

**Ester in Ester Rabba**  
**Een rabbijns-joodse vrouw van bijbelse komaf**

Bacheloreindwerkstuk aangeboden aan:

**Dr. Eric Ottenheijm**

en

**Prof. dr. Annette Merz**

**School Filosofie en Religiewetenschap**

**Faculteit Geesteswetenschappen**

**Universiteit Utrecht**

Erik Alexander Koren

9219773

20 november 2013

# Inhoud

Inleiding.....	3
1. Methode: literaire benadering.....	5
1.1 Narratieve analyse: personages en karakterisering.....	5
1.2 Intertekstualiteit.....	6
1.3 Genderkritiek.....	7
1.4 De rabbijnen als lezer.....	7
2. Midrasj en Midrasj Ester Rabba.....	8
2.1 Wat is midrasj?.....	8
2.2 Midrasj Ester Rabba.....	11
3. Ester in Ester Rabba.....	14
3.1 Overzicht en tekstselectie.....	14
3.2 Werkvertalingen.....	16
4. Literaire analyse.....	23
4.1 Verwante – Een vrouw zonder eigenschappen?.....	23
4.2 Vrouw – Bloed, seks en schoonheid.....	25
4.3 Voorganger – Religieuze autoriteit.....	29
4.4 Verlosser – Verwantschap revisited.....	30
Conclusies en aanbevelingen.....	34
Bibliografie.....	35

## Inleiding

Ester is het belangrijkste vrouwelijke personage van het naar haar genoemde bijbelboek, dat in de joodse traditie behoort tot de vijf megillot, de vijf feestrollen: Hooglied, Ruth, Klaagliederen, Prediker en Ester. Megillat Ester is als oorsprongslegende verbonden met Poeriem. Hoewel het zich afspeelt in de Perzische tijd (539–332 v. Chr.), is het ontstaan van dit diasporaverhaal, onder andere vanwege het motief van Jodenvervolgving en overeenkomsten met hellenistische romans, waarschijnlijk in de derde eeuw v. Chr. te dateren (Zenger 2012: 382). Zowel in de joodse als in de christelijke traditie is het verhaal lang als historisch gezien, maar dat is uiterst onwaarschijnlijk<sup>1</sup>. In de Hebreeuwse versie van het verhaal komt God niet voor. Alle gebeurtenissen lijken gericht op het overleven van het Joodse volk. De rol en positie van Ester zijn daarin instrumenteel.<sup>2</sup>

Het verhaal speelt zich af tijdens de regering van koning Ahasjverosj<sup>3</sup> in de koninklijke residentie Sjoesjan en gaat over een Joods meisje, Ester, dat na de val van koningin Vasjti, koningin wordt van Medië en Perzië. Wanneer haar neef Mordechai zich de woede op de hals haalt van Haman, de favoriet van de koning en op één na machtigste man van het rijk, door te weigeren voor hem te buigen, besluit deze niet alleen hem te doden, maar ook zijn volk te vernietigen. De datum waarop dat moet gebeuren bepaalt hij door het lot (“poer”) te laten werpen. Na enig aandringen van Mordechai zet Ester haar leven op het spel door onuitgenodigd voor de koning te verschijnen. Ze nodigt hem en Haman uit voor een borrel. Wanneer de koning haar tijdens dit drinkgelag vraagt naar de reden van haar uitnodiging, geeft ze hem geen antwoord, maar nodigt beide heren opnieuw uit voor een borrel de volgende dag. Haman voelt zich hierdoor tot welhaast koninklijke hoogte verheven. Op aanraden van zijn vrouw en vrienden besluit hij zich zo snel mogelijk van de dissidente Mordechai te ontdoen. De koning kan er echter niet van slapen. Hij laat zich de kronieken voorlezen en hoort hoe uitgerekend Mordechai al eens een aanslag op zijn leven heeft vrijdeld. Zodra Haman komt om het doodvonnis van Mordechai door de koning te laten bekrachtigen, vraagt de koning hem om Mordechai koninklijke eer te bewijzen. Nu keren de rollen voorgoed om. Bij de tweede borrel onmaskert de koningin Haman als degene die haar en haar volk bedreigt. Wanneer de voor zijn leven smekende Haman in de ogen van de koning uit lijkt te zijn op overspel met de koningin, betekent dit het einde van Haman. De geplande uitroeiing van de Joden kan niet ongedaan gemaakt worden, maar Ester en Mordechai, die nu de positie van Haman inneemt, krijgen van de koning de vrijheid een decreet uit te vaardigen dat de Joden in staat stelt om zich te verdedigen. Op de dertiende dag van de twaalfde maand van het twaalfde jaar van koning Ahasjverosj doden de Joden overal in het rijk hun tegenstanders en het poeriemfeest wordt ingesteld.

---

1 Zie Zenger 2012: 381 voor argumentatie.

2 Zie de suggestieve opmerkingen van Mordechai in Est 4:14.

3 Volgens Zenger (2012: 378) Xerxes I (486–465 v. Chr.), hoewel de Septuagint de naam vertaalt met Artaxerxes (Artaxerxes I: 465–424/3 v. Chr.).

In dit werkstuk wil ik onderzoeken hoe in de rabbijnse traditie omgegaan wordt met het personage Ester en wat dat zegt over de rabbijnen zelf. Ik concentreer me daarbij op de Estermidrasj die deel uit maakt van Midrasj Rabba.<sup>4</sup> Hoe wordt het personage Ester weergegeven in Ester Rabba? Wat zegt dat over de visie van de rabbijnen op gender, seksualiteit, Jood-zijn en religieus leiderschap? Door middel van narratieve, intertekstuele en genderkritische analyse wil ik proberen een antwoord te vinden op de volgende vragen:

- Hoe verschilt de genderrol van Ester in Ester Rabba van die in de megilla? Wat zegt dat over het rabbijnse denken over genderverschillen?
- Welke religieuze rol vervult Ester in Ester Rabba? Is die rol typisch of atypisch voor vrouwen? In hoeverre schrijven de rabbijnen haar bevoegdheden toe die zij zelf meenden te hebben?
- Welke rol speelt het rabbijnse denken over seksualiteit, voortplanting en genealogie in hun karakterisering van Ester?
- Is er verschil in de mate van assimilatie van de Ester van de megilla en de Ester van Ester Rabba? Wat zegt dat over de rabbijnse visie op assimilatie en leven in de diaspora?

Voor de weergave van Hebreeuwse namen maak ik gebruik van de spelling in de Tanach, uitgegeven door het NBG in samenwerking met Stichting Sja'ar in 2007. Waar deze spelling niet voorhanden is, pas ik, voor zover ik kan achterhalen, dezelfde regels toe.<sup>5</sup>

Het symbool // gebruik ik om teksten aan te duiden met een synoptisch vergelijkbare vorm en inhoud.<sup>6</sup>

---

4 Zie hoofdstuk 2.2, p. 11.

5 Zie de bijlage “De schrijfwijze van de namen” achterin de Tanach, p. iii–vi.

6 Zonder dat ik daarbij wil claimen dat er sprake is van onderlinge afhankelijkheid. Dergelijke vragen vallen buiten het kader van dit werkstuk.

# 1. Methode: literaire benadering

Hoewel, zoals we in hoofdstuk 2 zullen zien, Ester Rabba historisch-kritisch gezien geen eenheid is, maken alle daarin opgenomen midrasjiem sinds ten laatste het begin van de zestiende eeuw deel uit van dezelfde compositie. Om een goed beeld te krijgen van hoe het personage Ester uit deze compositie naar voren komt, kies ik voor een synchrone benadering en beschouw ik het geheel als literaire eenheid. Dit is des te spannender, omdat de midrasj niet een verhaal is, maar een commentaar op een verhaal en dan nog een fragmentarisch commentaar ook. Daarmee bedoel ik dat de midrasj zelf is opgebouwd uit losse midrasjiem van verschillende herkomst en ouderdom, steeds gegroepeerd rond een fragment van de becommentarieerde tekst. Is er ondanks deze interne pluriformiteit sprake van een min of meer consistent Esterbeeld?

## 1.1 Narratieve analyse: personages en karakterisering

In een narratieve analyse spelen vier elementen een rol: plot, gebeurtenissen, personages en de setting. Omdat ik mij in dit werkstuk beperk tot een onderzoek naar de karakterisering van het personage Ester, komen de andere elementen alleen aan bod voor zover ze daarvoor van belang zijn.

Personages kenmerken zich in de allereerste plaats door intentioneel handelen en spreken (Poplutz 2008: 67). Daarnaast hebben ze kenmerkende eigenschappen (traits) en een eigen perspectief op de wereld van het verhaal (point of view) (Powell 2009: 48–49). Het zijn “personen in de context van het verhaal”, of in het verhaal gepersonifieerde entiteiten.<sup>7</sup> Personages kunnen dynamisch of statisch zijn, afhankelijk van de mate waarin ze zich ontwikkelen in de loop van het verhaal, en *round characters* of *flat characters*, afhankelijk van de mate van complexiteit van de karakterisering.<sup>8</sup> Incompatibiliteit van karakter en wereldbeeld kan de aanleiding zijn tot conflicten tussen personages (Powell 2009: 49).

Karakterisering vindt volgens Powell (2009: 51) plaats op vier uitdrukkingsniveaus (planes of expression), van concreet naar abstract: door middel van handelingen in tijd en ruimte (spatial-temporal plane); door middel van directe rede en gedachten uitgedrukt als directe rede (phraseological plane), door middel van mededelingen van de impliciete verteller over wat er in het personage omgaat (psychological plane); door middel van mededelingen met betrekking tot het wereldbeeld en de waarden en normen van het personage (ideological plane). Handelingen en uitlatingen van een personage zijn vormen van directe

---

7 In Ester Rabba wemelt het van de personages, op allerlei niveaus: personages uit het Esterverhaal en uit andere delen van de bijbel, bij het verhaal verzonnen personages (bijv. de kinderen, leerlingen van Mordechai, in 7:13, 8:7, 9:4), hemelse figuren (God, engelen, satan) en gemythologiseerde figuren (bijbelse figuren in hemelse context, bijv. Mosjee en Eljahoe in 7:13), historische figuren (zoals keizer Trajanus in P3), mensen in gelijkenissen (bijv. in 5:1), dieren (bijv. in 7:1), gepersonifieerde entiteiten (bijv. de Tora in 7:13 en de bomen in 9:2), en niet te vergeten de rabbijnen zelf als tradenten en geciteerden.

8 Powell geeft een zekere mate van inconsistentie en onvoorspelbaarheid als onderscheidend kenmerk van round characters (2009: 49). Deze eigenschappen laten ruimte voor conflict en ontwikkeling in het personage.

karakterisering, terwijl mededelingen van de impliciete verteller, maar ook van andere, betrouwbaar geachte personages vormen zijn van externe karakterisering (Poplutz 2008: 68–69).

Poplutz (2008: 69–70) stelt vier vragen met betrekking tot karakterisering op het niveau van handelen, spreken, uiterlijk en achtergrond (setting). Daarnaast is voor de personages uit de megilla in Ester Rabba ook karakterisering door middel van analogie (Poplutz 2008: 70–71) relevant. Van interne analogie is sprake wanneer personages met elkaar vergeleken worden, van externe analogie wanneer personages vergeleken worden met figuren van buiten het verhaal.<sup>9</sup> Vergelijking vindt plaats op basis van overeenkomst of contrast. Ook naamgeving kan deel uit maken van karakterisering.<sup>10</sup> We zullen zien dat bij de karakterisering van personages in Ester Rabba ook verwantschapsrelaties en daaruit volgende “erfelijke” eigenschappen en familietrekjes een belangrijke rol spelen.

Hoe een personage gekarakteriseerd wordt, heeft invloed op de mate waarop we ons er mee kunnen identificeren en op onze waardering van het personage. Ook hier zijn in de midrasj verwantschappen van belang. Twee voorbeelden van negatieve waardering: Haman is slecht omdat hij een Amalekiet is; Vasjti deugt niet omdat ze de kleindochter is van Nevoechadnetsar<sup>11</sup>.

## 1.2 Intertekstualiteit

In tegenstelling tot bronnenonderzoek is intertekstualiteit een synchrone discipline (Boyarin 1987: 540 n.3; Weren 1999: 150). Bij het eerste wordt de historische en literaire afhankelijkheid van de ene tekst van een andere onderzocht, terwijl bij het tweede de nadruk ligt op de wederzijdse interpretatieve implicaties van de relatie tussen teksten. Van intertekstualiteit is sprake wanneer een tekst gelezen of geschreven wordt in het licht van andere teksten. Volgens Julia Kristeva, die de term “intertekstualiteit” heeft geïntroduceerd, is elke tekst een mozaïek van andere teksten die in de nieuwe tekst worden verwerkt en getransformeerd (Boyarin 1987: 539; Chandler 2007: 197). De verbanden tussen teksten zijn deels onbewust. Elke auteur en elke lezer draagt zijn eigen persoonlijke en collectieve bagage van gekende teksten met zich mee en wordt daar bij het schrijven of het lezen door beïnvloed. Relaties tussen teksten worden echter ook bewust aangebracht in de vorm van bijvoorbeeld citaten, allusies, of compositionele parallellie.<sup>12</sup>

Aan de hand van welke teksten of verwijzingen naar andere verhalen wordt het personage Ester gekarakteriseerd? Wat voegen deze teksten toe aan haar personagebeeld?

---

9 Je zou kunnen argumenteren dat in de ogen van de rabbijnen bij vergelijking met bijbelse figuren sprake is van interne analogie.

10 Dat Mordechai in Est 2:5 een “... zoon van Kiesj, een Binjaminiet” genoemd wordt, maakt vergelijking mogelijk met koning Sjaael, die ook een Binjaminiet was en de zoon van Kiesj (1Sam 9:1–2).

11 Zie bMeg 10b: ושתי הרשעה בת בנו של נבוכדנצר הרשע – De slechte Vasjti, dochter van de zoon van de slechte Nevoechadnetsar.

