiung des jüdischen Volkes als eine menschliche Leistung oder als Tat Gottes ansieht? Lässt sich ein Gottesbezug in Ester demjenigen vermitteln, der ihn

⁶ Vgl. CLINES 1984a, 254f.

⁷ Ebd.

⁸ Vgl. KOTTSEPER 1998, 115f.

⁹ Ludwig WITTGENSTEIN: *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main 1971, 227–266 (Teil II, Abschnitt XI).

nicht auf Anrieb wahrnimmt? Wie ist die Beziehung zwischen dem Textmaterial und der religiösen Lesart des Textes beschaffen? Handelt es sich hierbei um eine durch theoretische Analyse gewonnene Deutung oder ist die Verbindung zwischen der Erzählung und ihrer theologischen Dimension eher eine spontane Erstreaktion?

Die Rezeptionsgeschichte des Buches Ester legt eben die Fragen nahe, über die Wittgenstein angesichts der Kippfigur nachzudenken beginnt. Im Folgenden soll daher versucht werden, im Lichte der Einsichten Wittgensteins zur Klärung des Verhältnisses zwischen dem Buch Ester und seinen Lesern beizutragen.

II. Profane Novelle oder religiöse Weisheitserzählung? Die Herstellung eines Gottesbezugs bei Ester

In den aktuellen Kommentaren zum Buch Ester finden sich zahlreiche Hinweise darauf, welche Voraussetzungen über die Weichenstellung zugunsten einer profanen oder aber einer religiösen Lesart von Ester entscheiden. Wenn im Folgenden auf diese Überlegungen Bezug genommen wird, so geschieht dies nicht mit dem Anspruch, die Argumente vollständig wiederzugeben und auf ihre Plausibilität hin zu prüfen. Stattdessen soll anhand einzelner Beispiele eine grobe Skizze der Argumentationslandschaft gezeichnet werden, um später auf dieser Grundlage nach den Wahrnehmungsbedingungen einer religiösen Bedeutungsebene des Textes zu fragen.

1. Hinweise auf eine religiöse Bedeutungsdimension von Ester

Zunächst lassen sich zwei Gruppen von Texteigenschaften unterscheiden, die den Leser nach Ansicht der Exegeten zu einer theologischen Auffassung der Erzählung veranlassen können. Einerseits werden Einzelheiten genannt, die aus sich heraus auf Gott verweisen. Andererseits wird auf Elemente hingewiesen, die den Gottesbezug über eine intertextuelle Verknüpfung herstellen.

Ein prominentes Beispiel für die erste Gruppe ist die Äußerung Mordechais in Est 4,14, dem jüdischen Volk käme, sollte Ester nicht handeln, Hilfe „von anderswoher“ (*maqom*) zu. Einige Kommentatoren erkennen hierin ohne Umschweife „eine verhüllende Umschreibung für den helfenden und strafenden Gott“¹⁰. Als weitere Textelemente mit einem impliziten Verweis auf ein

¹⁰ Werner DOMMERSHAUSEN: *Ester* (NEB.AT 2), Würzburg 1980, 55. Ähnlich Loader (Hans-Peter MÜLLER/Otto KAISER/James Alfred LOADER: *Das Hohelied. Klagelieder. Das Buch Ester* (ATD 16/2), Göttingen 1992, 221) oder auch der Kommentar zu Est 4,14 in der Jerusalemer Bibel. – Ohne Anspruch auf abschließende Klärung sei erwähnt, dass die

göttliches Wirken nennen die Exegeten unter anderem das erzählerische Mittel der Aneinanderreihung „unwahrscheinlicher Umstände und außerordentlicher Zufälle“¹¹ sowie das sprachliche Instrument einer häufigen Verwendung passivischer Wendungen, das als *passivum divinum* aufgefasst wird.¹²

Die Textmerkmale der zweiten Gruppe beziehen ihr theologisches Potenzial aus der Verbindung zu weiteren Texten der biblischen Tradition. Dabei können wiederum drei Spielarten unterschieden werden.

In der ersten Variante wird der Gottesbezug über einzelne Wendungen und Ausdrücke hergestellt, die dem Leser aus anderen Zusammenhängen der Schrift bekannt sind, dort aber typischerweise über Gott ausgesagt werden. Ein Beispiel hierfür ist eine Formulierung im Hinblick auf Mordechai in Est 10,3b: „Er spricht Frieden (für seine ganze Nachkommenschaft)“. Mit dieser Vokabel wird andernorts, so in Psalm 85,9a („Frieden verkündet der Herr seinem Volk“) oder in Sach 9,10 („Er verkündet für die Völker den Frieden“), das Handeln Gottes bzw. des endzeitlichen Königs beschrieben. Dies veranlasst den Leser, auch die Geschehnisse im Buch Ester, die an der Textoberfläche als Resultat der Aktivität von Ester und Mordechai beschrieben werden, in letzter Konsequenz auf göttliches Eingreifen zurückzuführen.¹³

In der zweiten Spielart intertextueller Bezugnahme wird die Relevanz Gottes wahrgenommen, indem der Leser nicht nur einzelne Motive, sondern den Erzählverlauf in seiner Gesamtheit mit anderen Erzähltraditionen der Bibel in Verbindung bringt. Anlass für eine solche Verknüpfung bietet beispielsweise der parallele Handlungsverlauf bei Ester und der Exodusüberlieferung: Beide Erzählungen beschreiben das Geschick des jüdischen Volkes, das aus der bedrohlichen Exilssituation durch das Spannungsfeld zwischen Anfechtung und Bewährung schließlich zur Errettung geführt wird.¹⁴ Diese Beziehung zwi-

hier getroffene Zuordnung zu den „aus sich heraus“ auf Gott verweisenden Textmerkmalen aus exegetischer Sicht durchaus in Frage gestellt wird. Auf der einen Seite verweisen beispielsweise Ringgren (Helmer RINGGREN/Otto KAISER: *Das Hohe Lied. Klagelieder. Das Buch Esther* (ATD 16/2), Göttingen ³1981, 407) und Dommershausen (DOMMERSHAUSEN 1980, 25) auf Texte der späteren rabbinischen Literatur, in denen das hier gebrauchte *maqom* zur Bezeichnung Gottes verwendet wird, so dass die Wendung schließlich zum selbstverständlichen Synonym für Gott wird. Auf der anderen Seite stehen Autoren wie Meinhold (vgl. Arndt MEINHOLD: *Das Buch Esther* (ZBK.AT 13), Zürich 1983, 55), für die die Herstellung einer solchen intertextuellen Referenz keinen Sinn ergibt. Nach dieser Auffassung ist – wenn überhaupt – nur ein der Textstelle immanenter Verweis auf Gott auszumachen.

