

# **Gods werk of mensenwerk ?**

Waarin gezocht wordt naar een antwoord op de vraag of God op de achtergrond aanwezig wordt verondersteld in het Bijbelboek Esther, met Esther 4,14 als uitgangspunt

**Scriptie aangeboden aan:  
Dr. M.C.A. Korpel**

**Departement Godgeleerdheid**



**Universiteit Utrecht**

**Ter afsluiting van de Masteropleiding Theologie en Kerk  
tracé Theologie en kerkelijke gemeente  
GG-MD100 2006-2007**

Jan Wouter Schellingerhout 0431400

6 augustus 2010

## Voorwoord

Deze scriptie heeft door omstandigheden een lange rijpingstijd gehad, waardoor echter ook de mogelijkheid ontstond om veel literatuur te raadplegen die zijdelings verband hield met het onderwerp. Verder bood het de gelegenheid om op gezette tijden een boom op te zetten over het onderwerp met geïnteresseerden die mijn pad kruisten, zoals Dineke Houtman, hoogleraar Semitische talen aan de PThU. De laatste in die rij was mijn predikant-begeleider tijdens het leervicariaat, Marco Montagne, wiens kennis van en aanstekelijk enthousiasme voor het Oude Testament een zinvolle bijdrage leverde aan de ordening van het denkproces.

Waarderende woorden vooral echter voor de begeleidend docent mevrouw Korpel. Zij heeft niet alleen zeer waardevol inhoudelijk commentaar geleverd op de voorlopige versie, zij heeft ook oog gehad voor de verstaanbaarheid van de tekst voor lezers die slechts de tekst van deze scriptie ter beschikking zouden hebben.

Het is jammer dat aan de omvang van een scriptie tegenwoordig bovengrenzen worden gesteld, want vooral over het historisch aspect van het Estherverhaal was nog wel het één en ander op te merken geweest. Inderdaad ook een zijlijntje, maar wel een zeer boeiend. Dat het verhaal niet direct in de ons bekende geschiedenis te plaatsen is kan als onomstreden worden beschouwd, maar schrijvers van verhalen in de oudheid hadden ook helemaal geen belangstelling voor een wetenschappelijk traceerbare geschiedenis. Die hang naar nauwkeurigheid is van veel recenter datum. Stephanie Dalley doet een poging met een theorie waarbij het boek Esther is gebaseerd op een oud Assyrisch godenverhaal, dat zelf weer een mythologische hervertelling zou zijn van een strijd tussen Assyrië en Elam die door Assyrië werd gewonnen. En Susan, waar het verhaal van Esther zich afspeelt, was de hoofdstad van het Elamitische rijk.

Het is echter ook mogelijk dat sprake is van een ware geschiedenis op kleine schaal die, met gepaste oosterse overdrijving, is uitgebouwd tot het verhaal dat wij kennen. Het was Jan Gross die mij op het idee bracht dat verhalen die als verzonnen van de hand worden gewezen ook heel goed de werkelijkheid kunnen weergeven. Hij bewees het nergens gedocumenteerde pogrom van Jedwabne in 1941 op basis van beperkte getuigenverhalen, hoewel ze als verzinsels en leugens waren aangemerkt, door anachronismen in de officiële geschiedschrijving vast te stellen en stug te blijven zoeken. Voor hem was de afstand in de tijd kort, en desondanks was het proces moeilijk. Voor een verhaal als dat van Esther is het niet mogelijk om te doen wat hij deed. Dat neemt niet weg dat een andere visie op wat tot de werkelijkheid kan behoren verfrissend kan werken voor het ontwikkelen van nieuwe hypothesen. Misschien is het een idee voor een aparte scriptie.

Hendrik Ido Ambacht  
6 augustus 2010

Jan W. Schellingerhout

## Inhoudsopgave

Hoofdstuk	Bladzijde
Voorwoord	1
Inhoudsopgave	2
Inleiding	3
Esther 4,14 in diverse vertalingen en commentaren	6
Vertaling Masoretentekst Esther 4	13
Noten bij de vertaling van de MT	16
Structuuranalyse	21
Concordant onderzoek naar de betekenis van de combinatie ~ai yki	23
Een tekstgeschiedenis van de Estherrol	26
Exegese Esther 4, 1-17	31
Joodse Visies op Esther	55
De Midrash Tehilliem en de getallensymboliek in Esther	60
Conclusie	63
Literatuurlijst	67
Bijlage – Vertaling tekstaanvullingen in de Septuagint	69
Laatste pagina	71

## Inleiding

Als onderwerp voor de scriptie is gekozen voor een uitleg van Esther 4 vers 14, zoals deze in de zogenaamde Masoretentekst aan ons is overgeleverd. Het is de tekst die behoort tot de Joodse canon en de basis vormt voor vrijwel alle Bijbelvertalingen. In de Nieuwe Bijbelvertaling van 2004 luidt de tekst: *“Als jij nu je mond niet opendoet, nu het moment daar is, komt er van een andere kant wel uitkomst en redding voor de Joden. Maar jij en je vaders familie komen dan om. Wie weet ben je juist koningin geworden met het oog op een tijd als deze.”* De uitleg zal zijn ingebed in een exegese van geheel hoofdstuk 4.

Hoewel in het boek Esther de naam van God nergens wordt genoemd zijn veel exegeten van mening dat deze tekst impliciet aangeeft dat God op de achtergrond wel degelijk een rol speelt. Daarbij wordt gewezen op de “redding van een andere kant”, waarmee een ingrijpen van God zou zijn bedoeld, en de opmerking dat Esther “juist met het oog op een tijd als deze koningin geworden zou zijn”. Hier wordt dan gerefereerd aan de heilsverhalen over bijvoorbeeld Jozef en Mozes, die een (hoge) functie aan het hof ontvingen om het Joodse volk te kunnen redden uit de ellende. Bij Jozef is dat de hongerdood en bij Mozes de bevrijding van slavernij. In het geval van Esther zou het dan een redding zijn van het lot uitgeroeid te worden als volk.

Mocht een dergelijke uitleg juist zijn dan zou het boek Esther ook deel uitmaken van de totale heilsgeschiedenis van het Joodse volk, zoals deze is beschreven in wat in de Christelijke traditie het Oude Testament genoemd wordt. Maar dan doet zich de merkwaardigheid voor dat het boek voor het Jodendom die status niet heeft, want het is pas laat opgenomen in de Joodse canon<sup>1</sup>, waar het is opgenomen onder de “*Geschriften*”, en behoort daar tot de 5 feestrollen die een specifiek liturgisch gebruik hebben. Ook in de vroege Christelijke traditie was opname in de canon geen vanzelfsprekendheid.<sup>2</sup>

Wanneer de tekst wordt bekeken in het geheel van het boek Esther dan springt een aantal problemen direct in het oog:

- 1\* Omdat in de Masoretentekst de naam van God nergens wordt genoemd doet de vraag op of Hij dan wel op de achtergrond aanwezig verondersteld wordt.
- 2\* Wanneer een vergelijking wordt gemaakt met de tekst van de Septuagint, die een Griekse vertaling van voor Christus is van de Hebreeuwse tekst, valt op dat daar de naam van God meerdere malen genoemd wordt, maar alleen in tekstdelen die in de Masoretentekst niet voorkomen. Dan doet de vraag op of de Masoretentekst gekort is ten opzichte van de tekst waarop de vertaling van de Septuagint is gebaseerd, dan wel of de Septuagint door een redacteur voorzien is van aanvullingen om het verhaal een beter theologisch fundament te geven.
- 3\* In de heilsverhalen speelt God niet alleen een belangrijke rol, Hem komt ook alle eer toe. Maar in het boek Esther is het Mordechai die overladen wordt met eer en later ook

---

<sup>1</sup> Moore, 1971, stelt op blz. XXII dat volgens hem geen twijfel bestaat of het boek is tijdens het concilie van Jamnia in 90 g.j. aan de canon toegevoegd; op blz. XXIV stelt hij vervolgens dat het boek door Melito, bisschop van Sardis, in ca. 170 g.j. weggelaten wordt wanneer hij de canon weergeeft, en aansluitend zegt hij aan de hand van verwijzingen naar de Talmud dat rabbijnen tot in de 4<sup>e</sup> eeuw het boek nog als niet-canoniek beschouwden.

<sup>2</sup> Ibid, blz XXV.

bekleed wordt met macht, nadat Esther haar werk heeft gedaan. God wordt, zoals gezegd, niet eens genoemd. Overigens dient wel bedacht dat ook Jozef en Daniël tot tweede man in het rijk werden verheven, door respectievelijk Farao en Darius, en dus vergelijkbare eer genoten als Mordechai. Maar bij zowel Jozef als Daniël verklaart de vorst die hen beloont hen te benoemen omdat hun God hen wijsheid geeft en verklaart hij de God van Israël machtig, terwijl dit in het boek Esther volledig ontbreekt. Ja, het is zelfs Mordechai die wordt gevreesd<sup>3</sup> en het is Mordechai die groot genoemd wordt. Er zijn dus niet alleen opvallende overeenkomsten maar ook opvallende verschillen.