12 Een beknopte beschrijving vanuit exegetisch perspectief is te vinden in C. Frevel (ed.), *Einleitung in das Alte Testament* (8<sup>e</sup> volledig herziene druk; Studienbücher Theologie 1,1; Stuttgart: Kohlhammer, 2012): 873.

### 1.3 Genderkritiek

Genderkritiek onderzoekt teksten vanuit het perspectief van gelijkheid of ongelijkheid van de seksen. Het heeft als doel het bloot leggen van de vaak verborgen machtsverhoudingen, waarbij het mannelijke doorgaans prevaleert over het vrouwelijke. Het onderzoekt hoe mannen en vrouwen literair worden vormgegeven, wat hun onderlinge verhoudingen zijn en welke structuren van onderdrukking en overheersing daarin een rol spelen. Genderkritiek vraagt aandacht voor in het verhaal of in de uitleg gemarginaliseerde of gedemoniseerde figuren, en, aan de hand daarvan, voor onderdrukte groepen in onze eigen tijd en samenleving. In die zin veronderstelt genderkritiek een maatschappijkritische houding tegenover de tekst, de exegetische traditie en de eigen samenleving. Diversiteit en gelijkwaardigheid zijn belangrijke waarden, niet alleen wat betreft gender, maar ook waar het gaat om seksuele voorkeur, etniciteit en religie.

Toegespitst op Ester Rabba is de vraag hoe de rabbijnen als mannelijke lezers omgaan met de personages in de megilla en dan met name met de belangrijkste vrouwelijke protagonist. Hoe beïnvloedt hun visie op vrouwen hun interpretatie van het personage Ester? Heeft haar vrouw zijn gevolgen voor de manier waarop de rabbijnen haar rol in het verhaal uitleggen? Hoe wordt Ester als vrouw gepresenteerd? Is haar rol/gedrag in de ogen van de rabbijnen typisch of atypisch voor vrouwen? Vervult ze mannelijke rollen? Zo ja, welke? Wordt Ester als handelend en sprekend personage weergegeven? Worden haar emoties weergegeven? Hoe gaat men om met Ester als handelende, sprekende en voelende persoon? Is hierin een verschil met de Ester van de megilla?

### 1.4 De rabbijnen als lezer

De impliciete auteurs van de midrasjiem manifesteren zich in de midrasjiem expliciet als lezers. Het zijn actieve lezers die bij het verklaren van de tekst de grenzen verkennen van de betekenissen die deze kan krijgen. Dat doen ze onder andere door de tekst te lezen in het licht van andere teksten, door de tekst anders te lezen dan gebruikelijk<sup>13</sup> en door associatie met woorden die eenzelfde betekenis hebben of ongeveer hetzelfde klinken<sup>14</sup>. Als lezer worden de rabbijnen bij het zoeken naar betekenis bepaald, niet alleen door de tekst van het Esterverhaal en de context van de Tanach, maar ook door hun eigen culturele en religieuze vooronderstellingen. Hun waardering of afkeuring steken ze daarbij niet onder stoelen of banken. Het is daarom interessant om te kijken wat het beeld dat ze van Ester schetsen zegt over hen zelf.

---

13 Vgl. EstR 10:13(i), p. 21.

14 Zoals bijvoorbeeld bij de uitleg van de naam Hatach in EstR 8:4, p. 20.

## 2. Midrasj en Midrasj Ester Rabba

Omdat dit werkstuk zich bezighoudt met midrasj, ga ik in het eerste deel van dit hoofdstuk in op wat dat is en hoe het is ontstaan. Wie deden er aan midrasj, waarom, en voor wie? Wat is de stand van recent onderzoek op het gebied van midrasj? Wat is midrasj en wat is het onderscheid tussen midrasj en misjna, halacha en aggada? Hoe werkt midrasj als exegetische methode? In het tweede deel geef ik een beschrijving van het ontstaan en de inhoud van Midrasj Ester Rabba.

### 2.1 Wat is midrasj?

#### 2.1.1 Recent onderzoek op het gebied van midrasj

In dit werkstuk concentreer ik me op een synchrone, literaire benadering van Ester Rabba. Ik ben me er van bewust, dat er meer over de tekst van Ester Rabba te zeggen is vanuit een diachrone benadering. Met name in de laatste jaren lijkt er een toenemende tekstkritische en historisch-kritische aandacht voor de midrasjiem.

In de loop van de twintigste en het begin van deze eeuw komen voor een aantal midrasjiem tekstkritische en synoptische uitgaven tot stand.<sup>15</sup> Yosef Tabory en Arnon Atzmon zijn bezig met de voorbereiding van een tekstkritische uitgave van Ester Rabba met commentaar (Lerner 2006: 173).<sup>16</sup> Zowel Hezser als Lerner is van mening dat er nog veel werk te doen is. Lerner (2006: 174) pleit voor betere edities, waarin nog meer dan voorheen rekening gehouden wordt met alle beschikbare materiaal, en voor een “departmental approach” waarbij alle aggadische midrasjiem, ook de minder bekende, bestudeerd worden, niet op grond van datering, maar op grond van het bijbelboek of het onderwerp dat ze behandelen. Hezser (2005: 119–120) vindt dat meer kritische uitgaven zou moeten leiden tot meer onderzoek naar de onderlinge afhankelijkheid van teksten en dat er meer aandacht moet komen voor de invloed van kopiïsten op de tekst.

Breed onderzoek naar literaire vormen en de pre-redactionele geschiedenis van de rabbijnse literatuur ontbreekt. Wel zijn enkele afzonderlijke vormen nader onderzocht, zoals de parabel, het verhaal en, op een hoger niveau, de homilie (Hezser 2005: 125). Volgens Hezser neigt dit onderzoek echter naar oppervlakkigheid. Men vreest dat, vanwege de complexiteit van de traditie en de grondigheid van de redactie, de oorspronkelijke vorm en functie (*Sitz-im-Leben*) van afzonderlijke teksten niet meer te achterhalen is en dat onderzoek hiernaar vooral speculatieve antwoorden oplevert. Hezser onderkent dit probleem, maar betoogt dat deze houding historisch onderzoek op basis van de tekst bemoeilijkt (Hezser 2005: 127). Ook op het gebied van redactiekritiek en tekstoverlevering (traditiegeschiedenis) is nauwelijks onderzoek gedaan naar de midrasjiem (Hezser 2005: 132).<sup>17</sup>

---

15 Zie Hezser 2005: 119 en Lerner 2006: 173–174 voor een overzicht.

16 Volgens de website van het Schechter Instituut (<http://schechter.edu/Page.aspx?ID=266947716>, 2013-06-15) worden nog dit jaar kritische edities gepubliceerd van “A New Midrash on the Torah” en van Ester Rabba.

17 Hezser vermeldt wel onderzoek van Hans-Jürgen Becker naar de relatie tussen Genesis Rabba en de Palestijnse



Het meeste onderzoek naar de midrasjiem is gedaan vanuit literair perspectief. Hierbij zijn vragen aan de orde gekomen over synoptische relaties, intertekstualiteit, sociaal-historische context, auteurschap, functie en doelgroep (Hezser 2005: 133–135).

### **2.1.2 Midrasj als onderdeel van de rabbijnse literatuur**

Uit de literatuur komt naar voren dat het begrip midrasj in beginsel tweeledig is. Boyarin (1987), Bakhos (2009) en Greenspoon (2009) beschrijven midrasj als zowel een proces, een manier van bijbellezen, als het resultaat van dat proces, de schriftelijke neerslag daarvan. Dit proces, deze manier van lezen, is sterk gericht op contextualisering, op de appropriatie van de tekst en de interpretatie daarvan binnen de eigen culturele en religieuze context. De bijbeltekst zelf is de belangrijkste sleutel voor het interpreteren van de bijbeltekst, maar ook latere tradities en eigen inzichten van de rabbijnen interacteren met de onderzochte tekst. Je zou kunnen zeggen dat midrasj een vorm van toeëigening van de bijbeltekst is, door middel van een intertekstuele manier van lezen. De resultaten kunnen soms veraf staan van wat wij als de intentie van de tekst zouden zien. Ze plaatsen de tekst echter binnen een interpretatief kader, waarin deze nieuwe, zichzelf overstijgende betekenissen krijgt voor de hoorder of lezer.

Ten gevolge hiervan is midrasj, literair gezien, complex. Richard Sarason (Bakhos 2009: 273) beschrijft die complexiteit als rijk gelaagd, pluriform en onder een veelvoud van factoren tot stand gekomen (“overdetermined”). We zullen in het tweede deel van dit hoofdstuk zien dat deze complexiteit zeker ook voor Ester Rabba geldt.

Greenspoon (2009: 156–157) geeft vijf kenmerken van midrasj. Hoewel de uitleg van de rabbijnen in onze ogen soms ver gezocht lijkt, is midrasj toch het best te beschrijven als een vorm van exegese. De bijbeltekst zelf is daarbij de belangrijkste sleutel voor de uitleg van onduidelijkheden in de tekst van de bijbel. Midrasj concentreert zich op narratieve teksten. De uitleg is doortrokken van ethiek en moraal, maar niet op een halachische manier. Voor elke tekst zijn verschillende verbanden mogelijk en meerdere betekenissen. In de klassieke midrasj is naast de wereld van de bijbel ook veel aandacht voor de wereld waarin de rabbijnen zelf leven. De sociale, culturele en geografische context daarvan is echter vaak onduidelijk en het materiaal is lastig te dateren.

Midrasj is een van de twee grote corpora van rabbijnse literatuur (Schiffman 1991: 184; Hirshman 2006: 107). Het andere corpus bestaat uit de misjna en verwante literatuur. Beide groepen hebben het karakter van bloemlezingen (Hirshman 2006: 108). Het belangrijkste verschil tussen misjna en midrasj is dat in midrasj het materiaal niet alleen geordend is aan de hand van de bijbel, maar dat het onbegrijpelijk is zonder de bijbeltekst waar het bij hoort (Hirshman 2006: 115), terwijl in de misjna het materiaal thematisch geordend is, onafhankelijk van de tekst van de bijbel, en vooral betrekking heeft op de halacha, op geboden en gebruiken (Schiffman 1991: 184; Hirshman 2006: 108). Het materiaal in de traditie van de misjna heeft een sterk juridisch karakter. Hoewel midrasj zich aanvankelijk eveneens richtte op halachische vraagstukken – de

---

Talmoed (Hezser 2005: 131). Hoewel geen sprake lijkt van onderlinge afhankelijkheid, biedt vergelijking van beide documenten wel mogelijkheden om de overleveringsgeschiedenis van de tekst te onderzoeken.

eerste midrasjverzamelingen zijn halachische midrasjiem – is het vooral een platform geworden voor niet-halachische creativiteit van de rabbijnen.

Aan deze niet-halachische creativiteit is de term (h)aggada als verzamelnaam verbonden. Volgens Hirshman (2006: 112–113) heeft aggada, hoewel niet altijd exegetisch, altijd haar uitgangspunt in de tekst van de bijbel, is het onderwerp vaak theologisch of mystiek en wordt het gezien als overtuigend en onderhoudend. Midrasj Ester Rabba kan in dat licht niet alleen vanwege het ontbreken van halachische discussies als aggadische midrasj worden verstaan, maar juist ook vanwege de parallelle narratieve theologische dimensie die de rabbijnen, met name in hoofdstuk 7, verbinden met het verhaal van Ester.<sup>18</sup>

De midrasjverzamelingen zijn anoniem. We hebben geen namen van de samenstellers, hoewel die een cruciale rol hebben gespeeld in de selectie van het materiaal. Inhoudelijk gezien wordt een diversiteit aan meningen gepresenteerd. Net als andere rabbijnse literatuur lijkt midrasj bedoeld als aanzet tot overweging en discussie. Dit stelt eisen aan de beoogde lezer. *“In all likelihood the intended reader of rabbinic texts was the male rabbinic scholar, or the more or less advanced student of rabbis, who was able to make sense of unstated assumptions, allusions, and gaps.”* (Hezser 2005: 135).

### 2.1.3 Midrasj als exegetische methode

Hirshman (2006: 116–117) geeft een aantal voorbeelden van aggadische midrasj. Door middel van korte glossen wordt het bijbelverhaal aangevuld met opmerkingen die de emotionele lading van de tekst versterken, die de tekst voorzien van een nieuwe interpretatie, of waarin een “moraal van het verhaal” gegeven wordt. Een veelvuldig toegepaste techniek in deze glossen is die van identificatie (זיהוי, dat is ...).<sup>19</sup> Daarnaast kan een tekst worden verduidelijkt aan de hand van andere bijbelteksten, verhalen en gelijkenissen. Als bijzondere vorm van aggada noemt Hirshman de petichta of proëmium (Hirshman 2006: 117–118). Hij onderscheidt twee vormen. In de ene vorm wordt een bijbeltekst uitgelegd met behulp van een vers uit een ander deel van de bijbel. Deze vorm wordt meestal ingeleid met de woorden “rabbi X opende”, gevolgd door het “vreemde” citaat en een reeks uitleggingen daarvan die uitlopen op een verklaring van de gelezen tekst in het licht van de aangehaalde tekst.<sup>20</sup> De andere vorm begint met de woorden ילמדנו רבינו, “onderwijs ons, onze meester”. Deze vorm komt vooral voor in de latere Tanchuma of Jellammedenoe Midrasjiem.

De tweede vorm van petichta komt in Ester Rabba niet voor, de eerste vorm komt vijftien keer voor.<sup>21</sup> De Estermidrasj opent met een mooi voorbeeld van Rav. Diezelfde passage laat ook een ander aspect van

18 Deze parallelie die de rabbijnen aanbrengen tussen het aardse Esterverhaal en het hemelse wordt verklaard door de uitleg over “aan (de) koning (Achasjverosj)” in EstR 3:10. De eerste uiting ervan vinden we in 3:15, waar de woede van *de koning*, zowel op Achasjverosj als op God betrokken wordt.