¹¹ Frederic BUSH: *Ruth, Esther* (WBC 9), Dallas 1996, 323; vgl. hierzu auch CLINES 1984a, 255; LOADER 1992, 221.

¹² Ebd.

¹³ Vgl. MEINHOLD 1983, 100.

¹⁴ Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Parallele zwischen Ester und Exodus findet sich u. a. bei Gillis GERLEMAN: *Esther*, Neukirchen-Vluyn 1973, 11ff.; vgl. hierzu auch LOADER 1992, 220f.

schen den beiden Erzählungen wird nun als Relation zwischen „Abbild“ und „Urbild“¹⁵ begriffen, wobei das Urbild der Exodustradition die abschließende Errettung ausdrücklich auf das Handeln Gottes zurückführt. Wer Ester vor diesem Hintergrund als Abbild liest, der erkennt die Nichterwähnung Gottes als Defizit. Das Abbild erscheint nicht länger profan, sondern, um die Worte von James A. Loader zu gebrauchen, „enttheologisiert“: „Bedenkt man den Vorbildcharakter des Exodus, so ist angedeutet, dass Gott sein Volk in Persien ebenso gerettet hat wie damals in Ägypten.“¹⁶

In der dritten Variante wird die religiöse Bedeutungsebene von Ester erschlossen, indem der Leser die Erzählung einer Gattung zuordnet und andere Texte derselben Gattung zur Erhellung der Aussageabsicht heranzieht. Nach diesem Muster kann zum Beispiel die Umkehrung der Geschehnisse zugunsten der Schwachen, die im Mittelpunkt der Estererzählung steht, an Kernsätze der Weisheitsliteratur erinnern: Der Leser assoziiert den „Machtchiasmus“¹⁷ in der Beziehung zwischen Mordechai/den Juden auf der einen und Haman/den Judenfeinden auf der anderen Seite mit der Mahnung „Hochmut kommt vor dem Fall“ (Spr 16,18). In der Folge liest er die Geschichte von Ester nicht länger als „historischen Roman“ oder „Tatsachenbericht“¹⁸, sondern als Weisheitserzählung – und identifiziert die Intention ihres Verfassers mit der Aussageabsicht des Verfassers der Sprichwörter, nämlich der Erziehung zur Gottesfurcht.

2. Bleibende Mehrdeutigkeit: Ester als Kippfigur

Der Überblick macht deutlich, dass die Exegese eine Vielfalt an Textelementen anbietet, die einen religiösen Charakter von Ester nahelegen können. Zugleich ist festzustellen, dass die genannten Elemente kaum einen Kommentator tatsächlich zur vorbehaltlosen Annahme einer eindeutig theologischen Aussageabsicht veranlassen.

Zwar wird die Möglichkeit eingeräumt, dass der Autor des hebräischen Estertextes mit der Nichterwähnung Gottes nicht dessen Irrelevanz, sondern vielmehr dessen jede Erwähnung verbietende Transzendenz zum Ausdruck bringt.¹⁹ Doch wird auch dort, wo eine solche bewusste verhüllungstheologische Konzeption in Betracht gezogen wird, den entsprechenden Belegen in der Regel nur der Status möglicher Hinweise, nicht aber zwingender Beweise, auf eine religiöse Aussageabsicht zugestanden.

¹⁵ LOADER 1992, 221.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ LOADER 1992, 224.

¹⁸ Vgl. die Diskussion der Gattungsfrage bei DOMMERSHAUSEN 1980, 6.

¹⁹ Vgl. DOMMERSHAUSEN 1980, 8: „Der Verfasser nennt den Gottesnamen nicht; doch gerade hinter dieser Verhüllung verbirgt sich der Glaube an Gottes Heiligkeit.“

So fällt die abschließende Bewertung der oben angeführten Indizien für den religiösen Charakter von Ester in vielen Fällen recht unentschlossen aus: Meinhold kommentiert die Deutung des *maqom* als Verweis auf Gott mit den eher vagen Worten: „Dies wird Gott im Blick haben, muss es aber nicht unbedingt, und braucht wiederum bei einer irdischen Möglichkeit Gott nicht auszuschließen.“²⁰ Ähnlich relativiert Bush die Bedeutung der Häufung glücklicher Zufälle ebenso wie die Aussagekraft der Umkehr der Machtverhältnisse zugunsten des jüdischen Volkes: “Remarkable coincidences and dramatic reversals do not in and of themselves demonstrate that God is behind them.”²¹ Schließlich bewertet auch Loader die Beweiskraft der Parallele zwischen dem Buch Ester und der Exodustradition eher zögerlich: „Wir können es als eine religiöse Schrift lesen, aber gleichermaßen auch als eine ‚weltliche‘ Schrift. Wir können Gottes Gestalt in den Erzählungslücken sehen, aber wir können auch nur Lücken sehen, wo in Wirklichkeit Gott ist.“²²

Aus der Perspektive exegetischer Reflexion bleibt somit die Ambiguität des Textes bestehen. Umso interessanter ist vor diesem Hintergrund die eingangs gestellte Frage, welche Bedingungen den einen Leser eine religiöse Deutung bevorzugen lassen, während der andere Leser bei einer säkularen Lesart bleibt. Eine erste Vermutung legen die skizzierten Texteneigenschaften bereits nahe: Die Aufgeschlossenheit gegenüber einer religiösen Bedeutungsebene scheint an ein Vorwissen geknüpft zu sein – sei dies eine Art siebter Sinn für subtile religiöse Nuancen der Erzählung oder aber eine solide literarische Kenntnis von Motiven, Handlungsverläufen und Gattungen der Bibel.