- 4\* Nadat de Joden zich verdedigd hebben en een slachting hebben aangericht onder hun vijanden vraagt Esther aan Ashasveros toestemming om de Joden nog een tweede dag te laten huishouden onder hun vijanden in Susan. En opnieuw vindt daar een slachtpartij plaats. Dit is een heel merkwaardige passage, omdat God zich nergens in het OT schuldig maakt aan excessief geweld. De vijanden worden vernietigd, soms zelfs in groten getale, of ze worden met plagen geslagen, maar er volgt nooit een tweede ronde tenzij daar een aanleiding voor is. En die aanleiding is hier afwezig, aangezien de vijanden van de Joden de eerste dag al vervuld waren van vrees en er geen tweede poging gedaan werd de Joden te vernietigen. God heeft eerder de neiging af te zien van een voorgenomen vernietiging, zoals blijkt uit de genade voor Ninevé wanneer haar bewoners berouw hebben<sup>4</sup>, of zoals blijkt uit zijn bereidheid af te zien van vernietiging van Sodom wanneer er slechts tien rechtvaardigen gevonden zullen worden<sup>5</sup>.

Aan de andere kant wordt Egypte geslagen met de ene plaag na de andere, met als laatste plaag het doden van alle eerstgeborenen. Weliswaar omdat Farao niet doet wat van hem gevraagd wordt, maar de Bijbel stelt daarbij keer op keer dat “God het hart van Farao verhardde” en dat betekent dat Farao geen echte vrije keus had.

- 5\* Het laatste direct opvallende probleem zit in het tekstgedeelte Esther 4,14 zelf. Daar wordt de hulp van een andere kant afgezet tegen de voorbestemming van Esther. Zonder de tekst geweld aan te doen is het niet mogelijk deze twee aan elkaar gelijk te stellen en in beide verwijzingen een verwijzing te zien naar God. Want indien Esther is voorbestemd een werktuig te zijn in Gods hand, en om die reden koningin geworden is, dan zal zij die taak ook moeten vervullen. God houdt geen reserves achter de hand. Aan zowel Mozes als Jona wordt dat heel duidelijk gemaakt. Alleen wanneer iemand stelselmatig ongehoorzaam is wordt hij gedood en vervangen, zoals Saul vervangen wordt door David, maar de vervanger wordt pas uitgezocht na vele waarschuwingen aan degeen die ongehoorzaam is.

En van welke andere kant komt dan die hulp ? Dat moet een andere kant zijn dan de kant van de God van Israël, althans indien Esther tot koningin gemaakt is om werktuig te zijn. Maar als die andere kant wel de God van Israël is, dan is het onmogelijk dat Esther door diezelfde God voorbestemd is om werktuig te zijn en dan is de opmerking over het koningschap van Mordechai volkomen onbegrijpelijk. Ook de dreiging dat Esther met haar hele familie zal omkomen indien zij niets onderneemt en de redding van een andere kant moet komen is in dit verband niet te plaatsen, want waarom zou haar familie als enige van de Joden alsnog omkomen, is dat dan een straf voor het zwijgen?

---

<sup>3</sup> zie Esther 9,3

<sup>4</sup> zie het boek Jona

<sup>5</sup> zie Gen. 19,32

In de scriptie zal voor deze problemen getracht worden een oplossing te vinden, waarbij de nadruk zal liggen op de problemen onder de punten 1, 2 en 5.

De stelling waarvoor bevestiging of ontkenning zal worden gezocht luidt:

*Het verhaal van Esther heeft de bedoeling de God van Israël groot te maken en zijn macht te tonen aan vreemde volken. In Esther 4 vers 14 is God aanwezig, al wordt Hij niet genoemd.*

## Esther 4,14 in diverse vertalingen en commentaren

Hoewel dit niet normatief behoeft te zijn voor het resultaat van dit onderzoek is het interessant te zien hoe vertalers en commentatoren uit verschillende tradities en taalgebieden met dit vers zijn omgegaan, vanuit het bewustzijn dat normale wetenschap “niet tot taak heeft om nieuwe soorten verschijnselen ten tonele te voeren, dat de verschijnselen die niet in het vaste beeld passen dikwijls in het geheel niet worden opgemerkt, terwijl wetenschappers er normaal ook niet op gericht zijn om nieuwe theorieën te ontwikkelen<sup>6</sup>.” Anders gezegd: bij bestudering van wat anderen over een bepaald onderwerp gedacht hebben dient men zich bewust te zijn van het kennelijk gegeven dat, ook al staat men niet in dezelfde traditie, bepaalde denkpatronen tot het onderbewuste kunnen behoren, en daar vaak ook blijven. In het navolgende zal ook zichtbaar worden dat velen eenzelfde denkpatroon volgen, of ze nu religieus denken of eerder seculier geïnspireerd zijn, of ze nu uit de Evangelische, de Joodse of een meer onafhankelijke traditie stammen, of ze nu deel hebben aan een Joodse, een Engelse, een Duitse of een Anglo-Amerikaanse cultuur. Uitsluitend vanwege de ordelijkheid is gekozen voor een volgorde die overeenstemt met het verschijnen in de tijd, te beginnen met de oudste publicatie.

De Delftse Bijbel van 1477 vertaalt het vers aldus: *Want zwighestu so sullen die ioden worden verlost bi anderen occusoene<sup>7</sup>: ende du ende dijns vaders huys sulstu veruaren. Ende wie weet oftu hier om ten rijc ghecomen biste om dattu in dustanen tiden souts worden ghereet?*

Naar haar aard is deze Bijbel niet voorzien van commentaar, maar de vertaling zelf is wel duidelijk. Indien Esther niets doet dan zullen de Joden bij een andere gelegenheid verlost worden. In de late Middeleeuwen zal men dit vers niet licht vertalen met buitensluiting van God, maar opvallend is wel dat men het begrip ‘plaats’ helemaal heeft genegeerd en heeft vervangen door ‘gelegenheid’, waarmee wordt aangegeven dat de verlossing buiten Esther omgaat, en dus een hogere oorzaak moet hebben. Vertaald is hier duidelijk op basis van exegese van de tekst, en niet naar de letter van de tekst zelf.

Bardtke vertaalt het vers in 1963 aldus<sup>8</sup>: *Denn solltest du in diesem Augenblick wirklich nichts sagen, so wird den Juden Raum und Rettung von ein anderen Stelle erstehen. Du aber und deine Familie, ihr werdet zugrunde gehen. Und wer weiß, ob du nicht (gerade) für einen Augenblick wie diesen zur Königswürde aufgestiegen bist?*

Hoewel hij, zoals hij dat zelf formuleert, irrationele factoren niet uitsluit, zoals een religieuze hoop op een door God bewerkte ommekeer, meent hij dat Mordechai toch vooral denkt aan een andere aardse plaats als herkomst van die redding. De straf die Esther en haar familie in het vooruitzicht wordt gesteld indien ze niet in beweging komt is volgens Bardtke de straf voor haar verraad, en dan met name uitgevoerd door de geredden. Kennelijk gaat hij er van uit dat de geredden op de hoogte worden gesteld van het feit dat Esther niets heeft ondernomen, zodat een ander het wel moest doen, maar onbesproken blijft waaruit dan het verraad bestaat en waarom die geredden zich op haar zouden willen wreken. Heel kort memoreert hij nog dat het ook een straf van een godheid kan zijn, maar feitelijk wuift hij die mogelijkheid weg. Volgens hem is hier sprake van een typische loyaliteitskwestie binnen het diaspora-Jodendom. In ballingschap worden ze wel als volk erkend, maar niet als geloofsgemeenschap, daarom reageren ze als volk en niet als geloofsgemeenschap, want zij reageren binnen de identiteit die door de Perzen wordt erkend. Belangrijke grond om geen God of god

<sup>6</sup> Kuhn, blz. 24.

<sup>7</sup> Vlaams woord, ontleend aan *occasio* = gelegenheid

<sup>8</sup> Bardtke, blz. 327, commentaar blz. 333-334.

in de tekst te lezen is het gegeven dat de godsnaam in het hele boek Esther niet voorkomt, zodat die ook geen rol kan spelen.

De vertaling en het commentaar van Moore zijn in 1971 aldus<sup>9</sup>: *For, if you persist in keeping silent at a time like this, relief and deliverance will appear for the Jews from another quarter; but you and your family will perish. It's possible that you came to the throne for just such a time as this.*

In zijn commentaar overweegt hij dat Mordechai de hulp van een andere persoon, of misschien zelfs politieke hulp van een andere plaats, zoals bijv. Rome, kan bedoelen, maar hij stelt dat zowel de AT, Flavius Josephus als de beide Targums zeker goed zitten door hier in de Hebreeuwse tekst een verborgen verwijzing naar God te zien<sup>10</sup>, waartoe hij ook nog eens verwijst naar het gebruik van het begrip *maqom*, 'plaats', in verband met de godsnaam in vroege Talmoedische literatuur. Ook het feit dat Esther later de Joodse gemeenschap zal vragen ten behoeve van haar te vasten geeft volgens hem duidelijk aan dat goddelijke bijstand werd gezocht. De auteur bevestigt volgens Moore hier een religieus concept, een vertrouwen in goddelijke voorzienigheid. Moore geeft geen eigen mening over het dreigement aan Esther, want hij citeert Bardtke, die opmerkte dat wanneer Mordechai aan goddelijke redding dacht hij hier ook aan goddelijke bestraffing moet hebben gedacht, en zet dat zonder commentaar tegenover Josephus, die meende dat sprake was van dodelijke wraak van de Joden.