19 Bijv. EstR P5, met het demonstrativum in de vorm הו (Fernández 1999: 22, 35).

20 Meestal worden de petichtot gezien als een inleiding op de behandeling van een bepaald deel van een bijbelboek, maar volgens Lerner (2006: 138) vormen ze waarschijnlijk vaak juist de kern van het betoog (“the body of the homily”).

21 EstR P1, P4, P5, P6, P7, P8, P9, P10; 3:1,2,3,4,6; 5:1; 7:6.

aggadische midrasj zien. Bijbelteksten zijn voor de rabbijnen, en voor de samenstellers van de midrasjcollecties, voor meer dan één uitleg vatbaar (Hirshman 2006: 118–119). Hirshman noemt zowel voorbeelden uit Beresjiet Rabba waar één rabbijn meerdere interpretaties van dezelfde tekst geeft (2006: 118), als voorbeelden waar rabbijnen met elkaar in discussie gaan (2006: 119–120)<sup>22</sup>, zoals de rabbijnen en rabbi Berechja aan het begin van Ester Rabba. Greenspoon (2009: 156) voegt hier de waarschuwing aan toe dat het gezien dit veelvoud aan te geven en gegeven interpretaties geen goed idee is om te spreken in termen als “de Ester van de midrasj”.

## 2.2 Midrasj Ester Rabba

### 2.2.1 Manuscripten en vroege edities

Van Ester Rabba is slechts één compleet handschrift bekend: manuscript Oxford-Bodleian 164 uit begin zestiende eeuw (1513). Manuscript Vaticaan 291:13 omvat heel Ester Rabba, met een grote lacune halverwege<sup>23</sup>. Verder zijn er nog drie manuscripten met gedeelten van Ester Rabba en wat manuscripten met losse fragmenten (Lerner 2006: 187–188). De eerste edities van Ester Rabba stammen uit de zestiende eeuw. De oudste is gedrukt in Constantinopel, waarschijnlijk rond 1514. Dan zijn er nog de, volgens Lerner hierop gebaseerde, Pesaro-editie uit 1519 en een Venetiaanse uitgave van 1545 (Lerner 2006: 188).

### 2.2.2 datering, geografische herkomst en tekstuele integriteit

De Midrasj op Megillat Ester die we nu kennen als Ester Rabba maakt deel uit van de Midrasj Rabba, een verzameling midrasjiem op de vijf boeken van de Tora en op de vijf Megillot. Als complete verzameling komt Midrasj Rabba voor het eerst voor in de Venetiaanse uitgaven van 1545 en 1566 en sindsdien dragen alle daarin opgenomen midrasjiem de naam Rabba (Lerner 2006: 168). Wat de midrasjiem op de Megillot betreft, deze komen voor het eerst samen in het begin van de zestiende eeuw in manuscript Oxford-Bodleian 164 en in de eerste gedrukte edities (idem).

De tien midrasjiem die deel uitmaken van Midrasj Rabba zijn van verschillende ouderdom en hebben, in elk geval tot de eerste bundeling, een eigen tekstuele geschiedenis. Genesis Rabba (5e eeuw) en Leviticus Rabba en Klaagliederen Rabba (6e eeuw) behoren tot de oudste midrasjiem. Maar ook delen van andere midrasjiem, waaronder het eerste deel van Ester Rabba, kunnen herleid worden tot deze vroeg-amoraïtische periode (Lerner 2006: 149–150).

Lerner hanteert de stelregel dat alle midrasjiem zijn ontstaan in Palestina. De oudst overgeleverde aggadische midrasjcitaten dateren uit de tijd van de (late) tannaïem. De bloeitijd van de midrasj ligt in de tijd van amoraïem van de vijfde tot en met de zevende eeuw. Daarna wordt er in Palestina nog aan midrasj gedaan tot ongeveer halverwege de elfde eeuw. In de middeleeuwen wordt in Europa, en dan met name in

---

22 Het voorbeeld dat Hirshman hier geeft (GenR 41:3), komt ook voor in Ester Rabba (P11).

23 Eind parasja 3 tot begin parasja 6.

Spanje, nog veel redactioneel werk verricht. Dat is ook terug te zien in de opbouw en het materiaal van Ester Rabba.

Algemeen wordt tegenwoordig aangenomen dat Ester Rabba uit twee delen bestaat, in de literatuur aangeduid als EstR I en EstR II. Het eerste deel zou bestaan uit parasja 1–5, het tweede en latere deel uit parasja 6–10. In de handschriften en de eerste uitgaven vormt dit “tweede deel” één lange parasja 6. Pas in een uitgave uit Warschau uit 1867 wordt deze lange parasja in vijfen gedeeld tot de huidige parasjot 6–10 (Lerner 2006: 177). Atzmon noemt EstR II een neoklassieke midrasj, omdat veel van het materiaal werd ontleend aan andere bronnen, maar bij redactie in het Spanje van eind tiende, begin elfde eeuw, in het format van de klassieke midrasjiem gegoten werd, d.w.z. in een doorlopend, vers-voor-vers-commentaar met hier en daar pseudepigrafische toeschrijving aan amoraïtische rabbijnen (Atzmon 2009: 201–202). Lerner (2006: 156) heeft een afwijkende mening. Hij spreekt van een “Ancient Midrash” die de meeste petichtot en vrijwel alle materiaal van parasja 1–5 omvat. Daarnaast behoort ook een aanzienlijk deel van parasja 6 tot deze oude midrasj en delen van parasja 7–10.<sup>24</sup> Het materiaal dat niet tot de oude midrasj te rekenen valt, noemt hij toevoegingen. Hij gaat er vanuit dat we te maken hebben met een oude Estermidrasj, uit de amoraïtische periode, waarschijnlijk vóór 550 (Lerner 2006: 187). Deze midrasj gaf een doorlopende exegese van de megilla tot Est 8:4. De toevoegingen, mogelijk bedoeld om lacunes in de oude Midrasj aan te vullen, zijn ontleend aan diverse bronnen.<sup>25</sup> Lerner stelt dat de toevoeging van dit materiaal en de uiteindelijke redactie van Ester Rabba in Europa hebben plaatst gevonden; mogelijk in de twaalfde of dertiende eeuw, maar in elk geval niet voor de elfde eeuw, omdat een van de bronnen, Sefer Josippon, pas halverwege de tiende eeuw ontstond (Lerner 2006: 187).

Ester Rabba is bij lange na niet de enig overgeleverde midrasj op Ester. Andere voorbeelden zijn Midrasj Abba Goerjon en Paniem Acherot II.<sup>26</sup>

### 2.2.3 Beschrijving: indeling, opbouw

Ester Rabba opent met twaalf petichtot, gevolgd door tien parasjot. Van de petichtot beginnen er acht met de klassieke formule “rabbi X opende ...”.<sup>27</sup> Zeven sluiten af met de dramatische herinterpretatie van de openingswoorden: ווי ויהי בימי אהשוורוש – “Wee, het was [er was wee] in de dagen van Achasjverosj”.<sup>28</sup> Ester Rabba 1–4 behandelt alle 22 verzen van hoofdstuk 1 van de megilla. Parasja 5 behandelt de eerste verzen van hoofdstuk 2, tot aan de introductie van Mordechai in 2:5. In parasja 6 worden Mordechai en Ester geïntroduceerd. Ruim de helft van de verzen 5–23 komt aan bod.<sup>29</sup> Parasja 7 behandelt hoofdstuk 3. Vrijwel alle verzen worden van commentaar voorzien.<sup>30</sup> EstR 7 bevat enkele lange vertellingen die de dramatische

24 Zie Lerner 2006: 181–182 voor een overzicht.

25 Zie Lerner 2006: 183–184 voor een overzicht.

26 Zie Lerner 2006: 225–227 voor een compleet overzicht.

27 Zie p. 12 noot 27.

28 P3, P5, P6, P7, P8, P9, P10, (P12).

29 Est 2:5–7,11,15–17,20–21,23.

30 Alleen Est 3:13 ontbreekt.

ontwikkelingen uitwerken en transponeren naar een metafysisch niveau. In parasja 8 en 9 wordt een selectie van verzen uit respectievelijk Est 4 en Est 5 becommentarieerd.<sup>31</sup> Parasja 10 bevat uitleg van verzen uit de overige hoofdstukken. Relatief veel uit Est 6, maar verder nog maar een paar verzen per hoofdstuk.<sup>32</sup> De laatste 3 paragrafen (EstR 10:13,14,15) geven geen doorlopend commentaar meer, maar vormen, zoals Lerner dat zegt, de “grand finale” (Lerner 2006: 185). Een aantal verzen, met name uit de latere hoofdstukken, wordt wel vermeld, maar vormt niet zelf de aanleiding voor commentaar, of komt niet op de te verwachten plek in de doorgaande behandeling van de megilla.

---

31 Est 4:1,3–5,7,14–17 ; 5:1,10,12,14.

32 Est 6:1,4–6,10–13 ; 7:3,7–9 ; 8:1,8,15 ; 9:2.

## 3. Ester in Ester Rabba

### 3.1 Overzicht en tekstselectie

#### 3.1.1 Overzicht van het voorkomen van het personage Ester in Ester Rabba

Dit overzicht bestaat uit een lijst van alle passages in Ester Rabba waar Ester voorkomt met een korte beschrijving en, indien van toepassing, de relevante passage uit Megillat Ester.

- P3            Achasjverosj schenkt Ester de bezittingen van Haman die aan de kroon zijn vervallen (Lev 25:45 & Est 8:7). Ester pleit bij de koning voor haar volk, dat niet verkocht is als slaven, maar verkocht is om te worden uitgeroeid (Dtr 28:68 & Est 7:4).
- 1:3            Est 1:1 – Esters invloed op Achasjverosj: geen seks meer met niddot.
- 1:8            Est 1:1 – Ester en Sara: 127 jaren (Gen 23:1) & 127 gewesten.
- 4:9            Est 1:19 – Koningschap van Saul afgenomen (1Sam 15:28) en teruggegeven in Ester.
- 6:5            Est 2:7 – Introductie van Ester: uitleg van de naam Hadassa; Ester is wees, geen bastaard.
- 6:6            Est 2:11 – Mordechai vraagt zich af waarom Ester de vrouw moest worden van een niet-Jood; hij voorziet de redding van het volk door Ester.
- 6:7            Est 2:7 – Ester als ouderloze wees en lossen.
- 6:8            Est 2:11 – Mordechais bezorgdheid om Ester: bloedvlekken, afzondering, magie.
- 6:9            Est 2:15 – Esters schoonheid.
- 6:10          Est 2:16 – Schoonheidswedstrijd [?].
- 6:11          Est 2:17 – Maagden en getrouwde vrouwen; Ester vervangt Vasjti.
- 6:12          Est 2:20 – Esters zwijgen, vgl. Racheel, Binjamien, Sjael.
- 7:4            Est 3:1 – Haman rekent op de eventuele familieband met Ester.
- 7:13          Est 4:4 – Esters reactie op het beraamde onheil voor haar volk. Zie 8:3.
- 8:3            Est 4:4 – Esters reactie op het beraamde onheil voor haar volk: menstruatie, miskraam, anticonceptie. Mogelijk toch een kind van Achasjverosj en Ester? (Vgl. reactie Mordechai in EstR 8:1.)
- 8:4            Est 4:5 – Esters vragen aan Mordechai: Waarom gebeurt dit? Heeft Israël God vergeten, of de geboden?

- 8:6 Est 4:14 – Mordechai roept Ester op om niet te zwijgen, maar te spreken om haar volk te redden. (Vgl. EstR 6:6; 6:12).
- 8:7 Est 4:15,17 – Ester roept op tot een vasten, ook al is het Pesach; Mordechai doet wat ze gebiedt; gebeden van Mordechai en Ester; beschrijving van Esters vasten en rouw (vgl. EstR 8:1–2). Ook het thema van de wees komt terug (vgl. EstR 6:5). Esters angst voor Achasjverosj (vgl. EstR 1:3). Delen van 8:7 zijn via Sefer Josippon indirect ontleent aan de Griekse Estertekst.
- 9:1 Est 5:1 – Ester gaat naar de koning.
- 10:8 Est 7:3 – De tweede maaltijd; Esters verzoek aan de koning.
- 10:9 Est 7–9; 8:1–2 – Hamans ondergang; de koning geeft Hamans bezittingen aan Ester die ze aan Mordechai geeft.
- 10:13 A) Ester als verlosser (*zoon* van oom! Lev 25:49); B) de ondergang van Haman; C) midrasj op het Binjamien-orakel (Gen 49:27).

### 3.1.2 Thematisering en tekstselectie

De meeste teksten over Ester concentreren zich in parasja 6 en 8. Dat wil zeggen in de hoofdstukken rond parasja 7 waarin op aarde de ondergang van Mordechai en Jisraëel besloten wordt en de hemel in actie komt om het volk te redden. In de behandeling van het personage Ester door de rabbijnen zie ik de volgende vier grote thema's:

- Ester als verwante (1:8; 4:9; 6:12; 7:4; 8:6; 10:13)
- Ester als vrouw (1:3; 6:8; 6:9–11; 8:3)
- Ester als religieuze autoriteit (8:4; 8:7)
- Ester als wees en (ver)losser (P3; 6:5, 6:6; 6:7; 8:6; 10:13)

In de literaire analyse in hoofdstuk 4 zal ik steeds per thema laten zien, hoe Ester in de midrasj wordt gekarakteriseerd. Ik kijk daarbij naar de in 3.1.1 genoemde passages. Vanwege de omvang van dit werkstuk heb ik zes midrasjiem gekozen die hieronder in vertaling zijn weergegeven. Deze teksten geven, mijns inziens, samen een goed beeld van Ester zoals ze in de midrasj wordt geschetst. Hoewel sommige de grenzen daarvan overstijgen, dienen ze als kerngetuigen voor de vier thema's.