III. Hase oder Ente?

Ludwig Wittgenstein über Sehen und Sehen-als

„Ich kann im Dreieck jetzt *das* als Spitze, *das* als Grundlinie sehen – jetzt *das* als Spitze und *das* als Grundlinie. [...] Nur von dem würde man sagen, er sähe es jetzt *so*, jetzt *so*, der *imstande ist*, mit Geläufigkeit gewisse Anwendungen von der Figur zu machen. Das Substrat dieses Erlebnisses ist das Beherrschen einer Technik. [...] Nur von Einem, der das und das *kann*, gelernt hat, beherrscht, hat es Sinn zu sagen, er habe *das* erlebt.“²³

Diese Bemerkung Wittgensteins bestärkt die eben getroffene Vermutung: Entscheidend für die Wahrnehmung eines Aspekts an einem Gegenstand sind Vorkenntnisse. Es geht um ein „Imstandesein“ und „Können“, um das „Beherrschen einer Technik“. Wer nicht über eine gewisse Bandbreite an früheren

²⁰ MEINHOLD 1983, 55.

²¹ BUSH 1996, 325.

²² LOADER 1992, 222.

²³ WITTGENSTEIN 1971, 244.

Erfahrungen im fraglichen Gegenstandsbereich verfügt, bleibt gegenüber gewissen Dimensionen seines Betrachtungsgegenstands blind.

Heißt dies aber nun, dass der Schlüssel zur Wahrnehmung eines Aspekts in der Vergangenheit liegt? Haben wir also davon auszugehen, dass das Mittel zur Erschließung der theologischen Bedeutungsebene des Buches Ester für den Erstleser unverfügbar ist? Bleibt derjenige, der bei der initialen Begegnung mit dem Text nicht über die notwendigen Vorkenntnisse verfügt, zwangsläufig einer säkularen Lesart verhaftet?

Um dies zu beantworten, lohnt ein genauer Blick auf die Merkmale, die das „Sehen-als“ in den Augen Wittgensteins kennzeichnen. Hierzu greife ich auf eine Analyse von Thorsten Jantschek²⁴ zurück. Dieser arbeitet den Wittgensteinschen Begriff der Aspektwahrnehmung heraus, indem er ihn einerseits gegen eine Gleichsetzung mit dem Denken, andererseits gegen eine Gleichsetzung mit dem Sehen abgrenzt. Dabei nimmt er Bezug auf einige wahrnehmungspsychologische Positionen von Wittgensteins Zeitgenossen, die dieser in seinen Philosophischen Untersuchungen implizit zu widerlegen sucht.

1. Aspektwahrnehmung und Denken

Als Beispiel für die Reduktion der Aspektwahrnehmung auf das Denken dient die Position von William James. Für ihn besteht die entscheidende Fähigkeit in der Deutung der wahrgenommenen Gegenstandsmerkmale. Um verschiedene Aspekte über den ersten Sinneseindruck hinaus wahrnehmen zu können, muss der Betrachter über ein Repertoire an mentalen Prozessen wie Erinnerung, Assoziation und Empfindung verfügen. Mit dessen Hilfe ist er dann imstande, eine Hypothese zur Interpretation des fraglichen Gegenstands zu bilden.²⁵

Auch Wittgenstein erkennt die grundsätzliche Relevanz der genannten mentalen Prozesse für die Wahrnehmung von Aspekten an. Im Hinblick auf das im obigen Zitat genannte Beispiel macht er deutlich: Um das Dreieck unter verschiedenen Perspektiven wahrnehmen zu können, muss der Betrachter auf Erinnerungen und Bilder zurückgreifen können, die er in früheren Erfahrungssituationen gewonnen hat.

„Die Aspekte eines Dreiecks: Es ist, wie wenn eine *Vorstellung* mit dem Gesichtseindruck in Berührung käme und für eine Zeit in Berührung bliebe.“²⁶

Im gleichen Sinne äußert Wittgenstein mit Blick auf das Kippbild von Hase und Ente: „Nur der ‚sieht die Aspekte H und E‘, der die Gestalten jener bei-

²⁴ Thorsten JANTSCHKEK: *Wittgenstein über Sehen und Sehen-als*, in: Wittgenstein Studies 2 (1996), <http://sammelpunkt.philo.at:8080/485/1/07-2-96.TXT> (29.06.2008).

²⁵ Vgl. JANTSCHKEK 1996.

²⁶ WITTGENSTEIN 1971, 242.

den Tiere innehat.“²⁷ Wichtig ist in diesem Zusammenhang allerdings, dass dieses „Innehaben“ sich für Wittgenstein von einem nur durch private Introspektion zugänglichen Wissen unterscheidet. Indem nämlich der Betrachter auf Abbildungen der vormals wahrgenommenen Gestalten zeigt, kann er die von ihm wahrgenommenen Aspekte gleichsam über eine Hilfskonstruktion durchaus nach außen vermitteln.²⁸