Gerleman vertaalt in 1973 als volgt<sup>11</sup>: *Denn solltest du wirklich in dieser Stunde schweigen, so wird den Juden Raum und Rettung von einem anderen Ort her erstehen. Du aber und deine Familie, ihr werdet zugrunde gehen. Und wer weiß, ob du nicht gerade für eine Stunde wie diese zur Königswürde gelangt bist?*

Hij denkt dat Esther bij passiviteit het lot van haar volksgenoten zal delen indien zij blijft zwijgen, maar dat Mordechai er kennelijk mee rekent dat de Joden ook zonder de hulp van Esther gered zullen worden, in welk geval zij aan de wraak van haar volksgenoten ten offer zal vallen. Niet in actie komen betekent altijd sterven in haar geval, zodat ze alleen al in actie moet komen uit welbegrepen eigenbelang. Ook hij licht niet toe waarom de Joden zich op Esther zouden willen wreken nadat zij gered zijn. Dat de opmerking van Mordechai over de koninklijke waardigheid van Esther "een goddelijke leiding openlaat" noemt hij nauwelijks tegen te spreken, maar hij maakt hier geen keuze. God wordt niet genoemd, maar dat is nu eenmaal in het hele boek Esther zo, zegt hij. Overigens stelt hij elders<sup>12</sup> dat het boek een "opzettelijke en grondige descalisering en onttheologisering van een van de centrale tradities uit de heilsgeschiedenis" is, waarmee hij aangeeft dat theologie wel degelijk verborgen aanwezig is, anders kan die niet opzettelijk in het verhaal worden vermeden.

De Amerikaanse Rabbi Meir Zlotowitz vertaalt in 1979 deze passage als<sup>13</sup>: *For if you persist*

---

<sup>9</sup> Moore, 1971, blz. 46, commentaar blz. 50.

<sup>10</sup> Moore geeft geen echte toelichting waarom hij hun visie deelt, hij stelt slechts dat 'een andere plaats' een verborgen verwijzing naar God is, "zoals 'barmhartigheid' dat is in 1 Makk. 16,3 en zoals in Matteüs (maar dan verwijst hij naar het NT) het begrip 'Koninkrijk der hemelen' een surrogaat is voor 'Koninkrijk Gods'". Omdat ook die gelijkstellingen zonder commentaar of afleiding worden gegeven houden ze echter geen bewijs in. Het is feitelijk meer van hetzelfde. Hier is sprake van de particuliere opvatting van Moore en niet van een wetenschappelijke herleiding. Bezwaarlijk is ook dat hij verschillende auteurs, van zowel OT als NT, aan elkaar gelijk stelt wanneer het gaat om verholde verwijzingen. Een belangrijk verschil tussen de boeken der Makkabeeën en het evangelie naar de beschrijving van Matteüs met het boek Esther is dat in die werken ook sprake is van een direct benoemen van God, en dat had Moore zeker mee moeten wegen.

<sup>11</sup> Gerleman, blz. 101, commentaar blz. 106-107.

<sup>12</sup> Ibid, blz. 23.

<sup>13</sup> Zlotowitz, blz. 78-81 voor Hebreeuws, vertaling en commentaar



*in keeping silent at a time like this, relief and deliverance will come to the Jews from some other place, while you and your father's house will perish. And who knows whether it was just for such a time as this that you attained the royal position!*

Hij citeert de Midrash wanneer hij zegt dat wanneer Esther niet zal smeken voor haar volk zij uiteindelijk zal moeten zwijgen, omdat ze niet in staat zal zijn zichzelf te rechtvaardigen, waar ze de gelegenheid kreeg tijdens haar leven goed te doen en die mogelijkheid ongebruikt voorbij liet gaan. De Eeuwige zal echter ook dan Israël niet loslaten, voor hen opkomen en hen bevrijden. Geen twijfel over de drijvende kracht, God is de Verborgene die hier ingrijpt en zijn volk niet laat vernietigen, daarom hulp zendt `vanaf een andere plaats`. Ook voor de vraag hoe Esther te gronde kan gaan wanneer die hulp voor de Joden toch komt heeft hij een antwoord: God kan een vreemde koning zenden om oorlog te voeren tegen Ahasveros, hem doden en daarna alle bewoners van het paleis doden. Als koningin zal ze die slachting niet overleven.

Meinhold vertaalt in 1983 met<sup>14</sup>: *Denn wenn du in dieser Zeit tatsächlich schweigen würdest, erstünden den Juden Erleichterung und Errettung von einem anderen Ort her, aber du und das Haus deines Vaters würden zugrunde gehen. Aber wer weiß, ob du (nicht) für eine Zeit wie diese zur Königinwürde gelangt bist!*

Naar opvatting van Meinhold gaat Mordechai hard de strijd met Esther aan, maar dat is voor haar eigen bestwil. Hij moet hoe dan ook bij haar succes bereiken, omdat alleen zij kan pleiten bij de koning. Zou Mordechai zijn eis aan Esther positief hebben geformuleerd dan zou zijn antwoord slechts haar denken en houding bekritiseerd hebben, met een negatief gevolg voor haar tot conclusie. Voor Esther, niet voor de Joden! Blijft Esther bij haar weigering dan snijdt zij zichzelf en haar door haar verkeerde gedrag mede gegijzelde familie af van het Joodse volk dat langs andere weg gered zal worden, en zij zal met haar familie ten onder gaan, ook al mag zij verwachten dat zij binnen het koningshuis kan overleven. Vernietiging van zowel Esther als de Joden als geheel dient verhinderd te worden. Meinhold sluit kennelijk de mogelijkheid uit dat Esther uiteindelijk niet zal luisteren. Mordechai beoogt ook haar redding, en slaagt daar in. Waarom Esther met haar familie vernietigd zou worden indien ze blijft zwijgen wordt niet besproken omdat het onderdeel is van Mordechai's overtuigingskracht en zo zelfs geen theoretische mogelijkheid is, want indien alle Joden gered zullen worden dan horen Esther en haar familie daar gewoon bij. Meinhold ziet op deze plaats in het boek Esther de duidelijkste toespeling op God en denkt dat de auteur de inzet van Esther in overeenstemming acht met de ongenoemde wil van God, waardoor de loop van de ontwikkeling geen andere uitkomst kan hebben. In de diaspora hebben verantwoordelijke Joden bij bedreiging van het volk die dingen te doen, omdat dit volk niet aan de grillen van aardse machten prijsgegeven wordt. Dat de herkomst 'van een andere plaats' naar God verwijzen zou wijst hij van de hand, omdat het dan zou betekenen 'van een andere god', en dat is zinledig. Dus is sprake van een andere mogelijkheid of instantie vanwaar de redding komt indien Esther niet reageert. God kan hier bedoeld zijn, maar dat hoeft niet, en bij een aardse hulp hoeft God niet uitgesloten te zijn, "de kennelijke overeenstemming van de van Esther verlangde inzet met de niet genoemde wil van God bevestigt dit". Hij meent dat je niet alternatief kunt beslissen of Esther met haar familie vanwege een goddelijk gericht of vanwege een Joods gericht het loodje zal leggen, zoals sommige commentatoren overwegen. Volgens hem is sprake van een dreiging die Esther moet overtuigen van haar missie, omdat ze weliswaar uitverkoren is maar uiteindelijk vrij is zelf de beslissing te nemen. Een keuze waarbij Meinhold er niet aan twijfelt dat die overeenkomstig de voorbestemming zal zijn.

---

<sup>14</sup> Meinhold, blz. 51, commentaar blz. 54-55.

In 1984 gaat Baldwin uit van de NSV<sup>15</sup>: *For if you keep silence at such a time as this, relief and deliverance will rise for the Jews from another quarter, but you and your father's house will perish. And who knows whether you have not come to the kingdom for such a time as this?* en is zijn commentaar als volgt<sup>16</sup>:

Moredechai laat weten dat het zijn overtuiging is dat God zijn volk niet zal laten vernietigen, dus wanneer Esther faalt dan zal God zijn volk langs andere weg redden, in welk geval Esther en haar familie de verliezers zullen zijn. Hij acht dit een kenmerk van goddelijke leiding, dat het onvermogen van een individu om positief te antwoorden op zijn leiding Gods bedoelingen niet kan dwarsbomen, ook al is dat individu vrij om te weigeren, al leidt weigering eerder tot verlies dan tot winst. Hij meent dan ook “zonder overdrijving” te kunnen stellen dat Esther is aangekomen op het moment waar de zin van haar leven in het geding is. En met de verwijzing naar het koningschap maakt Mordechai volgens Baldwin dan ook duidelijk te geloven in God, in Gods leidende hand in individuele levens, en in Gods ordening van het wereldgebeuren, ongeacht of zij die de macht lijken te hebben Hem nu erkennen of niet. De profeten, zo zegt hij, hebben dat ook altijd getuigd, en iedere Jood heeft steeds in de geschiedenis van het eigen volk de leidende en bewarende hand van God ervaren.