In dit werkstuk baseer ik me voor de tekst van Ester Rabba op de Levin-Epsteineditie uit 1972.<sup>33</sup>

---

33 Zie Bibliografie, p. 35.

## 3.2 Werkvertalingen

### Ester Rabba 6:5

- (a) *En hij was de opvoeder van Hadassa* (Est 2:7)
- (b) Evenals mirte<sup>34</sup> – haar geur [is] zoet, maar zijn<sup>35</sup> smaak [is] bitter – zo was ook Ester zoet voor Mordechai, maar bitter voor Haman.
- (c) *Want ze had geen vader en moeder* (Est 2:7)<sup>36</sup>
- (d) Rabbi Pinchas<sup>37</sup> en rabbi Chama bar Goerjon<sup>38</sup> in naam van Rav<sup>39</sup> [zeggen]:
- (e) Maar was zij dan een bastaard<sup>40</sup>, dat je zou zeggen:  
*want ze had geen vader en moeder?*
- (f) Dat niet, maar [toen] haar moeder zwanger werd<sup>41</sup> van haar, stierf haar vader, en toen zij geboren werd, stierf haar moeder.

---

34 Hadassa = mirte. De vrouwelijke vorm is een hapax in de Tanach. De mannelijke vorm, מִרְטָה, komt 6 keer voor (Jes 41:19; 55:13; Zach 1:8,10,11; Neh 8:15). In GenR 39:13 wordt deze naam verbonden met Esters losserschap.

35 *Haar geur ... zijn smaak*. Dit slaat beide terug op mirte. In de Hebreeuwse tekst heeft *geur* suffix femininum en *smaak* suffix masculinum.

36 In EstR 6:7 // LamR 5:3 wordt deze tekst verbonden met Esters losserschap.

37 Een Palestijnse amora uit de 4e eeuw. Leerling van rabbi Jirmeja en rabbi Chilkia. Tijdgenoot van o.a. rabbi Joedan en rabbi Choena. In de Palestijnse Talmoed staan veel uitspraken op zijn naam. Hij is daarnaast een van de meest genoemde overleveraars van aggada. (Bacher 1965a, 3:310–315; Judovits 2009: 174).

38 Een Babylonische amora uit de 3e/4e eeuw. Zoon van de amoraïtische rabbijn Goerjon/Goerja (גוריא). Beide keren dat hij in de Babylonische Talmoed voorkomt (bShab 10b), spreekt hij, net als hier, in naam van Rav. (Jastrow, s.vv. גוריא II, גוריא, תמא ; Judovits 2009: 74).

39 = Abba ben Ajboe = Abba Aricha. Een eerste generatie Babylonische amora uit begin 3e eeuw (gestorven in 247 in Soera). Hij was afkomstig uit een aanzienlijk Babylonisch geslacht met connecties met het hof van de patriarch in Palestina, de exilarch in Babylon en het Parthische hof. Leerling van Joeda ha-Nasi en R. Chija bar Abba (zijn oom). Stichter van de Academie van Soera. De grootste Babylonische haggadist, vaak geciteerd in de Palestijnse midrasjiem. Hij had veel aandacht voor mystiek en speculatieve theologie. (Jastrow, s.v. רב II,2b; Neusner 2003: 3–6; Judovits 2009: 184).

40 שְׂתוּקִי (m), שְׂתוּקִית (f) = *een kind waarvan de vader onbekend is*. Deze mensen vormen een aparte maatschappelijke klasse. Het woord is afgeleid van שְׂתוּקָה = *verzwegen, tot zwijgen gebracht*, “one that is silent when reproached with spurious decent” (Jastrow, s.v. שְׂתוּקָה). Zie mQid 4:1–3. Woordspel met מְתוּקָה = zoet, aangenaam?

41 Inchoatief vertaalde pie‘eel (Fernández 15.8B). Een iets uitgebreidere formulering van deze midrasj, met toeschrijving aan rabbi Acha, is te vinden in bMeg 13a. In bQid 31b wordt hetzelfde beweerd over rabbi Jochanan.



## Ester Rabba 6:7 <sup>42</sup>

- (a) Rabbi Berechja<sup>43</sup> [zegt] in naam van rabbi Levi<sup>44</sup>:
- (b) De Heilige, gezegend zij Hij, zei tegen Jisraël:
- (c) “Jullie, jullie weenden en zeiden:  
*Wezen*<sup>45</sup> *werden wij, en er was geen vader* (Klg 5:3).
- (d) Bij jullie leven! Ook de lossen die ik zal doen opstaan voor jullie in Medië, hij<sup>46</sup> zal niet een vader en een moeder hebben.”
- (e) Dit is dat, wat geschreven is: *want ze had geen vader en moeder*.

## Ester Rabba 6:12

- (a) *Ester had haar afkomst niet verteld* (Est 2:20)
- (b) Dit leert [ons] dat<sup>47</sup> zij uit zichzelf vasthield aan zwijgen.<sup>48</sup>
- (c) Net als Racheel, haar voormoeder, die vasthield aan een plicht van zwijgen, stonden alle groten van haar geslacht in zwijgen.
- (d) Racheel hield vast aan een plicht van zwijgen – <sup>49</sup>

---

42 Vgl. LamR 5:3.

43 Een Palestijnse amora uit de 4e eeuw. Leerling van o.a. rabbi Chelbo. Vooral aggadische uitspraken zijn van hem overgeleverd. Belangrijke tradent, o.a. voor de rabbi's Chelbo, Sjmoeëel ben Nachman, Abba ben Kahana en Levi. Vaak in tegenspraak met rabbi Joedan. (Bacher 1965a, 3:344–396).

44 Naast rabbi Jitschak de belangrijkste aggadist uit de school van rabbi Jochanan en een bekend prediker in synagoge. Belangrijk als tradent voor Chama ben Chanina, Sjmoeëel ben Nachman, Jochanan en Sjimon ben Lachiesj. Naast Josjoea van Sichnien zijn vooral Berechja en Pinchas ben Chama tradenten van zijn uitspraken. Maakte veel gebruik van gelijkenissen en spreuken. (Bacher 1965a, 2:296–299).

45 הָיָה = *wees* (*vaderloos kind*). (Jastrow s.v.). Dat de moeder nog kan leven, blijkt uit het vervolg van Klg 5:3 – הָיָה לָנוּ אִמָּהּ וְאִנָּהּ = *Wezen werden wij, en er was geen vader; onze moeders werden als weduwen*. In het niet geciteerde tweede colon van dit vers gaat de vergelijking met Ester dus mank.

46 Hoewel de beloofde lossen een vrouw is, wordt er in deze hele zin in mannelijke termen over haar gesproken. Vgl. EstR 10:13, waar Ester gelijk gesteld wordt aan een “zoon van een oom”.

47 Lett. “lerend dat ...”. -שֶׁ לֵאמֹר leidt een verklaring van een bijbeltekst in. (Fernández 8.7C).

48 Deze zin zou je kunnen vertalen als “Dat wil zeggen, dat zij er zelf voor koos om te zwijgen”, maar ook als “..., dat zij van nature geneigd was tot zwijgen”. Maurice Simon vertaalt: “she put a ban of silence on herself” (Freedman & Simon 1983: 78). Dit sluit aan bij de eerste mogelijkheid, dat Esters zwijgen een bewuste eigen keus is, maar dat is strijdig met het verhaal, waar Ester zwijgt uit gehoorzaamheid aan Mordechai. De andere vertaling sluit ook niet aan bij het verhaal, maar wel bij de uitleg die nu volgt. Volgens de rabbijnen zweeg Ester niet uit gehoorzaamheid, maar zat het zwijgen haar “in de botten”. Ik geef daarom de voorkeur aan de tweede optie.

49 Letterlijk: “Racheel hield een spindel van zwijgen vast”. Dit is een idiomatische uitdrukking. Jastrow (s.v. הָלַךְ b.h.

zij zag haar verlovingsgeschenken in de hand van haar zus, maar zij zweeg.

- (e) Binjamien, haar zoon, hield vast aan zwijgen –  
je weet<sup>50</sup> dat zijn steen, die in het borstschild zat, de jaspis<sup>51</sup> was;  
dat wil zeggen<sup>52</sup>: hij wist van de verkoop<sup>53</sup> van Joseef, maar hij zweeg –  
Jaspis – er is een mond<sup>54</sup> – maar hij zweeg.
- (f) En Sjael, haar nakomeling –  
*maar wat gezegd was over het koningschap, vertelde hij hem niet* (1Sam 10:16).
- (g) Ester –  
*Ester had haar afkomst en haar volk niet verteld* (Est 2:20).

---

sub 2) geeft de vrijwel identieke passage uit GenR 71:5 als voorbeeld van de overdrachtelijke betekenis en vertaalt: “Rachel made silence her duty (not to betray her sister when she was substituted for her)”. In GenR 71:5 wordt een vergelijking gemaakt tussen Lea en haar nazaten Jehoeda, Davied en Danieel enerzijds en Racheel en haar nakomelingen Binjamien, Sjael en Ester anderzijds. De eersten stellen zich belijden/lofprijzen (הודיה) ten doel, de laatsten stilte/zwijgen (שתיקה).

50 Met *תָּדַע* (= *zoals je weet*) wordt een stelling ingeleid, die met een bijbeltekst onderbouwd gaat worden, of het leidt een zin in die een voorgaande uitleg bevestigt (Bacher 1965b, 1:68). Dat laatste lijkt hier het geval.

51 Jaspis was de orakelsteen van de stam Binjamien in het borstschild van de hogepriester. Het woord komt slechts 3x voor in de Tanach: Ex 28:20; 39:13; Ez 28:13. In ExR 38:9 worden de stamnamen bij de stenen gegeven.

52 De vorm *לומר* is typisch voor Rabbijns Hebreeuws (Fernández 16.8B; 20.3,9,10) en wordt gebruikt om directe rede in te leiden, of aan te geven dat wat volgt een (bijbel)citaat is. Geen van beide lijkt hier het geval.

53 Het motief van het verkopen komt terug in EstR 10:13 (p. 21), waar de wet op het losserschap verbonden wordt met het motief dat de Joden verkocht waren aan Haman (Est 7:4). Ester zou, net als haar voorvader Binjamien, gezwegen hebben wanneer zij en haar volk, net als Joseef, als slaven verkocht waren. Dit motief wordt geïntroduceerd in P3 in de uitwerking van het citaat uit Dtr 28:68.

54 Verklarend woordspel: *יַשְׁפָּה* (jaspis) – *יְשׁוּ* (er is een mond).

### Ester Rabba 8:3

- (a) *En de dienstmeisjes van Ester kwamen en haar eunuchen en zij vertelden [het] haar en de koningin verkrampte hevig* (Est 4:4)
- (b) De rabbijnen dáár<sup>55</sup> zeggen: Omdat [haar] menstruatie<sup>56</sup> losbrak.<sup>57</sup>
- (c) Maar de rabbijnen hier zeggen: Ze wierp<sup>58</sup> haar embryo uit en van het uur af dat ze [het] uitwierp, werd ze niet weer zwanger.
- (d) Rabbi Joedan ben rabbi Simon<sup>59</sup> zegt: Met een voorbehoedsmiddel<sup>60</sup> [in] had zij geslachtsgemeenschap<sup>61</sup>.
- (e) Rabbi Joedan ben rabbi Simon zegt: Darjavesj, de latere, was de zoon van Ester; hij was rein van moeders zijde, maar onrein van de kant van zijn vader.

---

55 רבנן דתמן, “de rabbijnen dáár” wordt in Talmoed Jeroesjalmi en in de vroege aggadische midrasjiem gebruikt om te verwijzen naar de rabbijnen in Mesopotamië, i.t.t. רבנן דהכא, “de rabbijnen hier”, d.w.z. in Palestina (Lerner 2006: 182).

56 נדה (nidda), lett. “afzondering”. De term *nidda* wordt volgens Fonrobert (2000:18) door de rabbijnen primair gebruikt als aanduiding voor een vrouw die ongesteld is. Van sociale afzondering is geen sprake, behalve in de vorm van onthouding van seks (idem). In dit werkstuk gebruik ik *nidda*, zoals het m.i. ook in de midrasj gebruikt wordt, als term voor ongeteldheid en de daarmee samenhangende seksuele onthouding.

57 Dit is dezelfde uitleg van וַתְּחַלְחֵל in Est 4:4 als aan het eind van EstR 7:13.

58 De hif'iel van נפל wordt speciaal gebruikt voor het hebben van een miskraam (Jastrow, s.v. נָפַל). Vgl. mNid 3:1–7.

59 = Jehoeda ben Sjimón. Een Palestijnse amora uit het begin van de vierde eeuw. Zoon van rabbi Simon ben Pazzi. Van hem is veel aggadisch materiaal overgeleverd, maar ook halacha. Tradent voor zijn vader en andere Palestijnse amoraïem en enkele tannaïem. Verbonden aan het leerhuis van Zeïra en tijdgenoot en bekende van rabbi Acha. Hij stond bekend om zijn gelijkenissen. (Bacher 1965a, 3:160–166).

60 מוֹךְ is een zachte, absorberende substantie. Waarschijnlijk een prop gekaarde wol, of een andere goed absorberende stof. (Jastrow s.v. מוֹךְ).

61 מְשַׁמְשֵׁת, Pi pt f sg, שמש. Dit woord kan in de pie'el gebruikt worden als eufemisme voor *paren*, *geslachtsgemeenschap hebben*, vgl. GenR 20:3 (Jastrow s.v. שָׁמַשׁ Pi 1). Maurice Simon vertaalt: “She had intercourse with a piece of gauze” (Freedman & Simon 1983: 105). Een andere vocalisering is ook mogelijk: מְשַׁמְשֵׁת (Palpel pt f sg, שמש). De vertaling van deze zin wordt dan “met een prop katoen tastte zij zich af” (Jastrow, s.vv. מְשַׁמְשֵׁת en שָׁמַשׁ). Zie 4.2.3, p. 27.