Während Wittgenstein hinsichtlich der Einbindung bestimmter mentaler Prozesse eine Übereinstimmung zwischen Denken und Aspektwahrnehmung zugesteht, lehnt er die Auffassung ab, dass diese Einbindung im Fall der Aspektwahrnehmung der Hypothesenbildung dient. Einen Gegenstand zu deuten, d. h. durch das eine oder andere denkerische Verfahren eine Annahme über ihn zu entwickeln, ist für ihn etwas grundlegend anderes als einen Aspekt dieses Gegenstands wahrzunehmen. Im ersten Fall besteht die Möglichkeit, die Äußerung durch Abgleich mit dem externen Objekt der Deutung zu verifizieren. Im zweiten Fall hingegen tritt zu den Formen und Farben des äußeren Objekts der Rekurs auf innere Vorstellungen, die aus anderen Kontexten gewonnen wurden. Letztere Komponente kann nun ausschließlich auf indirekten Wegen wie der Demonstration anhand von Abbildungen intersubjektiv zugänglich gemacht werden. Damit jedoch entzieht sie das Gesamtergebnis der Aspektwahrnehmung einer ‚Eins-zu-Eins-Verifikation‘:

„Deuten wir, so machen wir Hypothesen, die sich als falsch erweisen mögen. – ‚Ich sehe diese Figur als ein ...‘ kann sowenig verifiziert werden (oder nur in dem Sinne) wie ‚Ich sehe ein leuchtendes Rot‘.“²⁹

2. Aspektwahrnehmung und Sehen

Eine Reduktion der Aspektwahrnehmung auf das Sehen findet sich in der Gestaltpsychologie Wolfgang Köhlers, der das Sehen-als in Begriffen visueller Prozesse erklärt³⁰. Für ihn ist das in der Aspektwahrnehmung vorausgesetzte Können betontermaßen unabhängig von jeder denkerischen Aktivität. Vielmehr besteht es darin, an erster Stelle die Gesamtgestalt eines Objekts einschließlich der für sie spezifischen Charakteristika zu erfassen und nur nachrangig die einzelnen Elemente in ihrer Form und Farbe wahrzunehmen. Im Hintergrund steht dabei die Kernüberzeugung der Gestaltpsychologie, dass das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile, d. h. dass die Gestalt eines Gegenstandes mehr bzw. andere Eigenschaften besitzt, als seine einzelnen Elemente. Die dem Sehen-als zugrundeliegende Fähigkeit der Gestaltwahrnehmung beschreibt Köhler

²⁷ WITTGENSTEIN 1971, 243.

²⁸ Vgl. WITTGENSTEIN 1971, 231.

²⁹ WITTGENSTEIN 1971, 248.

³⁰ JANTSCHKE 1996.

als „*sensory organization*“³¹, die er als Resultat elementarer neuronaler Vorgänge versteht.

In Übereinstimmung mit Köhler setzt Wittgenstein voraus, dass sich die Wahrnehmung von Gegenständen primär auf ihre Gesamtheit richtet und nicht als Ergebnis der Analyse von Einzelteilen verstanden werden kann. Zugleich wendet er sich gegen zwei Implikationen des von Köhler eingeführten Schlüsselbegriffs der Organisation. Der erste Kritikpunkt betrifft die Lokalisierung der *sensory organization*: Köhler unterstellt das Vorhandensein eines inneren Bildes, das gleichermaßen durch Formen und Farben des Objekts wie durch die Organisation des Betrachters konstituiert wird. Wittgenstein hält nun den Begriff des „inneren Bildes“ für „irreführend“³², da er eine kategoriale Übereinstimmung mit äußeren Bildern nahelegt. Auf diese Weise werde die grundlegende Verschiedenheit von äußerem Gegenstand und innerer Vorstellung verschleiert. Indem Wittgenstein demgegenüber an einer klaren Differenzierung festhält, deckt er auf, dass die vorbehaltlose Verortung der Wahrnehmungsorganisation im Subjekt zur Folge hat, dass sich das Sehen von Aspekten jeder intersubjektiven Vermittlung entzieht.³³ Anders als im Falle des oben beschriebenen Wittgensteinschen Begriffs der „inneren Vorstellung“ ist dabei in Köhlers Modell auch keine kommunikative Weitergabe auf dem Umweg des Zeigens auf denkbar.

Der zweite Kritikpunkt richtet sich gegen die Auffassung der für die Aspektwahrnehmung erforderlichen Organisation als einem von jeder bewussten denkerischen Aktivität entkoppelten Resultat neuronaler Prozesse.³⁴ Diese Beschreibung suggeriert, dass das erkennende Subjekt im Moment der Wahrnehmung keinerlei Einfluss auf das Ergebnis hat. Dies jedoch ist unvereinbar mit der für Wittgenstein zentralen Erfahrung des „Aspektwechsels“: Habe ich erst einmal einen Gegenstand wie das oben abgebildete Vexierbild von Hase und Ente mit mehr als einer inneren Vorstellung in Verbindung gebracht, so kann ich ihn durchaus willentlich im einen Moment gemäß der einen, im nächsten Moment gemäß der anderen Deutung wahrnehmen. Am Beispiel des Dreiecks weist Wittgenstein auf die Mühelosigkeit hin, mit der man einen Gegenstand „einer Deutung gemäß sieht“ und führt in diesem Zusammenhang den Ausdruck an:

„Du kannst dabei einmal an *das* denken, einmal an *das*, einmal es als *das* ansehen, einmal als *das*, und dann wirst du’s einmal *so* sehen, einmal *so*.“³⁵

³¹ Wolfgang KÖHLER: *Gestalt Psychology*, New York 1970, 171, zit. in: JANTSCHKE 1996.

³² WITTGENSTEIN 1971, 230.

³³ WITTGENSTEIN 1971, 230f.

³⁴ Vgl. JANTSCHKE 1996.