Het is Buber die vanuit zijn Joodse context in 1986 als volgt vertaalt<sup>17</sup>: *sondern, schweigst du, schweigst in dieser Zeit, wird den Juden von anderer Seite Atemraum und Rettung erstehn, du aber und dein Vaterhaus, ihr werdet entschwinden*<sup>18</sup>. *Und wer weiß, ob du nicht für eine Zeit wie diese zur Königschaft gelangt bist.*

Buber heeft alleen vertaald en er geen commentaar aan toegevoegd. Toch laat zijn vertaling geen ruimte voor misverstanden, want indien Esther niet doet wat van haar wordt gevraagd dan zal de redding ook komen, van een andere kant. De redding is niet afhankelijk van Esther, zij is een werktuig dat op zichzelf niet belangrijk is en met hetzelfde gemak waarmee ze gekozen wordt ook gemist kan worden. Tekenend voor de Joodse manier van denken is de keuze van het begrip ‘*entschwinden*’, wat ‘verdwijnen’ of ‘vervlieden’ betekent. Esther en haar familie komen niet om, zij verdwijnen in het niets. Hun naam zal worden uitgewist uit het volk, er zal zelfs geen herinnering meer aan hen zijn. Wanneer Esther niet positief reageert dan brengt ze schande over zichzelf en haar familie, en dat is een zo ernstige daad dat haar eigenlijk geen andere keuze blijft dan te gehoorzamen aan haar roeping.

De vertaling en het commentaar van James Loader in 1992 luiden<sup>19</sup>: *denn wenn du wirklich dieses Mal schweigst, dann wird Entsatz und Rettung den Juden von einem anderen Ort zuteil werden, du aber und deine Familie, ihr werdet zugrunde gehen. Und wer weiß, ob du nicht gerade für eine Zeit wie diese zu königlicher Würde gekommen bist?*

Loader ziet een chiasme in het eerste deel van dit vers: uitkomst en redding versus de Joden en jij en je familie versus tegronde gaan, hetgeen hand in hand gaat met een inhoudelijk chiasme, nl.: indien Esther zichzelf wil redden dan zal ze omkomen, maar de hulpeloze en bedreigde Joden zullen worden gered. Juist omdat niet wordt aangegeven hoe dat zal gebeuren acht hij de beslistheid van de uitdrukking des te opvallender. Hier herkent Loader een verwijzing naar het *ius talionis* van Ex. 21,23-25 en dat geeft een religieuze echo: Esther komt om wanneer ze haar volk in de steek laat en schade berokkent. Mordechai is van mening dat hier een of andere macht aan het werk is, zoals ook zijn waarschuwing dat haar identiteit niet geheim zal blijven in het vorige vers daarop duidt. En Loader denkt dat Mordechai ervan

---

<sup>15</sup> De New Standard Version, niet de Nieuwe Staten Vertaling!

<sup>16</sup> Baldwin, blz. 79-80.

<sup>17</sup> Buber, blz. 421.

<sup>18</sup> verdwijnen / vervlieden

<sup>19</sup> Loader, blz. 245, commentaar blz. 248.

overtuigd is dat de Joden principieel niet kunnen omkomen. Omdat de handeling van het boek Esther plaatsvindt in de seculiere ruimte ligt het volgens hem voor de hand om de aanduiding ‘van een andere plaats’ ook seculier te duiden. Bovendien is aan te voeren dat Esther wel degelijk in actie komt, zodat hulp ‘van een andere plaats’ onnodig is. Een verwijzing naar God acht hij niet aan de orde, aangezien dat verband van een latere datum is als de tekst van Esther, en daar dus niet zo bedoeld kan zijn, een conclusie die in ieder geval samen hangt met de door hem gehanteerde datering. Vanwege diverse vastgestelde religieuze verbanden acht hij het vers zeker dubbelzinnig, waartoe hij ook de afsluitend opmerking rekent. Kennelijk denkt Mordechai aan een verborgen plan, maar dat is niet iets dat je kunt ‘weten’, je kunt het hooguit als vraag kunt opwerpen.

Bush komt in 1996 met een andere vertaling en visie<sup>20</sup>: *For, if you remain silent at this time, relief and deliverance will not arise for the Jews from another quarter, and you and your father's house will perish. And who knows if it is not for a time like this that you have become queen?*

Hij leest de opmerking van Mordechai als een retorische vraag, volgt daarbij een eerder voorstel daartoe van Wiebe<sup>21</sup>, en voert daarvoor argumenten aan. Omdat het Engels niet dezelfde mogelijkheden heeft als het Hebreeuws vertaalt hij met een ontkennende zin in plaats van een zin in vragende vorm. De bevrijding zal niet van een andere kant komen indien Esther niet reageert. Omdat ze een Jodin is zal ze omkomen met haar volksgenoten in hetzelfde pogrom. Hiermee ondervangt hij de problemen in de tekst die hij eerst heeft gesignaleerd, zoals de vraag wie die ‘andere plaats’ moet zijn, en waarom Esther met haar familie als enige moet omkomen wanneer alle Joden nu juist gered worden. Hij stelt bijvoorbeeld vast dat indien die andere plaats God is de redding door Esthers hulp niet ook van God kan zijn, hetgeen weer strijdig is met de gedachte dat Esther door God op deze plaats gesteld is. Overigens merkt ook hij op dat de aanduiding ‘plaats’ voor God uit een latere traditie stamt dan het boek Esther.

Maar speelt God dan een rol in de gedachten van Mordechai? Bush meent, en hij doet dat naar aanleiding van de opmerking over hulp van andere zijde, dat er in het hele verhaal geen aanwijzing bestaat dat de verteller Mordechai wil neerzetten als een man van zo een groot geloof en vroomheid, behalve misschien in dit versdeel en mogelijk aan het einde van dit vers, bij de opmerking over het koningschap. Toch beschouwt hij die laatste opmerking als een bewijs van vertrouwensvolle hoop, en de vasten die hierop volgt merkt hij aan als een daad om goddelijk ingrijpen te bewerken, zodat voor Bush God kennelijk niet afwezig is in het boek Esther, en dus ook niet in dit vers.

Maar Jon Levenson komt in 1997 desondanks weer met een traditionele visie<sup>22</sup>: *On the contrary, if you really do remain silent in such a time as this, relief and deliverance will arise for the Jews from another quarter, but you and your father's family will perish. And who knows? Perhaps it is for just such an occasion as this that you have attained to royal estate!*

Hij meent dat Mordechai probeert om Esther bewust te maken van haar Joodse wortels en wil voorkomen dat de status als koningin haar naar het hoofd stijgt. Worden voor de Joden de omstandigheden moeilijk dan zal het haar, evenals Mozes, onmogelijk blijken zich niet te identificeren met het bedreigde volk der ballingen. De moeilijkheden in de tekst wuift hij weg met de mededeling dat het niet wijs is om te proberen een dergelijk vage tekst uit te leggen. Het is volgens hem dus gewoon niet duidelijk waarom Esther en haar familie zullen omkomen indien zij de crisis aan zich voorbij laat gaan, al wijdt hij er toch wel weer gedachten aan over

---

<sup>20</sup> Bush, 1996, blz. 390, commentaar blz. 396-397.

<sup>21</sup> *Catholic Biblical Quarterly* # 53 [1991], blz. 412-413.

<sup>22</sup> Levenson, blz. 80-81.

een Haman die misschien haar ware identiteit ontdekt en de kneedbare Ahasveros zo ver krijgt dat hij de koningin mag executeren. Na deze uit de lucht gegrepen mogelijkheid hoort hij in de bedreiging van Esther ineens kritiek op Joden die afvallig geworden waren en refereert daarbij aan de Hellenisering tijdens de tweede Tempelperiode. Ook de andere plaats vanwaar de bevrijding dan zal komen vindt hij een duistere tekst, waarbij hij de mogelijkheid oppert dat Mordechai bedoelt dat hij in dat geval wel een andere strategie zal bedenken. Zo is de hele redding hier een menselijke zaak, maar desondanks meent Levenson dat het slot van dit vers een diepere interpretatie mogelijk maakt: uit de verbazingwekkende statusverhoging tot aan het koningschap zou een voorzienig plan kunnen worden afgeleid voor bevrijding van de Joden, waarbij het dwaas zou zijn te veronderstellen dat de weigering van één persoon daaraan mee te werken het hele plan zou kunnen saboteren. Hij noemt dit “een meer theologische interpretatie” waarbij de uitdrukking ‘wie weet’ suggestief is omdat die woorden in de Bijbel vaker de inleiding vormen op een voorzichtige hoop dat boetedoening God mag verleiden af te zien van zijn harde oordeel, en bevrijding te bieden waar vernietiging wordt verwacht. En dan zegt hij dat “indien dit de achtergrond is van de formulering hier opnieuw een echo klinkt van de klaagriten waarmee dit hoofdstuk begint”. En “indien met ‘een andere plaats’ God bedoelt wordt vormen deze twee uitdrukkingen samen de sterkste benadering van een expliciete theologische basis in het boek Esther”. Maar of dat de achtergrond is laat hij in het midden.