## Ester Rabba 8:4

- (a) *En Ester ontbood Hatach* (Est 4:5)
- (b) De rabbijnen dáár zeggen: Hatach, dat [is] Danieel; en wel, omdat ze hem hebben afgesneden<sup>62</sup> van zijn waardigheid, wordt hij Hatach genoemd.
- (c) De rabbijnen hier zeggen: omdat hij zaken besliste<sup>63</sup>.
- (d) *om te weten te komen wat er was en waarom het was* (Est 4:5)
- (e) Ze zei tegen hem: Ga, zeg tegen hem: Van Jisraëls levensdagen zijn ze geen verdrukking tegengekomen als deze. Wellicht heeft Jisraël *dit is mijn God en ik zal hem verheerlijken* (Ex 15:2) genegeerd? Of wellicht hebben ze de tabletten genegeerd waarover geschreven staat, *op deze kant en op de andere kant waren ze beschreven* (Ex 32:15)?

## Ester Rabba 8:7A<sup>64</sup>

- (a) *En Ester zei dat men Mordechai zou antwoorden* (Est 4:15)
- (b) Zij zei tegen hem: “*Ga, verzamel alle Joden die te vinden zijn in Sjoesjan en vast voor mij. Drie dagen zullen jullie niet eten en niet drinken*” (Est 4:16).
- (c) Dit waren inderdaad 13, 14 en 15 nisan.
- (d) Hij stuurde haar [deze reactie]: “Maar, kijk eens, een daarvan is de eerste dag van Pesach!”
- (e) Zij zei tegen hem: “Oudste van Israël, waarom is het Pesach?”
- (f) Terstond [toen] Mordechai [het] hoorde, gaf hij toe aan haar woorden.
- (g) Dit is dat wat geschreven staat: *En Mordechai ging weer verder en handelde overeenkomstig alles wat Ester hem bevolen had* (Est 4:17).
- (h) Daar zeggen ze, dat hij de eerste dag van Pesach doorbracht met vasten.

62 Zowel de Babylonische als de Palestijnse rabbijnen verklaren de naam חַתָּךְ m.b.v. het werkwoord חָתַךְ dat zowel *snijden*, *lossnijden* als *beslissen*, *vonnissen* kan betekenen (Jastrow, s.v. חָתַךְ). Hatach is een eunuch. De rabbijnen in Babylon suggereren dat Danieel zijn hoge positie onder vroegere koningen van Babel en van Perzië was kwijtgeraakt en dat dit “afsnijden van zijn grootheid” ook een letterlijke, fysieke component had, namelijk castratie.

63 De Palestijnse rabbijnen stellen zich Danieel, ook in Esters tijd, voor als rechter, of iemand met een belangrijke bestuurlijke functie aan het hof.

64 Lerner (2006: 183) deelt deze paragraaf in bij de toevoegingen bij de oude Estermidrasj (Additions to the Ancient Midrash). Het eerste deel van 8:7 is volgens hem ontleend aan de Pirke de-Rabbi Elazar (PRE). Volgens Atzmon (2006: 187–201) behoort deze paragraaf tot de neoklassieke midrasj EstR II (EstR 7–10). Hij geeft een vergelijkende bespreking en vertaling van passages uit PRE en EstR 8:6–7A en 9:3, waarin hij laat zien hoe de samenstellers van EstR II hun bron hebben gebruikt. Het tweede deel van 8:7 bevat de gebeden van Mordechai en Ester. Het behoort tot de toevoegingen en is ontleend aan Sefer Josippon (Lerner 2006: 176 n.240; 183).

## Ester Rabba 10:13

- (a) Rabbi Berechja<sup>65</sup> zegt: De Heilige, gezegend zij Hij, heeft de verlossing van Jisraël beschreven in de Tora, zoals geschreven is: *En indien het vermogen zal zijn toegenomen van een vreemdeling, of iemand die bij jou verblijft*, etc. (Lev 25:47).
- (b) *Het vermogen van een vreemdeling, of iemand die bij jou verblijft* (Lev 25:47) – Dat [is] Haman, die belangrijk geworden was en rijk, en zijn vermogen was toegenomen, zodat hij tienduizend talent zilver kon afdragen (Est 3:9). Hij werd een inwonend vreemdeling genoemd, omdat hij, wat zijn afstamming betreft, van Amalek [was]. Hij was dus een vreemdeling in Medië en Perzië.
- (c) *En jouw broer tot armoede vervalt bij jou* (Lev 25:47) – Dezen [zijn] Jisraël, die armen waren en nederigen.
- (d) *En verkocht wordt aan een vreemdeling, een verblijver* (Lev 25:47) – Dat betekent dat Ahasjverosj hen aan Haman verkocht *om te vernietigen, om te doden en om uit te roeien* (Est 3:13; 7:4).
- (e) *Of aan een lid van een stam van een vreemdeling* (Lev 25:47) – Omdat hij zichzelf maakte tot een afgod. Dat is wat geschreven is: *zij knielden en wierpen zich ter aarde voor Haman* (Est 3:2).
- (f) *Nadat hij verkocht is, zal er lossing zijn voor hem* (Lev 25:48) – Omdat de Heilige, gezegend zij Hij, hen verlost heeft uit zijn hand en hen gered heeft van zijn vervolging en hen heeft bevrijd.
- (g) *Een van zijn broers zal hem lossen* (Lev 25:48) – Dit [is] Mordechai, omdat geschreven is over hem: *En bemind bij velen van zijn broers* (Est 10:3).
- (h) *Of zijn oom, of de zoon van zijn oom zal hem lossen* (Lev 25:49) – Dit [is] Ester, omdat zij de dochter was van zijn oom (Est 2:7) en Jisraël door haar verlost werd.
- (i) *Ja, ik zal de herinnering aan Amalek volkomen uitwissen* (Ex 17:14) – “Uitwissen” in deze wereld; “ik zal uitwissen” in de wereld die komt; “de herinnering aan Amalek” – dit [is] Haman, met betrekking tot hem leze men<sup>66</sup>: “de man<sup>67</sup> van Amalek”.
- (j) Ook heeft onze vader Jaäkov hierop gezinspeeld in de zegen van de stammen. Dit is wat geschreven staat: *Binjamien: Een wolf zal hij verscheuren*<sup>68</sup> (Gen 49:27).
- (k) *In de morgen zal hij zijn prooi eten* (Gen 49:27) – Dit [is] Sjael, omdat hij de morgen was van Jisraël, omdat hij het begin was van de koningen. Hij was van de stam Binjamien, hij heeft Amalek verslagen en alles geplunderd wat van hen was (1Sam 15:7–9).

65 Zie noot 43.

66 קָרַי wordt gebruikt voor de interpretatie van een woord op grond van een alternatieve vocalisering (Bacher 1965b, 2: 194).

67 Vocalisatie זָכַר (= man) i.p.v. זִכָּר (herinnering).

68 De meeste bijbelvertalingen vertalen אֶבְרַח יְצַדִּיק met “een verscheurende wolf”. Ze volgen daarmee de Septuagint (λόκος ἄρπάζει). De masoretische tekst kan op twee manieren vertaald worden: *een wolf zal verscheuren*, of *een wolf zal hij verscheuren*. Uit het vervolg blijkt dat rabbi Berechja de zin op de tweede manier leest.



## 4. Literaire analyse

### 4.1 Verwante – Een vrouw zonder eigenschappen?

“Vertel tante Es, wie is je vader en wie is je moeder?” Tante Es (alias Jörgen Raymann)

#### 4.1.1

Wat opvalt bij het lezen van Ester Rabba is dat verwantschapsrelaties belangrijk zijn voor de karakterisering van personages. Het is van invloed op hoe ze zich gedragen, op hoe ze zich ten opzichte van elkaar verhouden en op hun lot. Het bepaalt mede of ze worden gezien als goed, slecht of ambivalent<sup>71</sup>. De vraag naar haar afkomst lijkt speciaal belangrijk bij Ester. In de megilla wordt tot twee keer toe verteld dat Ester haar afkomst verzwijgt (Est 2:10,20). In 6:5B wordt gesuggereerd dat ze misschien een bastaard is en er daarom schaamtevol over zwijgt. Die suggestie wordt echter onmiddellijk verworpen.<sup>72</sup> Ester is geen vrouw zonder eigenschappen. Ze wordt genoemd als nakomeling van Sara (1:8), van Racheel (6:12), van Binjamien (6:12; 10:13C) en als verwante van Sjael (4:9; 6:12; 10:13C). Deze verwantschappen hebben positieve en negatieve consequenties. Als verwante van Sara en Sjael komt het koningschap haar toe (1:8; 4:9) en op basis van verwantschapsrelaties kan ze verlosser van Jisraël zijn (10:13).<sup>73</sup> Maar het is, volgens de rabbijnen, ook juist haar afstamming die er voor zorgt dat ze haar afkomst verzwijgt. Ester is erfelijk belast met zwijgen (6:12). Het is een familietrekje dat teruggaat op haar stammoeder Racheel, dat ook de stamprominenten Binjamien en Sjael kenmerkt. Dit zorgt voor spanning in het personage Ester. Het roept de vraag op of Ester, wanneer het er op aankomt, zal vasthouden aan haar zwijgen, zoals haar voorouders deden, of dat ze haar erfelijke last zal afwerpen, gaan staan voor wie ze is en het opnemen voor haar volk. Pas nadat Mordechai haar dreigend met de eschatologische gevolgen van haar zwijgen heeft geconfronteerd (8:6), is ze bereid om naar de koning te gaan en haar afkomst bekend te maken. Het probleem met dit laatste is, dat we dat moeten veronderstellen op grond van het verhaal, omdat in parasja 8 van de midrasj niets terug te vinden is van Esters onwilligheid.<sup>74</sup> In tegendeel, in 8:4 en 8:7A lijken we te maken te hebben met een heel ander Esterbeeld.<sup>75</sup>

Verder is Ester de nicht van Mordechai (10:13A) en staat ze onder zijn voogdij (6:5,6). Ze is de vrouw van koning Achasjverosj (1:3; 6:6,11) en, volgens één rabbijn, de moeder van koning Darjavesj [II] (8:3). Ze

71 Zie 1.1, p. 5.

72 De megilla stelt zelf dat Ester wees is (Est 2:7), de dochter van de oom van Mordechai (idem) en dat de naam van haar vader Avichajil is (Est 2:15; 9:29). In de Septuaginta heet haar vader overigens Αμιναδαβ. In Ester Rabba wordt zijn naam niet genoemd.

73 Zie 4.4, p. 30.

74 Commentaar op Est 4:11 ontbreekt. Daarmee ontbreken ook de bezwaren die Ester aandraagt om naar de koning te gaan.

75 Zie 4.3, p. 29. De dreigementen van Mordechai in 8:6 lijken eerder bedoeld om bezwaren te voorkomen, dan om ze te weerleggen.

is zelfs, via haar voorouder Jaäkov en diens broer Esav, verwant aan Haman (7:4).<sup>76</sup> Haar ouders blijven in Ester Rabba daarentegen anoniem. Hun rol wordt beperkt tot het absolute minimum (6:5).

#### 4.1.2

In 6:5 en 6:12 worden twee passages uit de megilla door de rabbijnen als uitgangspunt genomen voor Esters zwijgen.<sup>77</sup> De rabbijnen kiezen er voor om Esters zwijgen in 6:12 door middel van verwantschap te verbinden met drie andere personages uit de Tanach. Voor Sjaeol wordt een citaat gegeven waarin hij iets verzwijgt (1Sam 10:16). In het geval van Racheel en Binjamien veronderstellen de rabbijnen dat zij kennis hadden, die ze geheim gehouden hebben.<sup>78</sup> De contrasterende vergelijking met Lea en haar nazaten, die juist niet zwijgen, uit GenR 71:5 blijft hier achterwege.<sup>79</sup>

In de megilla verzwijgt Ester haar afkomst overigens uit gehoorzaamheid aan Mordechai, die haar dat geboden heeft. Dat maakt Ester tot een loyaal Joods meisje en het maakt Mordechai verantwoordelijk voor het verzwijgen van haar Joodse identiteit. De midrasj zwijgt echter over het zwijggebod van Mordechai. In plaats daarvan houden de rabbijnen het er op dat Ester erfelijk belast is. Zo sparen ze hun mannelijke held. Tegelijk ontnemen ze Ester een in hun eigen ogen positieve eigenschap van vrouwen, én haar eigen keuze om trouw te zijn, niet aan haar heidense heer en echtgenoot, maar aan haar Joodse voogd en verwant. Haar weigering om naar de koning te gaan, omdat het hofprotocol haar dat verbiedt (Est 4:11), roept de vraag op of haar aanvankelijke trouw aan het afbrokkelen is, of slechts gebaseerd was op welbegrepen eigenbelang. Dit maakt haar handelen onvoorspelbaarder en daarmee realistischer. Door het ontbreken van commentaar op Est 4:11 vervalt in de midrasj echter het element van Esters dreigende disloyaliteit, hoewel daar in 8:6 wel op wordt gezinspeeld. Het heeft ook het effect dat de fundamentele en haast komische ommezwaai van Mordechai uit het zicht verdwijnt. Eerst moet Ester maar beter niet over haar afkomst spreken, maar wanneer zijn leven op het spel staat, mag ze er ineens niet over zwijgen (Est 4:13,14) en moet ze haar eigen leven op het spel gaan zetten door de wet van de koning te overtreden.

#### 4.1.3

De teksten uit Est 2:7 en Est 2:10,20 roepen voor de rabbijnen vragen op over sociale status en over Jood-zijn in een (potentieel) vijandige omgeving. Hoewel de tekst van de megilla voldoende aanwijzingen bevat voor de status van Ester als wees van bekende komaf, voelen enkele rabbijnen blijkbaar toch de behoefte om de vraag naar haar sociale status expliciet te stellen.<sup>80</sup>

76 Dit is een midrasj op Est 3:1. Haman rekent hier op zijn verwantschap met de koningin, terwijl hij in het verhaal pas ontdekt dat Ester Joods is in Est 7.

77 *Want ze had geen vader en moeder* (Est 2:7) en *Ester had haar afkomst niet verteld* (Est 2:10,20).

78 In 6:12 wordt voor Racheel verwezen naar Jaäkofs huwelijk met Lea en Racheel (Gen 29:15–30), en voor Binjamien naar het verhaal van de verkoop van Joseef door diens broers (Gen 37).