³⁵ WITTGENSTEIN 1971, 235; vgl. auch WITTGENSTEIN 1971, 249: „Das Sehen des Aspekts und das Vorstellen unterstehen dem Willen.“

3. Aspektwahrnehmung: halb Sehen, halb Denken

Die Ausführungen zeigen: Die Wahrnehmung eines Aspekts ist für Wittgenstein weder auf einen reinen Denkvorgang noch auf einen ausschließlich visuellen Prozess reduzierbar. Vielmehr weist sie jeweils anteilige Schnittmengen mit Eigenschaften des Denkens und mit Eigenschaften des Sehens auf; sie ist mit den Worten Wittgensteins „halb Seherlebnis, halb ein Denken“³⁶. Jantschek erläutert dieses „halb-halb“ in Begriffen einer wechselseitigen Relation:

„Das Rätsel des Sehen-als lässt sich nicht durch eine Reduktion auf das Sehen oder das Denken lösen, sondern nur aus der Einsicht, dass Denken und Sehen (immer schon) aufeinander bezogen sind und dass dieser Bezug im Sehen-als zutage tritt.“³⁷

Für unsere Fragestellung nach den Bedingungen der Wahrnehmung einer Bedeutungsebene ist die Qualität dieser wechselseitigen Bezogenheit näher zu betrachten. Zur Klärung mag ein weiterer Blick auf das eingangs angeführte Beispiel der Betrachtung eines Dreiecks beitragen. Betrachtet man Wittgensteins Aufzählung der zur Aspektwahrnehmung erforderlichen Voraussetzungen genauer, so fällt auf, dass es sich dabei nicht einfach um ein statisches „Imstandesein“, sondern zugleich auch um ein „Gelernthaben“³⁸, d. h. um das Ergebnis eines dynamischen Aneignungsprozesses handelt.

Das Fundament dieses Prozesses bildet das Sehen als „primitives Sprachspiel, das dem Kind beigebracht wird“³⁹. Indem ihm die Verbindung zwischen einem Wort und einem Gegenstand aufgezeigt wird, erlebt das Kind erstmals die Bedeutung des Wortes. In dieser Konstellation ist eine eindeutige Beziehung zwischen Wort und Gegenstand gegeben und angesichts dieser „unproblematischen Einführungssituation“⁴⁰ tritt die denkerische Leistung, die in der Verknüpfung von Begriff und Gegenstand liegt, in den Hintergrund. Das lernende Kind sieht in dem oben abgedruckten Vexierbild möglicherweise ausschließlich einen Hasen und beschreibt seine Wahrnehmung treffend mit den Worten: „Ich sehe einen Hasen“.

Erst, wenn der Lernende mit einem alternativen Zuordnungsmodell zwischen Begriff und Gegenstand konfrontiert wird, kommt das Denken im Sinne einer reflexiven Entlarvung der bislang fraglos verwendeten Beschreibung als eines Aspekts neben anderen wieder ins Spiel. Rückwirkend wird sich der Lernende der Ausschnitthaftigkeit seiner Beschreibung bewusst, was er im Beispiel des Vexierbilds mit den Worten zum Ausdruck bringt: „Ich sehe das *als* einen Hasen“.

³⁶ WITTGENSTEIN 1971, 231.

³⁷ JANTSCHKEK 1996.

³⁸ Vgl. das oben unter Anm. 23 angeführte Zitat aus WITTGENSTEIN 1971, 244.

³⁹ WITTGENSTEIN 1971, 235.

⁴⁰ JANTSCHKEK 1996.

Anders als es diese Rekonstruktion nahelegt, ist die Genese des Aspektsehens aus Sehen und Denken jedoch in den Augen Wittgensteins keineswegs ein linearer Prozess. Sehen lernen im Sinne der Aneignung eines Sprachspiels ist nicht gleichzusetzen mit einer strengen Abfolge vom vorsprachlichen Gewahrwerden eines Gegenstands bis hin zum Beherrschen von einem und schließlich von mehreren Begriffen für diesen Gegenstand. Es handelt sich um einen Vorgang, der wesentlich in die Lebenspraxis eingebettet ist und dementsprechend durchaus auch in einem losen Wechselspiel von Versuch und Irrtum verlaufen kann. Das Kind hört einen Begriff, und indem es ihn gleichsam in einer Bewährungsprobe auf verschiedene Gegenstände anwendet, lernt es, zwischen einem angemessenen und einem unangemessenen Gebrauch zu unterscheiden. Wer einen Begriff beherrschen will, muss ihn aktiv in einer Sprecher-gemeinschaft erproben: „Wir sprechen, machen Äußerungen, und erst *später* erhalten wir ein Bild von ihrem Leben“⁴¹.

IV. Die Rede von Gott als Aspekt der Estererzählung

Wenn die Überlegungen Wittgensteins im Folgenden verwendet werden, um die Ausgangsfrage nach den Bedingungen einer theologischen Auffassung des Buches Ester zu erhellen, so geschieht dies durchaus im Bewusstsein über die Grenzen eines solchen Vorgehens. Stellvertretend für mehrere Unähnlichkeiten sei hier nur auf den qualitativen Unterschied zwischen dem Sehen eines Gegenstandes und dem Lesen eines Textes hingewiesen. Anders als beim Sehen, in dessen ‚Ursituation‘ der Erkenntnisgegenstand ohne spürbare Denkleistung auf den Begriff gebracht wird, lässt die per Definition begriffsgebundene Materie eines Textes wohl kaum eine Situation zu, in der die denkerische Aktivität gänzlich ausgeklammert werden könnte.

Auf der anderen Seite rechtfertigen nach meiner Einschätzung einige grundlegende Ähnlichkeiten zwischen den beiden Erkenntnisprozessen die hier unterstellte Analogie. So ist beiden Welterschließungsvorgängen das Zusammenspiel zweier Konstituenten gemeinsam: Zum einen liegen jeweils Strukturmerkmale vor. Im einen Fall handelt es sich dabei um Form und Farbe, im anderen Fall um Wörter und Sätze. Zum anderen ereignen sich Strukturierungsvorgänge, d. h. eine rezeptive Anordnung visueller Eindrücke bzw. aufgenommener Textelemente. Mit dieser Ausgangssituation geht wiederum das dem Sehen und dem Lesen gemeinsame Phänomen einher, dass im Fall eines intersubjektiven Austauschs über die Eindrücke sehr unterschiedliche Auffassungen von ein und demselben Gegenstand bzw. Text zutage treten.