Fox vertaalt in 2001 met<sup>23</sup>: *For if you are silent at this time, relief and deliverance will arise for the Jews from another source, but you and your father's house will perish. And who knows if it was not just for a time like this that you reached royal station?*

Hij vraagt zich af wat Esther bedreigt wanneer zij zwijgt. Hij citeert Clines, die opmerkt dat het misschien de woede was van de voorzienigheid<sup>24</sup>; hij bedenkt dat het de wraak van haar volksgenoten kan zijn, of de rancune van Haman, die zijn campagne ook na 13 Adar voortzet; hij stelt vast dat Mordechai de aard van het gevaar niet vermeldt en dat dit zijn waarschuwing des te schrikwekkender maakt. In ‘je vaders huis’ ziet hij een echo van de verhalen waarin God een individu straft door zijn hele familie samen met hem te vernietigen, maar hij acht de bedreiging zo vaag dat er niet zelfstandig een theologische verklaring uit op te maken valt. Fox vraagt zich niet af waarom Esther niet samen met de andere Joden wordt gespaard, maar als enige dan moet sterven, en evenmin tracht hij een antwoord te vinden op de vraag welke zonde Esther dan begaan heeft indien die vage echo een juiste interpretatie zou zijn. Over die andere plaats is hij wel duidelijk, dat kan geen verwijzing zijn naar God omdat de rabbinale benaming ‘de Plaats’ niet vergelijkbaar is en het onzinnig is om God tegelijk ‘een andere plaats’ te noemen. Zou God ‘een andere plaats’ zijn dan was Esther ‘een plaats’, en zou sprake zijn van twee plaatsen van verlossing, en dat is niet voorstelbaar. Zo concludeert Fox dat ‘een andere plaats’ eenvoudigweg een ander mens moet zijn als bron van verlossing, maar hij overweegt niet hoe die dan wordt ingezet en door wie.

Ook Carol Bechtel vertaalt in 2002 met<sup>25</sup>: *For if you keep silence at such a time as this, relief and deliverance will rise for the Jews from another quarter, but you and your father's family will perish. Who knows? Perhaps you have come to royal dignity for just such a time as this.*

Volgens haar suggereert Mordechai dat Esther niet het enige middel tot bevrijding hoeft te zijn, maar is niet duidelijk wat hij daarbij in gedachten heeft. Zij meent dat de bevrijding van een andere plaats in het hele boek Esther het dichtst in de buurt komt van een openlijke verwijzing naar Gods aanwezigheid, en zijn macht om voor een goede afloop te zorgen,

---

<sup>23</sup> Fox, blz. 61, commentaar blz. 62-63.

<sup>24</sup> Daarbij levert hij geen commentaar, waaruit wordt afgeleid dat ook Fox dit als mogelijkheid ziet.

<sup>25</sup> Bechtel, blz. 48, commentaar blz. 49.

maar ziet datzelfde niet in de verwijzing naar het koningschap van Esther. Zij meent wel dat dit van alle argumenten de meest krachtige is, en vooral de meest persoonlijke vanwege de zorgen die Mordechai vanaf het begin had toen zijn pleegdochter deel ging uitmaken van de harem. Met deze woorden vat hij samen wat tot dan toe met Esther is gebeurd en probeert daar een verklaring voor te geven; in één zin erkent hij al haar moeiten en mogelijkheden. Een argument dus met zuiver menselijke maat.

De rabbijn Yosef Marcus tenslotte vertaalt in 2010<sup>26</sup>: *For if you will remain silent at this time, relief and salvation will come to the Jews from another source, and you and the house of your father will be lost. And who knows if it is not for just such a time that you reached this royal position.*

Voor hem is duidelijk dat God, tenminste als verborgene, in dit vers aanwezig is, en hij citeert een discussie tussen rabbijnen over het verlenen van een dienst of gunst aan iemand in verband met de taak van Esther. Daarin verleen je jezelf een dienst, niet je medemens, want aan de medemens wordt een dienst bewezen door de Eeuwige, die daarbij gebruik maakt van één van zijn vele werktuigen. Komt de bevrijding dan ook niet door jouw actie dan zal een andere bron worden ingeschakeld, waarbij ‘jij’, en dat verwijst volgens de kabbalah naar de ziel, en ‘je vaders huis’, en dat verwijst naar de bron van de ziel, de mogelijkheid verloren hebben om (ooit nog) een werktuig van de Eeuwige te zijn.

De conclusie moet luiden dat nagenoeg iedereen, ongeacht zijn of haar achtergrond, op dezelfde manier vertaalt, en daarbij de moeilijkheden die de tekst oplevert voor lief neemt. Alleen Bush leest de zin als een retorische vraag, probeert dus een nieuwe benadering, en dat levert prompt een logische samenhang op; desondanks lijken de commentatoren na hem dat te negeren, waarmee het citaat van Kuhn aan het begin ook hier kennelijk bewaarheid wordt.

Alleen Bush meent dat redding langs een andere weg uitgesloten is, alle anderen denken dat bij Esthers weigering redding van elders komen zal, al verschilt men van mening wie daarvan de oorzaak is en hoe dat dan gebeuren moet. Bij Bush is het omkomen van Esther en haar familie een logisch gevolg van een zwijgen aan haar kant, omdat er zonder haar inzet geen redding zal zijn, alle anderen wringen zich in bochten om hun omkomen te verklaren terwijl alle Joden gered worden en zijn daarin nooit overtuigend.

Over de vraag of God eventueel verborgen aanwezig is in dit vers is men minder massaal dezelfde mening toegedaan. Bardtke meent van niet, omdat de naam van God in het hele boek niet voorkomt; Fox gebruikt wel Bijbelse terminologie maar ziet God toch niet schemeren; Levenson weet het niet omdat hij de achtergrond van de beweringen niet kent; alle anderen zien God tenminste als verborgen aanwezig, al wordt het ook wel als dubbelzinnig aangemerkt.

---

<sup>26</sup> Marcus, commentaar onder Esther 5,1 op blz. 8 in de printversie

## Vertaling Masoretentekst

### Woord vooraf

Het is feitelijk niet mogelijk een vertaling te maken die niet kan worden bekritiseerd, omdat vertalen ook altijd het maken van keuzes inhoudt. Bij iedere moderne taal geldt al dat men in verschillende talen de dingen niet altijd op dezelfde wijze zegt, terwijl uitdrukkingen kunnen bestaan die de ene taal wel en de andere taal niet kent. Woorden hebben bovendien soms meerdere betekenissen, die al dan niet dicht tegen elkaar aanliggen, in de ene taal, terwijl de andere taal deze niet, althans niet op dezelfde wijze, heeft. Voor een oorspronkelijke lezer komen alle nevenbetekenissen mee, het is echter niet of nauwelijks mogelijk in de ontvangende taal een begrip te kiezen dat tegelijk alle nevenbetekenissen afdekt. In dat geval moet een keuze gemaakt worden, en keuzes zijn per definitie discutabel. Bij vertalen vanuit een oude taal als het Hebreeuws van de Bijbel geldt bovendien dat begrippen kunnen worden gebruikt die in de huidige tijd onbekend zijn, of nu een zodanig afwijkende betekenis hebben dat een letterlijke vertaling feitelijk een verkeerde indruk schept. Datzelfde geldt ook voor begrippen die cultureel bepaald zijn. Omdat een vertaling beoogt de lezer of hoorder te laten weten wat de auteur heeft willen zeggen kan in die gevallen niet worden volstaan met een letterlijke vertaling en wordt gekozen voor een alternatief. Dergelijke alternatieven berusten zonder uitzondering mede op exegese van de tekst, en zijn daardoor van nature voor discussie vatbaar. Tenslotte kunnen bepaalde stijlvormen de schoonheid van een taal mede bepalen, maar in de ontvangende taal ongewenst zijn. Een voorbeeld hiervan is het consecutivum in het Hebreeuws, maar ook de nadruk door herhaling in het Chinees behoort daartoe.

In onderstaande vertaling is nagestreefd om zo dicht mogelijk bij de oorspronkelijke tekst te blijven, maar wel met vermindering van kromtaal, en vermindering van stijlfiguren die in het Nederlands ongewenst zijn, zoals het 'en toen, en toen, en toen' van het consecutivum. De vertaling is daarmee niet normatief, anderen zullen waarschijnlijk andere keuzes maken.

	<b>BHS</b>	<b>Vertaling</b>
IV.A.i.1		
	hf[ח: rva]l K'-ta, '[dy" ykDrמW	1aA Toen Mordechai wist <sup>1</sup> wat er allemaal gebeurd <sup>2</sup> was
	wydgB- ta, ykDrמ' [rdqYlr:	1aB scheurde <sup>3</sup> Mordechai zijn kleren <sup>4</sup> ,
	rpaw" qfP vBil Ylr:	1aC bekleedde <sup>5</sup> zich met een geitenharen zak <sup>6</sup> en stof <sup>7</sup> ,
	ry[h' %AtB. 'acv[ח:	1bA ging <sup>8</sup> naar het <sup>9</sup> midden van de stad
	`hr(מW hl dg>hqf'z>q[ח:	1bB en schreeuwde luid <sup>10</sup> en bitter.
IV.A.i.2		
	%l Mh;r [v(ynp.li d[p aAbW	2aA Hij ging tot vlak voor het paleis <sup>1</sup> van de koning,
	%l Mh; r [v:l a, aAbE' !yaè yKa	2bA want (je mag) <sup>2</sup> het paleis van de koning niet binnengaan
	`qf( vWbil Bi	2bB in rouwkleding <sup>3</sup> .
IV.A.i.3		
	hnydmW hnydm.-l kbW	3aA En in iedere provincie en ieder <sup>1</sup> gewest <sup>2</sup> ,

[yGën; 'Atdlw>%l Mh;rbD>rvā] '~Aqm.	3aB	tot waar <sup>3</sup> het bevel <sup>4</sup> van de koning en zijn decreet <sup>5</sup> reikte <sup>6</sup> ,
~ydwYhY; 'l AdG" l baθ	3aC	heerste <sup>7</sup> grote rouw onder de Joden,
dPsmW ykbW ~Aciv>	3aD	met vasten <sup>8</sup> , geweent en geweeklaag;
`~yBf;l ( [Cyl rpaθ" qfā	3bA	een geitenharen zak en stof werden voor velen als een bed uitgespreid <sup>9</sup> .