79 Zie noot 49.

80 Mogelijk geven ze indirect commentaar op Jezus, die door christenen als verlosser wordt gezien, maar wiens afstamming van vaders kant voor twijfel vatbaar is. Als Jozef niet zijn vader is, is Jezus' vader onbekend en Jezus



Het huwelijk van de Joodse Ester en de niet-Jood Achasjverosj is problematisch voor de rabbijnse lezers. Zij mag dan een goede partij zijn, een koning waardig (6:11), maar wat zijn de gevolgen van dit huwelijk voor haar status en die van eventuele kinderen? Volgens Hayes (2002: 73 n.1) is het voor een Jood niet mogelijk om een naar Joods recht rechtsgeldige huwelijksverbintenis met een niet-Jood (onbekeerde heiden) aan te gaan. Een relatie is mogelijk, maar onwenselijk. Geslachtsgemeenschap met een niet-Jood is verboden en kinderen uit zo'n relatie werden in het algemeen beschouwd als *mamzer* (onwettig kind) (Hayes 2007: 251). Dat is echter niet onproblematisch: *mamzeriem* zijn kinderen uit verboden (strafbare) relaties en gemengde huwelijken vallen niet onder die categorie (Hayes 2002: 80–81; Katzoff 2003: 282–283). Hayes (2002: 78–83) laat zien dat zowel bij de Palestijnse als bij de Babylonische amoraïem de halacha veranderde<sup>81</sup> en dat kinderen uit een gemengde relatie waarin de moeder Joods is in beide Talmoeds uiteindelijk als geschikt (כשר) worden gezien voor een huwelijk met een “Jisraëliet” – een Jood die niet behoort tot de priesterkaste.

De terminologie in 8:3 – טהור (rein) en טמא (onrein) – wijkt af van die in de halachische discussie – כשר (geschikt) en פסול (ongeschikt). De eerste twee termen hebben oorspronkelijk een cultische betekenis, die in de tijd dat de midrasj ontstond geen werkelijke waarde meer had. Daarnaast ontwikkelde zich ook een morele betekenis. Hayes (2007: 248–250) betoogt dat niet-Joden in cultisch opzicht onder normale omstandigheden als rein beschouwd werden, maar als afgodendienaars als moreel onrein. In het geval van Darjavesj als kind van een Joodse moeder en een niet-Joodse vader lijken rein en onrein min of meer synoniem met geschikt en ongeschikt.<sup>82</sup> De midrasj maakt in elk geval geen duidelijke keus; zijn status is ambivalent en het blijft onduidelijk of hij als al dan niet volwaardige Jood beschouwd moet worden of als heiden.

## 4.2 Vrouw – Bloed, seks en schoonheid

### 4.2.1

Ester is, in de woorden van Mordechai, een deugdzame vrouw (צדקת) die *fato profugus* de vrouw wordt van een onbesnedene (עָרֵל), een niet-Jood (6:6). Ze is mooi, mooier dan alle vrouwen van Medië en Perzië, mooier dan alle wezens in hemel en op aarde (6:9).<sup>83</sup> De koning vindt haar bovendien van goede en edele komaf<sup>84</sup> en daarom wordt zij koningin in plaats van Vasjti (6:11). Als ongehuwd meisje valt haar lichamelijke

---

een sjetoekie, een bastaard.

81 Volgens Hayes parallel aan ontwikkelingen in het Romeins recht, waarbij mogelijk sprake is van wederzijdse beïnvloeding (2002: 89); Katzoff (2003: 284,286) bestrijdt dat laatste.

82 Zie noot 92.

83 Het is opvallend dat Esters schoonheid niet met behulp van verwantschap wordt uitgelegd. Zowel Sara als Racheel worden in de Tanach als bijzonder mooie vrouwen beschreven.

84 Dit lijkt mij strijdig met het gegeven dat Ester haar afkomst verzwegen. Het veronderstelt dat de koning wist dat ze

welzijn onder de verantwoordelijkheid van haar voogd. Ook nadat zij is afgevoerd naar de vrouwenverblijven van het paleis, blijft Mordechai zich bemoeien met haar ongesteldheid en de fysieke afzondering (מַזְנוּת)<sup>85</sup> die daar bij hoort (6:8). Hij probeert bovendien te achterhalen of er magie (מַכְשָׁפִים) tegen haar gebruikt wordt (6:8). Als getrouwde vrouw in een gemengd huwelijk lijkt Ester zelf verantwoordelijk voor haar fysieke welzijn. Zij zorgt er voor dat haar man geen seks meer heeft met menstruerende vrouwen, maar hun nidda eerbiedigt (1:3).

Desondanks bekent Ester in haar gebed tot God (8:7C) dat ze bang is voor haar echtgenoot. Onder invloed van haar hernieuwde schoonheid en charme, verklaart de koning echter dat ze van hem niets te vrezen heeft (9:1).<sup>86</sup> De wet op de toegang tot de koning geldt natuurlijk niet voor haar, want zij is toch zijn liefje en zijn maatje. In 10:9 geeft de koning haar de bezittingen van de opgehangen Haman ten geschenke.

De bezittingen van Haman, die bij diens dood aan de kroon vervallen en door de koning aan koningin Ester gegeven worden, geeft zij (מְתָנָה) op haar beurt aan Mordechai (10:9). Dit is, in tegenstelling tot wat de midrasj beweert<sup>87</sup>, niet geheel in overeenstemming met de megilla. In Est 8:1–2 geeft de koning de bezittingen van Haman aan koningin Ester en zij stelt vervolgens Mordechai aan als beheerder (עַל ... מְתָנָה). De rabbijnen veranderen deze aanstelling in een gift. Ze voorkomen zo dat Mordechai *de iure* Esters ondergeschikte wordt.<sup>88</sup>

#### 4.2.2

Satlow (2002: 227–231) onderscheidt vijf clusters van stereotype vrouwbeelden bij Palestijnse rabbijnen. Vrouwen doen aan magie; ze neigen naar wellust; ze zijn huiselijk en horen thuis in de private sfeer; ze zijn bemoeizuchtig, ze roddelen en ze intrigeren; ze kunnen vroom zijn, maar staan verder af van God dan mannen.<sup>89</sup> Ook Baskin (2005: 992) beschrijft dat volgens de rabbijnen elke concentratie van vrouwen, zowel in de private, als in de publieke sfeer volgens de rabbijnen leidt dat tot losbandigheid en het gebruik van magie. De spreuken “... hoe meer vrouwen, hoe meer magie; hoe meer slavinnen, hoe meer wellust ...”<sup>90</sup> (mAvot 2:7) kunnen beschouwd worden als de intertekstuele achtergrond waartegen de rabbijnen Mordechai's vragen naar Esters welzijn (שְׁלוֹם) wanneer zij zich in het vrouwenhuis bevindt (Est 2:11), uitleggen als bezorgdheid over het gebruik van toverspreuken tegen haar (6:8). Het opsluiten van Ester in de harem, met al die vrouwen, die ook nog eens niet Joods zijn, moet voor de rabbijnen zeer zorgwekkend zijn.

---

Joods was en op de hoogte was van haar relatie tot Sjaael.

85 Zie noot 56.

86 De omslag bij Achasjverosj van woede naar welwillendheid heeft iets weg van een betovering. Hier is echter geen sprake van de magie van vrouwen, maar van goddelijk ingrijpen.

87 De volgende zin wordt ingeleid met de exegetische formule הַהִיא הִיא דְּכַתִּיבָהּ (הִיא הִיא), die de overeenstemming aanduidt tussen het voorgaande en het schriftcitaat dat volgt.

88 Daarmee gaan ze in tegen een van de omkeringen in de megilla: Mordechai en Ester wisselen van “rang”. Hij verandert van voogd in werknemer, zij van pleegkind in werkgever.

89 Deze stereotypen vormen geen systematisch vrouwbeeld bij de rabbijnen (Satlow 2002: 231).

90 מְרַבָּה נְשִׁים מְרַבָּה כַּשְׁפִּים; מְרַבָּה שְׂפָחוֹת מְרַבָּה זְמָה. *Jewish Classics Library* 2.2. David Kantrowitz (red.). Maart 2001.

Hoe behoudt Ester in dat milieu haar integriteit en Joodse identiteit? Het is opvallend dat de negatieve stereotypen, voor zover aanwezig, op andere vrouwen worden toegepast en niet op Ester. Zo neemt Vasjti maatregelen om te voorkomen dat haar vrouwelijke gasten zich zullen misdragen (3:10)<sup>91</sup> en zijn het de andere meisjes in de harem die onder verdenking staan van het gebruik van magie. Zoals Satlow zegt: de rabbijnen zullen hun vooroordelen niet zonder meer willen betrekken op hun eigen vrouwen en dochters (2002: 231).

#### 4.2.3

In *Menstrual Purities* beschrijft Fonrobert de wijze waarop de rabbijnen spreken over nidda als de conceptuele samenvoeging van de priesterlijke reinheidswetten (Lev 15) met de wetten op verboden seksuele relaties (Lev 18, 20), waardoor de ongeoorloofdheid van geslachtsgemeenschap met ongestelde vrouwen wordt uitgedrukt met de cultische term “onrein” (2000: 27).<sup>92</sup> Dat een echtpaar waarvan de vrouw ongesteld is zich dient te onthouden van seks, geeft de vrouw een zekere controle over de seksuele omgang met haar man. Om te voorkomen dat vrouwen hun nidda zouden gebruiken om aan hun seksuele verplichtingen aan hun man te ontkomen, ontwikkelden de rabbijnen, parallel aan de wetten op huidziekten (Lev 13), een ingewikkeld en uniek systeem waarmee ze aan de hand van de kleur van bloedvlekken vast meenden te kunnen stellen of een vrouw ongesteld was of niet (2000: 108–109). Niet het gevoel van vrouwen van hun lichaam is daarbij bepalend, maar de deskundigheid van de rabbijnen (2000: 115).<sup>93</sup> Die waren er zich van bewust dat ze voor hun gezag over het vrouwelijk lichaam afhankelijk waren van de medewerking van vrouwen om zichzelf te onderzoeken en bij twijfel naar de rabbijn te gaan voor een oordeel (2000: 117–118). Het belang van die vrijwillige medewerking lijkt mij alleen maar groter wanneer vrouwen, bijvoorbeeld net als Ester door een gemengd huwelijk, in een positie verkeerden waarin ze zich gemakkelijk konden onttrekken aan, of moeilijk toegang hadden tot rabbijns gezag. Daar staat tegenover dat het houden van de nidda Joodse vrouwen onderscheidde van heidense vrouwen. Als zodanig lijkt het voor de eersten een zaak van nationale en religieuze eer om zich er aan te houden (2000: 39, 214–215).

Mijns inziens zijn belangrijke elementen van dit rabbijnse denken over vrouwen, menstruatie en seksualiteit zoals Fonrobert dat weergeeft terug te vinden in hoe Ester gepresenteerd wordt in Ester Rabba.

Aan het eind van 6:6 overweegt Mordechai het volgende: “Is het mogelijk voor deze rechtvaardige dat ze de vrouw wordt van een onbesnedene? Nee, tenzij er een tijd komt dat Jisraël iets ergs overkomt, en het

---

91 Ook mannen hebben de neiging zich tijdens feesten in seksueel opzicht te misdragen (3:13), zelfs Joodse mannen (7:13, contra 3:13). Dit lijkt dus in Ester Rabba niet een kwestie van gender, eerder een van religie, maar zelfs dat gaat niet helemaal op.

92 Kunnen we de zelfde redenering toepassen op de termen rein en onrein zoals die in 8:3 gebruikt worden om de status van Darjavesj aan te duiden? In dat geval hebben ze een vergelijkbare strekking als de termen geschikt en ongeschikt. Dit tweede paar heeft echter betrekking op de vraag of iemand een potentiële huwelijkskandidaat is, het eerste paar op de vraag of een seksuele relatie toelaatbaar is.

93 In hoofdstuk 3 geeft Fonrobert voorbeelden van enkele rabbijnen die daarentegen wel de lichamelijke sensatie van vrouwen voorop stelden.

hun lot is door haar te worden bevrijd.” Hieruit leid ik drie dingen af: Volgens de midrasj is Ester een deugdzame vrouw. Het is niet goed dat een rechtvaardige met een onbekeerde heiden moet trouwen. Als dat toch gebeurt, dan heeft God daar een bedoeling mee.<sup>94</sup> De aanduiding *תְּקַיֵּץ* komt in de Tanach niet voor en wordt door de rabbijnen in het bijzonder gebruikt voor Sara gebruikt (o.a. GenR 48:20), en verder voor Rivka (GenR 63:4,5) en Ester (bMeg 10b). Wat maakt volgens de rabbijnen Ester een deugdzame vrouw? In de midrasj heeft ze geen van de kwalijke eigenschappen die Satlow noemt, maar welke positieve kenmerken heeft ze? Voor zover ik zie, zijn de meeste eigenschappen die in Ester Rabba genoemd worden terug te voeren op erfelijkheid en afstamming en is haar loyaliteit aan Mordechai weggeïnterpreteerd. Maar er zijn een paar uitzonderingen. Uit haar handelen en spreken blijkt dat ze goed op de hoogte is van de Tora (8:4) en dat ze zich houdt aan de geboden, in elk geval voor zover die te maken hebben met menstruatie en seksualiteit. Dat wil zeggen, ze onderwerpt zich aan Mordechais controle (6:8) en ze zorgt ervoor dat haar man de afzondering van menstruerende haremvrouwen eerbiedigt (1:3). Het enige waar ze niet aan kan voldoen is het verbod op geslachtsgemeenschap met een niet-Jood. Wanneer ze hoort van de crisis die haar volk bedreigt, heeft haar fysieke reactie echter wel gevolgen voor haar beschikbaarheid voor seks. Volgens de Palestijnse rabbijnen is er daarna zelfs geen mogelijkheid meer voor nageslacht. Deze, ondanks Ester, oneerbare relatie zou daardoor kinderloos blijven en dat voorkomt de in 4.1.3 genoemde problemen.