⁴¹ WITTGENSTEIN 1971, 244.

Wittgenstein zieht mehrfach eine Parallele zwischen der Aspektwahrnehmung beim Sehen eines Bildes und beim Hören eines Musikstücks⁴². Ein Musikstück jedoch beruht in der Regel auf einem Notentext. Berücksichtigt man die Textstruktur als Gemeinsamkeit zwischen musikalischem und literarischem Werk, so kann man wiederum aus Wittgensteins Erläuterung der Bildbetrachtung anhand des Musikhörens schließen, dass auch er von einer Analogie zwischen Bild- und Textwahrnehmung ausgeht. Ich möchte dies als Einladung verstehen, im Folgenden die Vergleichbarkeit zwischen den beiden Erkenntnisprozessen vorauszusetzen, und mit den oben rekonstruierten Überlegungen Wittgensteins die Rezeption von Ester beleuchten.

1. Die Aufgabe des Intellekts

Dabei wird zunächst die Vermutung bestätigt, die die jahrhundertelange Uneinigkeit über die Kanonizität des Buches Ester nahelegt: Der Weg zur Klassifizierung des Textes als religiöse Literatur führt nicht geradeaus über eine Plausibilitätsprüfung von Pro- und Contra-Argumenten. Die Auffassung, das Handeln Esters und Mordechais sei zurückzuführen auf das Handeln Gottes, kann nicht behandelt werden wie eine Hypothese, die durch den Abgleich mit den Gegebenheiten verifiziert bzw. falsifiziert werden könnte. Der Intellekt hat nicht die Funktion, aufgrund von Beobachtungen oder durch logische Schlussverfahren Deutungen des Textes herzuleiten.

Die Rolle des Intellekts im Kontext der Wahrnehmung und schließlich auch der Vermittlung des religiösen Aspekts des Buches Ester ist eine andere. Sie besteht darin, einerseits eine „begriffliche Vorbereitung“⁴³ zu leisten und andererseits den Rückgriff auf gelernte Begriffe zu ermöglichen. Die Vorbereitung geschieht, indem der Intellekt einem Ereignis – einer Wende der Geschichte zum Guten, einem nicht selbst erwirkten glücklichen Moment – erstmals die Beschreibung eines göttlichen Handelns in der Welt zuordnet. Bei späteren Begegnungen mit vergleichbaren Ereignissen gewährleistet er dann die Erinnerung an die vormals angelegte Vorstellung. Mittels der Verknüpfung von Begriffen mit Begebenheiten sowie von früheren Begriffs-Begebenheitsbezie-

⁴² Vgl. z. B. WITTGENSTEIN 1971, 242: „Ich lasse mir ein Thema wiederholt und jedesmal in einem langsameren Tempo vorspielen. Endlich sage ich ‚Jetzt ist es richtig‘ [...]. – In *diesem* Ton drückt sich auch das Aufleuchten des Aspekts aus.“; WITTGENSTEIN 1971, 244: „Ein solcher [rein-visueller Begriff von etwas, A. P.] wäre dann mit den Begriffen ‚dur‘ und ‚moll‘ zu vergleichen, die wohl einen Gefühlswert haben, aber auch einzig zur Beschreibung der wahrgenommenen Struktur gebraucht werden können“; WITTGENSTEIN 1971, 250: „Aspektblindheit wird *verwandt* sein mit dem Mangel des ‚musikalischen Gehörs‘“.

⁴³ Diese Formulierung ist entnommen aus Klaus VON STOSCH: *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein*, Regensburg 2001, 280.

hungen mit jetzigen Situationen etabliert der Intellekt also die ‚religiöse Musikalität‘, den Sinn für die Möglichkeit religiöser Aspekte im menschlichen Dasein.

Veranschaulicht sei dies mit Blick auf den oben nachgezeichneten Bezug zwischen der Ester- und der Exodusüberlieferung. Die Kenntnis der Erzählung vom Auszug des jüdischen Volkes aus Ägypten trägt zur theologischen Auffassung nicht bei als Glied in einer Argumentationskette. Sie dient dem Leser als Bild, auf das er zurückgreifen kann, um seine Bandbreite der Aspekte von Ester zu erweitern. Dementsprechend kann der Rekurs auf die Exodus-tradition niemals als *Beweis*, sondern allenfalls als *Hinweis* dienen. Der Auszug aus der Wüste ins gelobte Land bietet dem Leser mit den Worten Wittgensteins eine „Vorstellung“ vom befreienden Wirken Gottes an den Unterdrückten, mit der er die Geschichte von Ester, Mordechai und den Verbannten „in Berührung“⁴⁴ bringen kann.

2. Mehr als ein inneres Bild

Die Überlegungen Wittgensteins zur Abgrenzung der Aspektwahrnehmung gegenüber dem einfachen Sehen verhelfen zur Formulierung von drei Bedingungen für die Anerkennung eines Gottesbezugs im Buch Ester.

Erstens bedarf es einer primär auf das Ganze des Erzählverlaufs gerichteten Wahrnehmung. Zur Verdeutlichung sei, anknüpfend an die eben verwendete Analogie der religiösen Musikalität, eine Überlegung von Christian von Ehrenfels zitiert, der wie Köhler in der Gestaltpsychologie beheimatet ist:

„Es leuchtet ein, dass, um eine Melodie aufzufassen, es nicht genügt, den Eindruck des jeweilig erklingenden Tones im Bewusstsein zu haben, sondern dass – wenn jener Ton nicht der erste ist – der Eindruck mindestens einiger unter den vorausgehenden Tönen in der Erinnerung mitgegeben sein muss. Sonst wäre ja der Schlusseindruck aller Melodien mit gleichem Schlussston ein gleicher.“⁴⁵

Genau diese Einsicht findet sich wieder in den Ausführungen des Exegeten David Clines zur Aneinanderreihung von Zufällen bei Ester, die oben als Beispiel für eine aus sich heraus auf Gott verweisende Texteigenschaft genannt wurde. Für ihn bergen die einzelnen Ereignisse – die Wahl Esters aus der Reihe der Bewerberinnen um das Amt der Königin, die Entdeckung der Verschwörung gegen Artaxerxes durch Mordechai, die Schlaflosigkeit des Königs und die Auswahl seiner Beruhigungslektüre usw. – für sich genommen allenfalls eine sehr schwache Hinweiskraft. Der Rückschluss auf ein göttli-

⁴⁴ Siehe oben, Anm. 26.