IV.A.ii.1

'hysyrksw>rTsa, tAr[h; hn'yaAbTwr.	4aA	Toen de dienstmaagden van Esther en haar eunuchen <sup>1</sup> (bij haar) <sup>2</sup> kwamen
HI è WdyGwv.	4aB	en het <sup>3</sup> aan haar vertelden
dam. hKl Mh; l xil x;t.Twr.	4aC	schrok <sup>4</sup> de koningin ontzettend;
ykDr'm'-ta( vyBil h;l. ~ydwB. xl v.Twr.	4bA	zij zond kleren om Mordechai aan te kleden
wyl t[me AQE; rysh'l W	4bC	en om zijn geitenharen zak van hem weg te nemen,
`l Bci al t[>	4bB	maar hij nam ze niet in ontvangst

IV.A.ii.2

%l Mh; ysyrSmi %tbl; rTsa, iar'q.Twr.	5aA	Toen riep Esther om <sup>1</sup> Hatach, één <sup>2</sup> van de eunuchen van de koning
hynp'l. dym[h, rvā]	5aB	die hij voor haar <sup>3</sup> had aangesteld <sup>4</sup> ,
ykDr'm'-l [( WhW;Twr.	5aC	en zij zond <sup>5</sup> hem naar Mordechai
`hZ)hm;-l [w>hZ)hm; t[dil'	5bA	om te weten te komen <sup>6</sup> wat dit betekende en waarom <sup>7</sup> dit was.

IV.A.ii.3

ykDr'm'-l a( %tbl) aciv.	6aA	Hatach ging <sup>1</sup> daarop <sup>2</sup> naar Mordechai,
ry[h' bAxir>l a,	6bA	naar het stadsplein <sup>3</sup>
`%l Mh;-r [v( ynp.li rvā]	6bB	voor het paleis van de koning.

IV.A.iii.1

ykDr'm' Al àdGwv.	7aA	En Mordechai vertelde hem
Whr'q' rvā]l K' tab	7aB	alles wat hem overkomen was,
@sK; tvrP' Yta>	7bA	en de som <sup>1</sup> geld
'!mh' rmā' rvā]	7bB	die Haman gezegd had
%l Mh; yzhl l [; l Aqv.l ü	7bC	af te zullen wegen <sup>2</sup> voor de schatkist <sup>3</sup> van de koning
`~dBa;l. ~ydwYhYB;	7bD	om de Joden te kunnen <sup>4</sup> doen omkomen <sup>5</sup> .

IV.A.iii.2

!Tnl-rvā] tDhi-btK. !gvāP; ta>	8aA	Toen gaf hij hem een kopie <sup>1</sup> van het geschreven decreet dat te Susan was gegeven om hen te vernietigen,
Al è !tnā' ~dymivh;l. !vWvB.		om het aan Esther te laten zien en het haar te vertellen,
HI _dyGh;l W rTsa-ta, tAār'h;l.	8aB	
%l Mh;-l a, aAb'l' hyl t[ tAW;l W	8bA	en haar vervolgens op te dragen naar de

	ḥM[;-l [; wynb'Lmi vQB;l W Al -Hx;thl .		koning te gaan om hem genade af te smeken <sup>2</sup> en om bij hem alles te vragen <sup>3</sup> voor haar volk
IV.A.iii.3			
	%th] aAbW:	9aA	Daarna ging Hatach
	rTsa,l. dGw:	9bA	en vertelde Esther
	'ykDrn' yrbdI tab	9bB	het antwoord van Mordechai.
IV.A.iv.1			
	%th]; 'rTsa, rmaTü:	10aA	Opnieuw <sup>1</sup> sprak Esther tot Hatach
	'ykDrn'-l a( WhVb;Tw:	10aB	en droeg hem dringend <sup>2</sup> op naar Mordechai terug te gaan <sup>3</sup> .
IV.A.iv.2			
	tAnydm.-~ [w>%l Mh; ydb.[;-l K'	11aA	Alle dienstknechten <sup>1</sup> van de koning, en het volk in de provincies van de koning, weten
	~y[ay*%l Mb		
	rva] hV'ai>vya]l K' rva]	11aB	dat voor iedere man en vrouw die naar de koning gaat in het atrium <sup>2</sup> , en niet geroepen is,
	rcxh,-l a, i%l Mh;-l a,-aAbj"		
	arey-al} rva] tymjPh;	11aC	slechts één decreet van hem geldt: te worden gedood <sup>3</sup> ;
	tymh'l. 'AtD' txb;		
	%l Mh; Al ij yvAy* rva]me db;l ü	11aD	behalve <sup>4</sup> hem <sup>5</sup> aan wie de koning de gouden scepter <sup>6</sup> aanreikt <sup>7</sup> , want hij zal <sup>8</sup> leven.
	hy'xw>bh'h; j ybir>-ta,		
	%l Mh;-l a, aAbd' ytareqnl al (ynaj):	11bA	Ik nu <sup>9</sup> ben niet geroepen om naar de koning te gaan
	'-Ay* -yvAl v. hzk	11bB	sedert <sup>10</sup> dertig dagen.
IV.A.iv.3			
	ykdRn'l. WdyGw:	12aA	En hij <sup>1</sup> vertelde Mordechai
	p `rTsa, yrbdI tab	12aB	het antwoord van Esther.
IV.B.i.1			
	ykdRn' rmaVü:	13aA	Maar Mordechai zei hem <sup>1</sup>
	rTsa,-l a, byvin'l.	13aB	Esther te antwoorden <sup>2</sup> :
	%vönb. yMid;T.-l a;	13bA	beeld <sup>3</sup> je niet in
	'~ydWhYh;-l Kmi %l Mh;-tyBe j l Mhil .	13bB	als enige <sup>4</sup> van alle Joden veilig te zijn <sup>5</sup> aan het hof <sup>6</sup> .
IV.B.i.2			
	ëtaZb; t [B' övijrx]T; vrökh;-~ai yKä	14aA	Want <sup>1</sup> als je blijft <sup>2</sup> zwijgen in deze tijd,
	'~ydWhYh; dAmi[j; hl Chw>xwra	14aB	zal dan van een andere kant opluchting <sup>3</sup> en bevrijding <sup>4</sup> komen voor de Joden? <sup>5</sup>
	rxä; ~AqMmi		



Wd̄b̄e To %ybb̄a'-tyb̄w̄ Taiw̄	14aC	Maar jij en je familie zullen omkomen <sup>6</sup> ,
[d̄ay ym̄w̄	14bA	en wie weet,
taz̄k' t[ā.-~ai	14bB	of <sup>7</sup> je <sup>8</sup> voor deze tijd <sup>9</sup>
˘tWk) M;l ; T.[Gbi	14bC	tot het koningschap <sup>10</sup> gekomen <sup>11</sup> bent.

#### IV.B.ii.1

rT̄sa, rmaT̄w̄:	15aA	Toen zei Esther
˘ykDr̄m'-l a( byvhl'.	15aB	aan Mordechai te antwoorden <sup>1</sup> :

#### IV.B.ii.2

~ydw̄ȳh;-l K'-ta, sAnK. 0%l e	16aA	Ga, verzamel <sup>1</sup> al de Joden die je in Susan kunt vinden <sup>2</sup>
!v̄w̄B. ~yaic̄m̄h)		
WT̄0.Ti-l aw>Wl kaT̄el aw>y  ;[t̄i Wm̄Wc̄i>	16aB	en vast <sup>3</sup> voor mij; eet en drink niet <sup>4</sup> gedurende drie dagen, dag en nacht <sup>5</sup> ;
~Ayw̄" hlȳā' ~ymj" tv,l v̄.		
!K̄f-~Wc̄ā' ytr̄q[h̄w>yn̄a]-~G:	16aC	ook ik en mijn dienstmaagden zullen <sup>6</sup> aldus vasten.
%l Mh;-l a, aAb̄ā' !k̄b̄w̄	16bA	Zo <sup>7</sup> zal ik naar de koning gaan,
tD̄k;-al } rv̄ā]	16bB	al is dat niet volgens het decreet,
˘yT̄db̄ā' yT̄db̄ā' rv̄ā]k̄w̄>	16bC	en als ik dan omkom <sup>8</sup> dan kom ik maar <sup>9</sup> om.

#### IV.B.iii.1

ykDr̄m' rb̄q[̄w̄)	17aA	Toen ging <sup>1</sup> Mordechai voorbij (alle Joden) <sup>2</sup>
s ˘rT̄sa, wyl l[ ' ht̄w̄sirva] l k̄k̄ f[̄ȳw̄:	17bA	en deed alles zoals Esther hem bevolen <sup>3</sup> had.