Interessant is de voor tweeërlei uitleg vatbare eerste opmerking van rabbi Joedan ben rabbi Simon in 8:3. Wanneer we *משמש* lezen als “geslachtsgemeenschap hebben”, dan is het haar wilskeuze om het voortplantingsproces tijdelijk door middel van anticonceptie te blokkeren. Dat is gewaagd en past in het beeld van de Ester die de Tora kent en in een crisissituatie lastige halachische beslissingen durft te nemen.<sup>95</sup> Maar het is ook mogelijk om *משמש* te lezen als “aftasten”,<sup>96</sup> dan zou dat er op wijzen dat Ester zichzelf volgens rabbijnse regels onderzoekt om te zien of ze ongesteld is.<sup>97</sup> Deze interpretatie bevestigt Esters trouw aan de rabbijnse wetgeving. Mogen we, in het licht van rabbi Joedan ben Simons tweede opmerking, aannemen dat de conclusie van haar gynaecologische zelfonderzoek was, dat ze niet ongesteld was? Is rabbi Joedan ben Simon in deze midrasj strikter dan de Babylonische rabbijnen die althans de mogelijkheid openlaten dat Ester haar ongesteldheid voorwendt als “vergeldingsmaatregel” voor het kwaad dat haar man haar volk wil aandoen?

---

94 In 4.4, p. 30, ga ik in op wat de rabbijnen denken dat Gods bedoeling van Esters relatie met Achasjverosj was.

95 Zie 4.3, p. 29.

96 Zie noot 61.

97 Het woord voor onderzoeken in de voorbeelden die Fonrobert geeft, is *בדק*. Net als in het geval (on)rein i.p.v. (on)geschikt, lijkt Ester Rabba niet de meest voor de hand liggende halachische term te gebruiken.

## 4.3 Voorganger – Religieuze autoriteit

### 4.3.1

Ester is in Ester Rabba een gelovige vrouw. Ze lijkt de Tora te kennen, niet alleen met betrekking tot nidda (1:3), maar ook in het algemeen (8:4). In incidentele gevallen bidt ze tot God (8:7C).

Wanneer ze zich geconfronteerd ziet met de ramp die haar volk boven het hoofd hangt, gaat Ester spreken. Ze richt zich achtereenvolgens tot Mordechai (8:4,7A), tot God (8:7C) en tot koning Ahasjverosj (9:1; 10:9). Haar woorden worden weergegeven in de directe rede. Behalve het eerste Esterwoord in 8:7A, zijn geen van haar uitspraken terug te vinden in de megilla.

Het meest opmerkelijk zijn Esters woorden in parasja 8. Ze begint met het stellen van een kritische geloofsvraag aan Mordechai (8:4); roept hem, en via hem alle Joden in Sjoesjan, vervolgens op tot een vasten en weerlegt met succes zijn tegenwerping dat één van de vastendagen samenvalt met een hoogfeest (8:7A); ten slotte doet zij voorbede voor haar volk en voor zichzelf (8:7C).

Dit geeft een heel ander beeld van Ester dan het met erfelijke zwijgzaamheid belaste meisje uit parasja 6. Ester spreekt hier met gezag tegen Mordechai. Niet met het gezag van een koningin, maar met het gezag van een religieus leider. Dit wordt versterkt, doordat de rabbijnen de eunuch Hatach, die Ester als contactpersoon gebruikt (Est 4:5,9,10; EstR 8:4), identificeren met Danieel, de legendarische, wijze, openlijk en volhardend Joodse adviseur van Babylonische en Perzische koningen.<sup>98</sup>

In haar voorbede zet Ester haar wees-zijn strategisch in; ze verwijst er zowel aan het begin als aan het eind naar en spreekt God aan als “vader der wezen”. Koning Ahasjverosj weet ze met een pantomime, waarbij ze al haar door God hernieuwde charmes inzet, voor zich te winnen. Dit had ze nodig, want uit angst was ze teruggevallen in zwijgen. Wanneer de koning vraagt waarom ze niet tegen hem sprak, antwoordt ze echter gevat: “Mijnheer de koning, toen ik u zag, stond ik versted vanwege uw majesteit.”

### 4.3.3

“Most voices within Rabbinic literature agreed that women did not belong in the realms of communal governance, worship, and learning.” (Baskin 2005: 982). De rabbijnen staan zeer kritisch tegenover vrouwen, zowel in als buiten de Bijbel, die een gezagvolle houding aannemen (Baskin 2005, 995–996), maar in 8:4 en 8:7A presenteren ze Ester als religieuze autoriteit. Zij stelt de kritische geloofsvragen; zij roept op tot een vasten; zij bepaalt dat de situatie zo ernstig is, dat er zelfs op de eerste dag van Pesach gevast moet worden. Mordechai gaat hiermee akkoord. Hij accepteert haar gezag in dezen. De rabbijnen volgen niet slechts het verhaal, ze versterken het religieuze aspect van Esters optreden en ze doen dat zonder negatief commentaar te leveren. Ester staat echter niet in direct contact met het volk, de communicatie loopt via Mordechai. Haar mannelijke voorged fungeert dus als intermediair.

---

98 Zie het bijbelboek Danieel.

In 8:4 geeft Ester blijk van haar kennis van de Tora en van een rabbijnse manier van redeneren. Met een voorged als Mordechai, die door de rabbijnen gepresenteerd wordt als tora-onderwijzer en de Mozes van zijn generatie (7:13; 8:7; 6:2) en met Hatach-Danieel als dienaar, kan ze misschien ook moeilijk anders. In de rabbijnse traditie ligt het echter gevoelig dat vrouwen Tora studeren. De heersende opvatting is dat het vrouwen niet tot aanbeveling strekt, dat ze afgehouden moeten worden van deze voor mannen eervolste activiteit (Boyarin 1991: 30; Gruber 2001: 160–161). Maar in de Palestijnse traditie zijn er ook stemmen die betogen dat het vrouwen wel als verdienste wordt toegerekend (Gruber 2001: 161) en Ester Rabba is naar alle waarschijnlijkheid van Palestijnse oorsprong.

## 4.4 Verlosser – Verwantschap revisited

“Ik laat jullie niet als wezen achter.” (Joh 14:18)

### 4.4.1

In EstR 6:5 wordt Ester in de eerste plaats gekarakteriseerd aan de hand van haar naam Hadassa. Die betekent “mirte”<sup>99</sup> en Ester wordt in haar relatie tot twee andere hoofdpersonen gekenmerkt door een met mirte vergelijkbare ambivalentie. Voor Mordechai vertegenwoordigt ze zoet en voor Haman bitter.<sup>100</sup> Ze weet Hamans plannen te verijdelen en Mordechai en haar volk te redden. Dit geeft haar een bijzondere status in de ogen van de rabbijnen. Het personage Ester wordt aan de hand van vier eigenschappen in verband gebracht met de verlossing van Jisraël: als de deugdzame vrouw van een onbesnedene (6:6), als ouderloze wees (6:7), als dochter van de oom van Mordechai (10:13A) en als Binjaminitische (10:13C). Alle vier deze eigenschappen zijn verwantschapsrelaties.

### 4.4.2

In 6:6 vraagt Mordechai zich af waarom een deugzaam iemand als Ester de vrouw moet worden van een onbesnedene. Hij leidt daaruit af, dat Jisraël groot onheil zal overkomen, maar dat het volk door haar gered zal worden. Op grond van de overeenkomst die in deze midrasj gesignaleerd wordt, komt ze zelfs boven

---

99 In Aggadat Beresjiet 57 (56 volgens Bacher), een laat-rabbijnse homiletische midrasj, is een midrasj op Zach 1:8 overgeleverd op naam van rabbi Berechja. Hij vergelijkt daarin Jisraël met de mirstruiken (הדרסוּת) en het ravijn met de toestand waarin het volk verkeert. De man op het voskleurige (אדם) paard is volgens hem de genius van Edom (אדם), d.w.z. Rome. (Bacher 1965a, 3:361; Teugels, L.M. *Aggadat Bereshit*. Jewish and Christian Perspectives Series 4. Leiden: Brill, 2001: xv; 173).

100 Het is opvallend dat dit de enige uitleg in Ester Rabba is met betrekking tot haar namen. In de Babylonische Talmoed (Meg13a) worden meerdere verklaringen gegeven, zowel voor Hadassa als voor Ester, waaronder de verklaring van rabbi Jehoeda dat ze Ester werd genoemd, שהיתה מסתרת דבריה – “omdat ze haar woorden/zaakjes verborgen hield”. In GenR 39:13 wordt op grond van de numerieke waarde van Hadassa een parallel getrokken met Avraham.

Davied te staan die Goljat verslaat,<sup>101</sup> omdat de nood van het volk groter is.

In 6:7, de tweede midrasj op de tekst “want ze had geen vader en moeder” (Est 2:7), legt rabbi Levi een verband tussen Esters ouderloosheid en een citaat uit Klaagliederen: “Wezen werden wij, en er was geen vader” (Klg 5:3). God zelf wordt hier als spreker opgevoerd en het citaat wordt het volk Jisraël in de mond gelegd. Het verweesde volk zal gered worden door een wees. God noemt Ester echter niet direct en de voorziene verlosser wordt in mannelijke termen beschreven. Pas uit het concluderende citaat uit de megilla wordt duidelijk dat het over Ester gaat. Blijkbaar bestaat er voor de rabbijnen een belangrijk verband tussen Esters ouderloos- en wees-zijn en haar rol als verlosser. Zoals gezegd, Ester legt er in haar gebed (8:7C) sterk de nadruk op.<sup>102</sup>

Ester Rabba opent met een doorlopende uitleg (P1–P3) van Dtr 28:66–68, het slot van de vloekparagraaf (Dtr 28:15–68), waarin beschreven wordt wat Jisraël zal overkomen als het niet luistert naar God en diens geboden en wetten niet onderhoudt<sup>103</sup>. Het eindigt er mee dat het volk naar Egypte zal worden verscheept om verkocht te worden – net als Joseef (Gen 37:28,36; EstR 6:12) – maar dat het onverkoopbaar zal blijken te zijn als slaven. Ze zullen echter nog wel verkoopbaar zijn om te vernietigen, zegt rabbi Jitschak op basis van Est 7:4. Dat is wat vervolgens gebeurt, met Haman als malafide opkoper (Est 3:9). Om Jisraël te redden moet het weer worden losgekocht. Mordechai en Ester zijn daartoe, volgens de wet op het losserschap (Lev 25:47–49), bevoegd als broer en als “neef” van het volk.

In 10:13 wordt de verlossing van Jisraël door Ester en Mordechai door rabbi Berechja aan de hand van drie citaten teruggeprojecteerd in de Tora. In alle drie gevallen past hij de techniek van identificatie toe.<sup>104</sup>

In het eerste deel legt hij een verband tussen het Esterverhaal en de wet op het losserschap uit Leviticus 25. De (legale) vreemdeling Haman heeft Jisraël gekocht van koning Achasjverosj om het te vernietigen, maar nu wordt het weer vrijgekocht door zijn verwanten, Mordechai en Ester. Mordechai speelt in deze midrasj een minstens even belangrijke rol als Ester. Zijn positie wordt vergeleken met die van een broer (Lev 25:48), Esters positie met die van een “zoon van een oom” (Lev 25:49). Hier wordt, net als in 6:7, haar losserschap in mannelijke termen weergegeven.

In het tweede deel wordt de ondergang van Haman afgeleid uit de profetie over Amalek in Ex 17:14. In het derde deel verbindt rabbi Berechja het Binjamienorakel uit Gen 49:27 met Sjaeol, Jisraëls eerste koning, die Amalek versloeg (1Sam 15) en met Mordechai en Ester die de Amalekiet Haman overwonnen.

#### 4.4.3

Volgens Gruber (2001: 168–173) wordt de rabbijnse traditie gekenmerkt door een toenemende ontrecting van vrouwen. Als belangrijkste reden daarvoor ziet hij de onderdrukking van het Joodse volk door de

---

101 Davied leidt uit zijn eigen woorden in het eerste deel van 1Sam 17:36 af, dat hij geroepen is om Jisraël te verlossen.

102 Zie 4.3.1, p. 29.

103 Vgl. de vragen van Ester in 8:4.

104 Zie 2.1.3, p. 10.

Romeinse en andere overheersers. De gevaren en de marginalisering die dit met zich meebrengt, leiden er volgens hem toe dat de vernederde Joodse mannen de controle grijpen over het enige waarover ze nog iets te zeggen hebben en waaraan ze waardigheid kunnen ontlenuen: het dagelijks leven van henzelf en hun familie. Ze leiden ook tot een extremer groepsbewustzijn en nationalisme.<sup>105</sup>

Een verhaal als Ester, dat gaat over de onzekerheid van het bestaan als minderheid onder vreemde overheersing, leent zich bij uitstek om aan dergelijke gevoelens uiting te geven. Al in het begin van de midrasj worden bestaansonzekerheid en de angst en gevaren die vreemde overheersing met zich meebrengt door de rabbijnen gethematiserd. Elk van de eerste vijf petichtot bevat een verwijzing naar de Romeinen – in P2 en P5 aangeduid als Edom, de volksnaam van de afstammelingen van Esav – die als verwanten van Haman voorgesteld worden.

De rol van Mordechai wordt belangrijker en minder ambivalent. Hij is de mannelijke Joodse held van het verhaal, de Mozes van zijn generatie, de rabbijn die de kinderen van Jisraël onderwijst in de Tora en die niet buigt voor de goden van de overheerser ook al zet hij daarmee zijn eigen leven en dat van zijn volk op het spel.<sup>106</sup>

Ook Ester wordt Joodser en ook zij komt meer op een voetstuk te staan. Maar niet als koningin, ze is geen Joodse augusta.<sup>107</sup> Ze is een ouderloze wees, die noodgedwongen de vrouw wordt van een heidense overheerser, die wanneer de nood aan de man komt religieus leiderschap toont, haar leven op het spel zet en zo de verlosser wordt van haar verweesde volk.<sup>108</sup>

Baskin (2005: 991) wijst erop dat de rabbijnen het volk als collectieve identiteit zagen als vrouw. Deze vrouw deelt belangrijke eigenschappen met Ester in Ester Rabba. Op grond van het citaat uit Klaagliederen in 6:7 ligt identificatie tussen Jisraël en Ester voor de hand. Dit verklaart mogelijk waarom Ester in de midrasj op mannelijke wijze kan treden met religieus gezag en waarom ze de in de Tora aan mannen voorbehouden rol van (ver)losser kan vervullen. Wanneer Ester *pars pro toto* staat voor heel Jisraël, dan wordt het volk zelf door God in staat gesteld zichzelf te redden.