⁴⁵ Christian VON EHRENFELS: *Ueber Gestaltqualitäten*, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 14 (1890), 249–292, 250.

ches Handeln stellt für Clines stattdessen eine Qualität der Summe all dieser Ereignisse als „cumulative effect“⁴⁶ dar.

Zweitens ist die Wahrnehmung eines Gottesbezugs in der Estergeschichte wesentlich an eine intersubjektive Vermittlung gebunden. Wittgensteins Kritik an Köhlers Verortung der *sensory organization* betrifft die Verlagerung der Gestaltqualität als privatem Objekt in die jeder Kommunikation entzogenen Sphäre des Subjektiven. Dadurch würde sie, so Wittgenstein, zu einem „Uding“, einem „seltsam schwankenden Gebilde“⁴⁷.

Diese Warnung verdient besondere Aufmerksamkeit im vorliegenden Kontext der Gotteswahrnehmung. Denn gemäß der ungegenständlichen Natur ihres Gegenstands ist die Erkenntnis Gottes seit jeher der Verurteilung als einem privaten Hirngespinnst ausgesetzt. In seinen „Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein“ formuliert Klaus von Stosch diese Problematik wie folgt:

„Einem Menschen, der den H-E-Kopf nicht als solchen erkennen kann, weil er keine Hasen kennt, kann ich Hasen zeigen. Aber wie zeige ich einem Menschen, der nicht einsieht, dass er eine bestimmte innerweltliche Erfahrung als Gotteserfahrung wahrnehmen soll, Gott?“⁴⁸

Dass sich auf Gott durchaus – wenn auch in etwas subtilerem Sinn als im Fall des Hasen – zeigen lässt, belegen die oben rekonstruierten intertextuellen Referenzen. Für die Gattungsbestimmung von Ester als Weisheitserzählung ist entscheidend, dass der „Machtchiasmus“ zwischen Juden und Judenfeinden wiedererkannt wird. Dabei handelt es sich um eine Qualität der Textgestalt, die an der intersubjektiv zugänglichen Grundlage des erzählten Handlungsverlaufs erläutert und zur Diskussion gestellt werden kann. Damit ist zwar die Relevanz Gottes für die erzählten Ereignisse keineswegs zwingend bewiesen, wohl aber ist die begriffliche Zuordnung der geschichtlichen Ereignisse zum Handeln Gottes von ihrem irdischen Ende her besprechbar gemacht. Die Tatsache, dass das hier wahrgenommene Muster nicht exklusiv an die Elemente der Estererzählung gebunden ist, sondern auch, wie im Fall der Sprichwörter, als Eigenschaft an der Summe gänzlich andersartiger Teile wahrnehmbar ist, erweitert dabei das Repertoire der möglichen Zugänge.

Eine dritte Bedingung für die Wahrnehmung des Religiösen als Aspekt von Ester besteht darin, dass sie zumindest in gewissem Sinne durch den Willen beeinflussbar ist. Folgt man Wittgenstein, so ist der Aspektwechsel in einer Wahrnehmung weder einer neurophysiologischen Konstellation noch dem stummen Schicksal unterworfen. Er erscheint stattdessen als Resultat einer spiele-

⁴⁶ David J. A. CLINES: *The Esther scroll. The story of the story* (JSOT.S 30), Sheffield 1984, 155.

⁴⁷ WITTGENSTEIN 1971, 231.

⁴⁸ VON STOSCH 2001, 280.

rischen Anwendung der Vorstellungskraft. Der Leser des Textes kann bewusst verschiedene Bilder in Erinnerung rufen, mit denen er die Erzählung in Berührung bringt; er kann beim Lesen „einmal an das denken, einmal an das“⁴⁹, und auf diesem Weg weitere Bedeutungsebenen betreten. Demjenigen, der wie Ringgren aus der Nicht-Erwähnung Gottes die Annahme ableitet, „der religiöse Wert“ des Buches sei „eher gering“⁵⁰, möchte man demnach mit Wittgenstein entgegenhalten:

„Gehört dazu, etwas als Variation eines bestimmten Themas zu hören, nicht Phantasie? Und doch nimmt man dadurch etwas wahr. – ‚Stell dir das so geändert vor, so hast du das andere.‘ In der Vorstellung kann man einen Beweis führen.“⁵¹

3. Halb Sehen, halb Denken: Purim

Am Anfang der Überlegungen stand die Frage, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit ein Leser die religiöse Bedeutungsebene von Ester wahrzunehmen vermag. Dabei stand die Befürchtung im Raum, dass zu diesen Bedingungen umfassende Vorkenntnisse zählen könnten, die Ester zu einem „Buch für Fortgeschrittene“ machen.

Die Ausführungen haben gezeigt: Erforderlich ist zum einen eine „unproblematische Einführungssituation“, die den Leser zunächst noch ohne reflexive Infragstellung auf die Idee bringt, das geschichtliche Phänomen der Befreiung eines Volkes mit dem Wirken Gottes zu assoziieren. Zum anderen bedarf es der wiederkehrenden Möglichkeit, diese Assoziation begrifflich anzuwenden, um – ähnlich der Anwendungspraxis beim Erlernen einer Fremdsprache – vom passiven zum aktiven Verständnis dieses Begriffszusammenhangs zu gelangen.