### Noten bij de vertaling van de MT:

- <sup>1</sup> Het gebruikte werkwoord [dy betekent 'weten' in vele varianten<sup>27</sup>, waaronder '(op)merken', 'horen', 'ervaren' en 'weten door waarnemen en reflectie'. Hier betreft het met name het waarnemen door horen of lezen, met aansluitend waarden van hetgeen waargenomen is. Zijn nakomende reactie is niet gebaseerd op 'waarnemen' of 'ter ore komen', maar op het gegeven dat tot hem doorgedrongen is wat er te gebeuren staat. Zijn reactie is dus gebaseerd op 'weten', vandaar dat dit woord hier gebruikt is en niet een variant op 'het ter ore komen', zoals anderen wel vertalen.
- <sup>2</sup> Het werkwoord hv[ betekent 'doen' of 'maken'. Feitelijk staat er: toen Mordechai wist wat er allemaal gedaan was, maar in het Nederlands zeggen wij dat niet zo. Daarom wordt vertaald met 'gebeurd'.
- <sup>3</sup> Het werkwoord [r̄q betekent in stukken of repen scheuren of snijden<sup>28</sup>. Waar de vorm een Qal ipf is zou met een tegenwoordige tijd moeten worden vertaald: hij scheurt. Maar omdat het een ipf-consecutivum betreft wordt de pf-tijd van de voorgaande werkwoorden in de zin aangehouden.
- <sup>4</sup> Het woord d̄qB, wordt gebruikt voor iedere vorm van lichaamsbedekking<sup>29</sup>, daarom is hier een neutrale term gebruikt.

<sup>27</sup> Zie KB HALOT blz. 390-392.

<sup>28</sup> Ibid, blz. 1146-1147, hier expliciet vermeld onder -l-a

<sup>29</sup> Ibid, blz. 108.

- 1<sup>5</sup> Het werkwoord *vbl* betekent, indien gevolgd door een accusativus, ‘aantrekken’ (van kleding)<sup>30</sup>. Hier wordt het werkwoord gevolgd door 2 accusativi, waarbij fysiek slechts de ‘zak’ aangetrokken kan worden en de stof niet. Daarom is gekozen voor het onder -1.b) genoemde ‘zich bekleden met’ gekozen.
- 1<sup>6</sup> KB HALOT blz. 1349-1350: ”*qf* is een groot geweven doek, gewoonlijk geweven van geitenhaar, en daardoor in het Middenoosten gewoonlijk zwart.” Onder -2 wordt gesteld dat dit doek op verschillende manieren verwerkt kan worden, maar dat het, indien gebruikt in combinatie met het werkwoord *vbl*, het gehele lichaam bedekt. Omdat de traditie hier spreekt van een (vormeloze) zak, is gekozen voor de vertaling ‘geitenharen zak’.
- 1<sup>7</sup> Gewoonlijk wordt dit vertaald met ‘as’. Volgens KB HALOT blz. 80 onder -1. echter betekent het woord “losse aarde, dat tot stof verkruid is”. Dat is een wezenlijk andere grondstof dan de as die na verbranding overblijft. Daarom wordt hier vertaald met ‘stof’.
- 1<sup>8</sup> Het werkwoord *acy* betekent: uitgaan, naar voren komen, weggaan, heengaan, uitrukken, vertrekken, voortbrengen, enz.<sup>31</sup> Het duidt op een in beweging komen waarbij iemand in de openbaarheid treedt vanuit een tot dan onopvallende positie; op een opvallende verandering van plaats. Letterlijk staat er: hij ging uit in het midden van de stad. Correct Nederlands is dan: hij ging naar.... Zie ook noot 6<sup>1</sup>.
- 1<sup>9</sup> Omdat het nomen ‘stad’ vergezeld wordt van het lidwoord ‘de’ is sprake van bepaaldheid die, vanwege de status constructus, ook het nomen ‘midden’ bepaald doet zijn.
- 1<sup>10</sup> Letterlijk staat er: en schreeuwde een luide (grote) en bittere schreeuw
- 2<sup>1</sup> KB HALOT blz. 1614-1618: -7.a.a en -7.a.b.: Hoewel de vertaling letterlijk ‘poort van de koning’ luidt is volgens KB HALOT in Susa hiermee het gehele paleis bedoeld, evenals de onmiddellijke nabijheid van het paleis, waar ambtenaren, bedienden en bewoners van het paleis zich ophielden. Het Hebreeuwse *ר* [V komt in het boek Esther 11 keer voor. In 1 geval (de 1<sup>e</sup> vermelding in 4,2) is sprake van de toegang tot het gebouw, dus van een poort of deur. De LXX gebruikt daar ook het woord *pul h*. In 5 gevallen (2,19 – 2,21 – 3,2 – 3,3 en 4,2<sup>2</sup>) is sprake van een (eventueel ommuurde) voorhof, waarmee zowel een plein achter de poort als een plein voor de poort bedoeld kan zijn. De LXX gebruikt het woord *aul h*. De dorpelwachters van 2,21 doen vermoeden dat het een plein voor de feitelijke toegang betreft, aangezien zij de ingang bewaken tot het paleis zelf. Dat zowel Mordechai als de paleisdienaren zich hier bevonden (3,2 en 3,3) versterkt dit vermoeden. Daarmee wordt echter geen uitsluitel verkregen over de vraag of er nog een poort als toegang tot het plein aanwezig is, en dus sprake is van een ommuurde hof. In ieder geval is sprake van de plek die toegang geeft tot het koninklijk paleis. De tekst spreekt over het binnengaan van de ‘poort van de koning’, maar dat is geen reden om in het Nederlands ook met ‘poort’ te vertalen. Wanneer wij spreken over het binnengaan van een huis bedoelen we altijd dat dit via de deur plaatsvindt, en feitelijk wordt vrijwel altijd het object benoemd dat binnengegaan wordt en niet de opening waardoor dat mogelijk is.
- 2<sup>2</sup> Deze woorden staan niet in de Hebreeuwse tekst, maar zijn toegevoegd om in het Nederlands een lopende zin te krijgen.
- 2<sup>3</sup> Zie ook 1<sup>5</sup>. De beide woorden staan in status constructus-verbinding met elkaar, de kleding is dus gemaakt van geitenhaar, vormeloos, en als zodanig herkenbaar als rouwgewaad.
- 3<sup>1</sup> De herhaling van het woord *m<sup>e</sup> dinah* geeft aan dat hier nadruk ligt: er is werkelijk geen uitzondering. KB HALOT geeft op blz. 549 aan dat sprake is van ‘iedere provincie afzonderlijk’. Om dit ook in de vertaling tot uitdrukking te brengen is gekozen voor een herhaling van ‘ieder’.
- 3<sup>2</sup> *hnydm* betekent zowel ‘provincie’ als ‘district’<sup>32</sup>. Er is sprake van een bestuursseenheid van een satraap, een Perzisch gouverneur. Om een lopende zin te krijgen is de tweede keer een synoniem gebruikt.
- 3<sup>3</sup> Letterlijk staat er: tot de plaats waar....
- 3<sup>4</sup> Letterlijk staat er: ‘het woord des konings’, maar het betreft hier een uitgevaardigde order.
- 3<sup>5</sup> Het woord *td* is een uit het Perzisch afkomstig leenwoord, dat in het Hebreeuws en het Aramees hetzelfde is<sup>33</sup>. In het Aramees ligt de nadruk op ‘koninklijk bevel’ en ‘overheidswetgeving’, in het

<sup>30</sup> Ibid, blz. 519, -1a.

<sup>31</sup> Ibid, blz. 425-427

<sup>32</sup> Ibid, blz. 549.

<sup>33</sup> Ibid, blz. 234 en 1856.

Hebreeuws op ‘bevel’ of ‘wet’ zondermeer. De vele verwijzingen vanuit het Hebreeuws naar het boek Esther geven echter aan dat toch vooral sprake is van koninklijke wetgeving. Omdat het hier een met een speciaal en eindig doel uitgevaardigd bevel betreft is gekozen voor het synoniem ‘decreet’.