Dit brengt ons terug bij de ontmannelijking van Jisraël die Gruber identificeert als belangrijkste reden

---

105 Gruber (2001: 169) trekt een parallel met vanwege hun etniciteit onderdrukte en gemarginaliseerde mannen in Noord-Amerika en andere postkoloniale samenlevingen in de twintigste eeuw.

106 Dit staat vrijwel haaks op het beeld van Mordechai in de megilla. Daar is hij een goed geïntegreerde hoveling van Joodse komaf, die uit pure koppigheid onheil over zichzelf en zijn volk afroept, zich net op tijd enkele vage theologische waarheden herinnert – zonder zich overigens druk te maken over de Pesachdatum – en zijn nicht, de koningin, inzet als troef; die door het oog van de naald gaat, omdat de koning bang was dat zijn eerste minister toch iets te veel invloed kreeg aan het hof – lees: op de koningin; die, met Ester, verantwoordelijk is voor de slachting die onder de vijanden van het volk wordt aangericht; en die, bekleed met de macht van Haman, geliefd is bij velen van zijn volksgenoten – maar blijkbaar niet bij allen.

107 In EstR 3:5 wordt Vasjtī, net als Ester voorgesteld als wees, maar ook als augusta. Deze laatste term wordt niet voor Ester gebruikt, mogelijk omdat aan deze titel van de Romeinse keizerinnen te veel negatieve gevoelens verbonden waren.

108 Zie het citaat uit Klj 5:3 in EstR 6:7.



voor de terugdringing van de invloed van vrouwen in de rabbijnse samenleving. Niet alleen krijgt het volk als geheel belangrijke vrouwelijke eigenschappen (Baskin 2005: 991; Gruber 2001: 172), het krijgt hier ook belangrijke mannelijke eigenschappen.

Het is ook mogelijk dat de rabbijnen Ester primair als individu blijven beschouwen. In dat geval kunnen we de manier waarop ze in de midrasj wordt neergezet opvatten als een door de rabbijnen gewenst identificatiemodel voor Joodse vrouwen die tot een vooraanstaande positie geraken door een (gedwongen) relatie met een niet-Jood. De rabbijnen verwachten van zulke vrouwen dat ze hun positie aanwenden tot heil van hun volk. Ze verwachten trouw aan de rabbijnse autoriteit, maar ook kennis van de Tora. Ze verwachten dat ze in contact blijven met de Joodse gemeenschap, maar ook dat ze zelf hun Joodse identiteit bewaren. Volgens Fonrobert (2000: 214–215) streven de rabbijnen naar het behoud van het bijbelse volk Jisraël. Zowel mannen als vrouwen zijn onontbeerlijk in dit streven. Nidda is volgens haar daardoor niet alleen een gendergebonden beperking, maar ook iets waarmee Joodse vrouwen zich kunnen onderscheiden in een overheersend niet-Joodse omgeving.

De standpunten van Fonrobert en Gruber zijn niet onverenigbaar. Vanuit Grubers visie zijn de rabbijnen er vanuit hun eigen onderdrukt-zijn vooral op uit “hun” vrouwen onder controle te brengen. Fonrobert ziet daarentegen de regeldrift van de rabbijnen veel meer als methode om het volk Jisraël voor verdwijning te behoeden. In mijn ogen is vanuit Ester Rabba voor beide standpunten iets te zeggen. Aan de ene kant brengen de rabbijnen Ester in het gareel: ze maken van haar een keurige Joodse vrouw, die zich onderwerpt aan hun regels. Aan de andere kant maken ze haar tot een van hen en brengen haar daarmee in stelling tegen de ondergang van het volk. Deze dubbelheid is kenmerkend voor het hele Esterbeeld in Ester Rabba.

## Conclusies en aanbevelingen

Het Esterbeeld van Ester Rabba is mijns inziens niet eenduidig. Elementen van haar persoonlijkheid worden niet systematisch uitgewerkt. Het is niet altijd duidelijk in hoeverre eigenschappen uit de ene midrasj in een andere moeten worden verondersteld. Vooral wanneer de rabbijnen hun eigen draai aan het verhaal geven, vind ik het ook niet altijd duidelijk in hoeverre je de megilla kunt gebruiken om de lacunes in hun uitleg op te vullen. Enerzijds verzwakken de rabbijnen Esters rol ten gunste van Mordechai, anderzijds kennen ze haar een messiaanse status toe, die ze in de megilla niet heeft. In de megilla zijn Ester en Mordechai goed geïntegreerde Joden, die opgaan in het hofleven totdat onheil hun voortbestaan bedreigt. In Ester Rabba zijn Ester en Mordechai zo Joods als de rabbijnen, die zich zorgen maken over Esters integriteit en identiteit als Joodse vrouw in een heidense en dus moeilijk controleerbare omgeving. Zorgen die de megilla niet kent.

Verwantschapsrelaties spelen een belangrijke rol bij de karakterisering van Ester. In negatieve zin betekent dat dat ze geneigd is om te zwijgen, in positieve zin dat ze de verlosser kan zijn van Jisraël. Tegelijkertijd wordt de afhankelijkheid van verwantschappen gerelativeerd door haar voor te stellen als (kinderloze?) wees. De halachische status van haar eventuele zoon is ambivalent.

Ester krijgt van de rabbijnen het predicaat *deugdzame vrouw*. Ze is gelovig, ze kent de Tora, houdt de nidda en onderwerpt zich aan Mordechais controle. Maar wanneer de nood aan de man komt, ontpopt ze zich tot religieus leider. Door kritische vragen te stellen, te vasten, te bidden en moedige halachische besluiten te forceren, weet ze haar volk te redden van de ondergang. De in EstR 8:3 geschetste reacties op het onheil dat haar volk wacht, zijn tekenend voor deze dubbelheid. Het is – in het kader van dit werkstuk – moeilijk uit te maken welke reactie hoort bij de Ester die in het gareel van de rabbijnen loopt en welke bij de Ester die zichzelf in stelling brengt tegen het gevaar. Het verhaal van Ester dwingt de rabbijnen te leven met een vrouwelijke held en ze doen dat met het nodige gemorrel, maar zonder morren.

Uiteindelijk is dit onderwerp te groot voor een bachelorscriptie. Er is veel blijven liggen dat nader onderzoek behoeft. Aansluitend bij het voorgaande verdient het aanbeveling om nog eens nader te kijken naar de halachische terminologie die in Ester Rabba gebruikt wordt. In hoeverre wijkt deze af van het standaard discours en welke betekenis heeft dat? Welke halachische visies zijn vertegenwoordigd in Ester Rabba?

Het zou ook de moeite waard zijn te kijken naar het messiaanse aspect van Ester in de midrasj. In hoeverre is zij te vergelijken met figuren als Mosjee, Daniël en Jezus in de joodse en christelijke traditie uit de late oudheid en vroege middeleeuwen?

Tenslotte had ik graag meer aandacht besteed aan de sociaal-culturele en politieke achtergrond van de rabbijnen. Ik ben me er van bewust dat die belangrijke gevolgen heeft voor de visies van de rabbijnen op bijbelse personages, op genealogie en verwantschap, op seksualiteit en op gender, en zowel in de Midrasj als in de literatuur steeds weer naar voren komt. Het zou interessant zijn om dan meer ruimte te geven aan de diachrone ontwikkelingen in Ester Rabba. Daarvoor is wel een beter verantwoorde teksteditie nodig.

## Bibliografie

[1972] *Midraš Rabbā 'al ḥamišša ḥūmšē Tōrā vēḥameš meḡillōt ; 'im ha-pērūšim Mattēnōt Kēhūnā [u] Yōsfat 'Omrīm ; [II.] 'Al sefer Šēmōt ummeḡillat Estēr* (Yērušalayim: Levin-'Epšteyn, c. 1972).

Atzmon, A.

2009 "Old Wine in New Flasks: The Story of Late Neoclassical Midrash", *European Journal of Jewish Studies* 3: 183–203.

Bacher, W.

1965a *Die Agada der Palästinensischen Amoräer* (3 vols.; Hildesheim: Georg Olms).

1965b *Die Exegetische Terminologie der Jüdischen Traditionsliteratur* (2 vols.; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

Bakhos, C.

2009 "Recent Trends in the Study of Midrash and Rabbinic Narrative", *Currents in Biblical Research* 7: 272–293.

Baskin, J.R.

2005 "Women, Midrashic Constructions of", in J. Neusner & A.J. Avery-Peck (eds.), *Encyclopaedia of Midrash: Biblical Interpretation in Formative Judaism*, vol. 2 (Leiden: Brill): 979–997.

Boyarin, D.

1987 "Old Wine in New Bottles: Intertextuality and Midrash", *Poetics Today* 8: 539–556.

1991 "Reading Androcentrism against the Grain: Women, Sex, and Torah-Study", *Poetics Today* 12: 29–53.

Butting, K.

1999 "Das Buch Ester: Vom Widerstand gegen Antisemitismus und Sexismus", in L. Schottroff & M.-T. Wacker (eds.), *Kompendium zur Feministische Bibelauslegung* (Gütersloh: Kaiser / Gütersloher Verlagshaus): 169–179.

Chandler, D.

2007 *Semiotics the Basics* (2<sup>nd</sup> ed.; Abingdon: Routledge).

Fernández, M.P.

1999 *An Introductory Grammar of Rabbinic Hebrew* (trans. J. Elwolde; Leiden: Brill).

Fonrobert, C.E.

2000 *Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender* (Contraversions: Jews and Other Differences; Stanford, Calif.: Stanford University Press).

Freedman, H., & M. Simon (eds.)

1983 *Midrash Rabbah, IX, 1. Esther; 2. Song of songs* (trans. M. Simon; 3<sup>rd</sup> ed.; London: Soncino Press).

Greenspoon, L.J.

2009 "The Taming of the Two: Queen Esther and Queen Vashti in Midrash", in S. Calef & R.A. Simkins (eds.), *Women, Gender, and Religion*, *Journal of Religion & Society Supplement* 5: 155–169.

- Gruber, M.I.  
 2001 “The Status of Women in Ancient Judaism”, in Part 3, Where We Stand: Issues and Debates in Ancient Judaism, Section 2, in J. Neusner & A.J. Avery-Peck (eds.), *Judaism in Late Antiquity*, Vol. 2, paperback (Boston: Brill): 151–176.
- Hayes, C.  
 2002 “Genealogy, Illegitimacy, and Personal Status: The Yerushalmi in Comparative Perspective”, in Peter Schäfer (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, vol. 3 (Texts and Studies in Ancient Judaism 93; Tübingen: Mohr Siebeck): 73–89.  
 2007 “The “Other” in Rabbinic Literature”, in C.E. Fonrobert & M.S. Jaffee (eds.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature* (Cambridge Companions to Religion; Cambridge: Cambridge University Press): 243–269.
- Hezser, C.  
 2005 “Classical Rabbinic Literature”, in M. Goodman (ed.), *The Oxford Handbook of Jewish Studies* (Oxford: Oxford University Press): 115–140.
- Hirshman, M.  
 2006 “Aggadic Midrash”, in S. Safrai, Z. Safrai, J. Schwartz & P.J. Tomson (eds.), *The Literature of the Sages, Second Part: Midrash and Targum, Liturgy, Poetry, Mysticism, Contracts, Inscriptions, Ancient Science and the Languages of Rabbinic Literature* (Assen: Van Gorcum): 107–132.
- Jastrow, M.  
 2004 *Sefer ha-milim: Dictionary of the Targumim, Talmud Bavli, Talmud Yerushalmi, and Midrashic Literature* (reprint of the 1971 edition; New York: Judaica Treasury).
- Judovits, M.  
 2009 *Sages of the Talmud: The Lives, Sayings and Stories of 400 Rabbinic Masters* (Jerusalem: Urim).
- Katzoff, R.  
 2003 “Children of Intermarriage: Roman and Jewish Conceptions”, in C. Hezser (ed.), *Rabbinic Law in its Roman and Near Eastern Context* (Texts and Studies in Ancient Judaism 97; Tübingen: Mohr Siebeck): 277–286.
- Lerner, M.B.  
 2006 “The works of aggadic Midrash and the Esther Midrashim”, in S. Safrai, Z. Safrai, J. Schwartz & P.J. Tomson (eds.), *The Literature of the Sages, Second Part: Midrash and Targum, Liturgy, Poetry, Mysticism, Contracts, Inscriptions, Ancient Science and the Languages of Rabbinic Literature* (Assen: Van Gorcum): 133–229.
- Poplutz, U.  
 2008 *Erzählte Welt: Narratologische Studien zum Matthäusevangelium*, Biblisch-Theologische Studien 100 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener).
- Satlow, Michael L.  
 2002 “Fictional Women: A Study in Stereotypes”, in of Peter Schäfer (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, vol. 3 (Texts and Studies in Ancient Judaism 93; Tübingen: Mohr Siebeck): 225–243.

Schiffman, L.H.

1991 *From Text to Tradition: A History of Second Temple and Rabbinic Judaism* (Hoboken, N.J.: KTAV).

Weren, W.

1999 *Vensters op Jezus: Methoden in de uitleg van de evangeliën* (Zoetermeer: Meinema).

Zenger, E.

2012 “Das Buch Ester”, in C. Frevel (ed.), *Einleitung in das Alte Testament* (8<sup>th</sup> ed.; Studienbücher Theologie 1,1; Stuttgart: Kohlhammer).