Welche Situation entspricht nun diesen Kriterien besser als das in der Erzählung bereits angelegte Ritual der Purimfeier? In der von ausgelassener Freude geprägten Festtradition⁵² wird die Relevanz Gottes so selbstverständlich in weltliche Vollzüge integriert, dass eine Infragestellung des Gottesbezugs vergessen ist. Eine „unproblematischere“ Ausgangslage zur Sensibilisierung für den Gottesbezug des Buches ist demnach kaum vorstellbar. In der Wiederkehr des Festes – sei es jährlich im Rahmen des eigentlichen Purim, sei es im Rahmen der „kleinen“ Purimfeste unter dem Jahr⁵³ – besteht die Gelegenheit, die gelernten Vokabeln regelmäßig anzuwenden. Die szenische Lesung und Ausgestaltung der neu gelernten Begriffe bietet dabei im gleichen Zuge die Möglichkeit, buchstäblich „ein Bild von ihrem Leben“⁵⁴ zu erhalten.

⁴⁹ Siehe oben, Anm. 35.

⁵⁰ RINGGREN 1981, 392.

⁵¹ WITTGENSTEIN 1971, 249.

⁵² Vgl. Louis JACOBS: Art. Purim, in: *Encyclopaedia Judaica*² 16 (2007), 740–741.

⁵³ Vgl. OHNE VERF., Art. Purims, Special, in: *Encyclopaedia Judaica*² 16 (2007), 742–744.

⁵⁴ Vgl. das unter Anm. 41 angeführte Zitat aus WITTGENSTEIN 1971, 244.

Auch die übrigen Voraussetzungen, die in der Auseinandersetzung mit Wittgensteins Überlegungen herausgearbeitet wurden, sind im Rahmen des Purimfestes gegeben. Die Bedingung, vorrangig die *Gesamtgestalt* des Textes zu betrachten, ist durch die vollständige Lesung der Megilla im Rahmen der Festliturgie⁵⁵ erfüllt. Der Brauch, dabei die ‚vier Verse der Wiedergutmachung‘ in der Lautstärke hervorzuheben⁵⁶, kann in den Begriffen Köhlers und Wittgensteins aufgefasst werden als ein Mittel, die Wahrnehmung des Hörers im Sinne der zentralen Aussageabsicht des Textes zu „organisieren“.

Dem Kriterium der *intersubjektiven Vermittlung* entspricht nicht nur die Lesung des Textes als solche, sondern auch all die sie einrahmenden Rituale. So sind das abendliche Festmahl, die Übergabe von Geschenken und Spenden und schließlich auch die Verkleidungsspiele der Kinder wesentlich an den Vollzug in der Gemeinschaft gebunden.

Die zum Aspektwechsel erforderliche spielerische Einübung der neu gelernten Begriffe schließlich findet ihren Raum in der Begleitung der Schriftlesung durch Rasseln und Lärm bei der Erwähnung Hamans sowie der in späteren Jahrhunderten üblich gewordenen szenischen Darstellung des biblischen Stoffs⁵⁷. Betrachtet man auch diese Purimbräuche im gedanklichen Horizont Wittgensteins, der den „Zusammenhang der Begriffe ‚Sehen eines Aspekts‘ und ‚Erleben einer Bedeutung‘“⁵⁸, hervorhebt, so wird erkennbar: Purim – das Fest, das in der rabbinischen Tradition durchaus auch als zu irdisch kritisiert wurde – stellt die schlechthin geeignete Situation dar, um die religiöse Bedeutung des Buches Ester auch für den Anfänger erlebbar und verstehbar zu machen.

⁵⁵ Vgl. JACOBS 2007, 740.

⁵⁶ Vgl. BUSH 1996, 330.

⁵⁷ Vgl. ebd.

⁵⁸ WITTGENSTEIN 1971, 260.

Literatur

- Frederic BUSH: *Ruth, Esther* (WBC 9), Dallas 1996.
- David J. A. CLINES: *Ezra, Nehemiah, Esther* (NCBC), Grand Rapids u. a. 1984. [a]
- David J. A. CLINES: *The Esther scroll. The story of the story* (JSOT.S 30), Sheffield 1984. [b]
- Werner DOMMERSHAUSEN: *Ester* (NEB.AT 2), Würzburg 1980.
- Gillis GERLEMAN: *Esther*, Neukirchen-Vluyn 1973.
- Louis JACOBS: Art. Purim, in: *Encyclopaedia Judaica*² 16 (2007), 740–741.
- Thorsten JANTSCHKEK: *Wittgenstein über Sehen und Sehen-als*, in: *Wittgenstein Studies* 2 (1996), <http://sammelpunkt.philo.at:8080/485/1/07-2-96.TXT> (29.06.2008).
- Wolfgang KÖHLER: *Gestalt Psychology*, New York 1970.
- Arndt MEINHOLD: *Das Buch Esther* (ZBK.AT 13), Zürich 1983.
- Hans-Peter MÜLLER/Otto KAISER/James Alfred LOADER: *Das Hohelied. Klagelieder. Das Buch Ester* (ATD 16/2), Göttingen 1992.
- Neue Jerusalemer Bibel*. Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalemer Bibel, neu bearbeitet und herausgegeben von Alfons DEISSLER und Anton VÖGTLE, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien⁵1985.
- OHNE VERF., Art. Purims, Special, in: *Encyclopaedia Judaica*² 16 (2007), 742–744.
- Helmer RINGGREN/Otto KAISER: *Das Hohe Lied. Klagelieder. Das Buch Esther* (ATD 16/2), Göttingen³1981.
- Odil Hannes STECK/Reinhard G. KRATZ/Ingo KOTTSIEPER: *Das Buch Baruch. Der Brief des Jeremia. Zusätze zu Ester und Daniel* (ATD. Apokryphen 5), Göttingen 1998.
- Christian VON EHRENFELS: Ueber Gestaltqualitäten, in: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* 14 (1890), 249–292.
- Klaus VON STOSCH: *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein*, Regensburg 2001.
- Ludwig WITTEGENSTEIN: *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main 1971.