- 3<sup>6</sup> Het werkwoord [גן] betekent in de Hifil: bereiken of arriveren<sup>34</sup>. In de basisbetekenis ‘reiken tot’<sup>35</sup>.
- 3<sup>7</sup> Dit zinsdeel is nominaal, zodat er letterlijk staat: (er was) grote rouw onder de Joden.
- 3<sup>8</sup> De vorm is een infinitivum van de Qal van het werkwoord ~HC.
- 3<sup>9</sup> [C] betekent in de hifil ‘zijn bed opmaken’, en in de hofal ‘als een bed uitgespreid worden’<sup>36</sup>.
- 4<sup>1</sup> SFS betekent ‘castreren’. Het betreft dus gecastreerden die als hoge ambtenaar of als hoveling aan het hof werkten<sup>37</sup>. Het Nederlandse begrip daarvoor luidt ‘eunuch’.
- 4<sup>2</sup> De betekenis van het werkwoord ‘komen’ is hier eigenlijk ‘binnenkomen’, het is een ‘naderen tot’, zodat het ‘naar haar’ is toegevoegd. Om aan te geven dat het in de grondtekst niet voorkomt staan deze woorden tussen haakjes.
- 4<sup>3</sup> Letterlijk staat hier: ‘en zij vertelden aan haar’. Voor een lopende zin is het noodzakelijk om een lijdend voorwerp toe te voegen dat verwijst naar het voorgaand vertelde gebeuren.
- 4<sup>4</sup> [HX] betekent: bevangen worden door angst<sup>38</sup>. De betekenissen omvatten veel sterke emoties, zoals ‘kronkelen van angst’ en ‘als in barensnood’. Omdat ook in de grondtekst nog een bijwoord wordt toegevoegd (ontzettend) wordt slechts met ‘schrikken’ vertaald, de combinatie is dan krachtig genoeg.
- 5<sup>1</sup> Het ‘roepen om Hatach’ betekent feitelijk: Hatach roepen. Toch is gekozen voor de vertaling ‘om Hatach roepen’. In de eerste plaats omdat Esther hem niet met luider stem hem geroepen zal hebben, ze zal een bediende in haar buurt opgedragen hebben Hatach te zoeken en bij haar te brengen. In de tweede plaats om aan te geven dat Esther absoluut geen ander wil voor de opdracht die ze in gedachten heeft
- 5<sup>2</sup> Letterlijk staat er: vanuit de eunuchen van de koning. [mi] betekent van...uit of van...vandaan<sup>39</sup>. Omdat er kennelijk meer dienaren zijn aangesteld (zie ook 5<sup>3</sup>), hetgeen blijkt uit de verklarende bijzin die hierna volgt en die begint met [V@], is dit er één van.
- 5<sup>3</sup> Letterlijk staat er: voor haar aangezicht
- 5<sup>4</sup> De ww-vorm is Hif. perf. 3.m.sg. In essentie is de Hifil causatief of declaratief, maar dat is vanwege het werkwoord, dat plaatsen of stellen betekent, niet voor de hand liggend. De Hifil heeft echter vaak de betekenis van de Qal<sup>40</sup>, en dan slaat het 3.m.sg op het voorafgaande ‘koning’. De koning heeft kennelijk vanuit zijn eunuchen o.a. deze eunuch afgestaan als persoonlijke dienaar van de koningin.
- 5<sup>5</sup> Het ww. hHC betekent hier ‘iemand sturen (naar een plaats)’, zie KB HALOT blz. 1011, -3. Het is een afgeleide betekenis van: opdracht geven, commanderen, bevel geven.
- 5<sup>6</sup> ‘Te komen’ staat niet in de grondtekst, de woorden zijn nodig om goed Nederlands te krijgen.
- 5<sup>7</sup> Letterlijk staat er: wat dit was en wegens wat dit was.
- 6<sup>1</sup> Zie ook noot 1<sup>8</sup>. Hier is duidelijk dat Hatach uit het paleis komt, en dus naar buiten gaat, dat behoeft geen expliciete vermelding. Omdat in het Hebreeuws verder ook de bestemming van zijn beweging is aangegeven met ‘naar’ zou dit woord 2 keer in een korte zin voorkomen: “Hatach ging daarop naar buiten naar Mordechai”, en dat levert in het Nederlands geen fraaie zin op.
- 6<sup>2</sup> Dit woord is toegevoegd in plaats van het woord ‘toen’, ter variatie.
- 6<sup>3</sup> Er is sprake van een st.cstr.: het plein van de stad; de nadere bepaling van de plaats volgt aansluitend.
- 7<sup>1</sup> Letterlijk staat er: het deel van het geld. Vaak wordt vertaald met ‘het precieze bedrag’, en het benoe-

---

<sup>34</sup> Ibid, blz. 669, -4.

<sup>35</sup> Ibid, -1.

<sup>36</sup> Ibid, blz. 428.

<sup>37</sup> Ibid, blz. 770.

<sup>38</sup> Ibid, blz. 311.

<sup>39</sup> Ibid, blz. 597, basisbetekenis.

<sup>40</sup> Lettinga, blz. 80, o.

men van een geldsom kan niet anders zijn dan dat. Maar zowel ‘precies’ als ‘bedrag’ berusten op een interpretatie, en daarvoor is hier niet gekozen. ‘Het deel’ duidt op een bepaalde, maar niet nader genoemde, omvang, en is daarom vertaald met ‘som’.

- 7<sup>2</sup> Zie KB HALOT, blz. 1643, -2.d: (zilver) afwegen voor.
- 7<sup>3</sup> Zie KB HALOT, blz. 199 onder I: het woord komt in deze betekenis alleen in het boek Esther voor. De stam heeft te maken met begrippen als: verbergen, opbergen, afdekken. Het kan ook een schatkamer zijn
- 7<sup>4</sup> Het woord kunnen is ingevoegd, het staat niet in de grondtekst. Maar de betaling van het geld heeft alles te maken met de toestemming aan Haman om de Joden uit te roeien. Letterlijk staat voor de bestemming van het geld: ‘tegen de Joden, voor de vernietiging van hen’.
- 7<sup>5</sup> Volgens KB HALOT blz. 3, -3, betekent het ww. dba vernietigen, en daar staat ook een verwijzing naar dit Bijbelvers. De basisbetekenis van het ww. is echter: verloren gaan, omkomen, doen omkomen, vergaan. Het ww. wordt in dit hoofdstuk totaal 4 keer gebruikt, onder andere in de bekende uitdrukking ‘kom ik om, dan kom ik om’. Verder wordt in vers 8 het ww. dmV gebruikt in de betekenis ‘vernietigen’. Daarom is gekozen om hier concordant met ‘omkomen’ te vertalen.
- 8<sup>1</sup> Zie KB HALOT, blz. 991: !qwtP, komt alleen in Esther 3 keer voor, en betekent daar ‘kopie’.
- 8<sup>2</sup> Zie KB HALOT, blz. 335, I: het ww. !nX betekent ‘medelijden of een gunst afsmeaken’. Volgens Lettinga, blz. 79, die deze vorm expliciet vermeld, ‘smeken voor zichzelf’. Medelijden en gunst zijn in het woord ‘genade’ gecombineerd: een gunst die verleend wordt om niet, door de hand over het hart te strijken.
- 8<sup>3</sup> Volgens KB HALOT, blz. 152, -3: Vqb betekent: verzoeken/vragen. Volgens Lettinga, blz. 79, is de Pi’el ook intensief (dringend verzoeken) of iteratief (veel verzoeken).
- 10<sup>1</sup> Eigenlijk staat hier in de grondtekst: ‘maar’, of ‘en’ of ‘en toen’. Om het consecutivum tot uitdrukking te brengen, maar tevens wat afwisseling aan te brengen in de koppelwoorden wordt nu ‘opnieuw’ gebruikt.
- 10<sup>2</sup> De Pi’el van het ww. ‘opdragen’ geeft het woord een versterkte betekenis (zie ook 8<sup>3</sup>).
- 10<sup>3</sup> Eigenlijk staat er: zij commandeerde hem naar Mordechai. Omdat Hatach daar juist vandaan komt zeg je in het Nederlands dan dat hij teruggaat.
- 11<sup>1</sup> Omdat in vers 4 met *dienstmaagden* is vertaald wordt hier gekozen voor *dienstknechten* i.p.v. *dienaren*.
- 11<sup>2</sup> Zie KB HALOT, blz. 345, -A-2: rCk betekent ‘paleis/hof’, en het heeft de nevenbetekenis van ‘omsloten ruimte’. Zie blz. 945 voor tymjnP, welk woord betekent: ‘binnenhof, het meest centrale deel van een huis’. Volgens Myers, blz 239/240 betekent rCk een bouwkundig omsloten ruimte, welke open is naar boven, naar de open lucht. Deze binnenplaats, of binnentuin, werd rondom omgeven door kamers die uitzagen en/of uitkwamen op deze binnenplaats. Wij noemen dat een patio. Maar wanneer de koning daar als vanzelfsprekend verbleef en er ook audiëntie hield, dan is eerder sprake van een atrium: ook in het midden zonder dak en dus onder de open lucht, maar veelal omgeven door een zuilengang
- 11<sup>3</sup> Zie KB HALOT, blz. 562/563, -2: twm betekent hier: gedood worden, geëxecuteerd worden. De basis betekenis is: sterven, of doodgaan. Het ww. staat in de Hif’il, en de betekenis is dus, zeker gezien het decreet, declaratief. Dan is de vertaling feitelijk: om dood te zijn. Die toestand wordt slechts bereikt door ingrijpen van buitenaf, in opdracht, door een overheidsdienaar, vandaar: ‘te worden gedood’.
- 11<sup>4</sup> KB HALOT, blz. 109, -2 b): !mi db| betekent hier: behalve wanneer; hoofdbetekenis is: behalve, los daarvan, uitgezonderd.
- 11<sup>5</sup> Hoewel het gebod voor zowel mannen als vrouwen geldt staat hier uitdrukkelijk een sf.3.m.sg.
- 11<sup>6</sup> KB HALOT, blz. 1651: j ybrv, komt in de TeNaCh alleen voor in het boek Esther, en betekent daar steeds ‘scepter’ of ‘staf’.
- 11<sup>7</sup> KB HALOT, blz. 446: j vj komt in het boek Esther alleen voor in combinatie met de scepter, en betekent dan ‘uitsteken’. De scepter naar iemand uitsteken betekent echter die scepter aanreiken.
- 11<sup>8</sup> De ww-vorm is Q.pf.3.m.sg. Opnieuw de mannelijke vorm, ofschoon het decreet zowel mannen als vrouwen geldt (zie ook 11<sup>3</sup>). De # is hier geen consecutivus, maar een conjunctivus. De pf. is hier van

een statief verbum, want ‘leven’ is een toestand of eigenschap. In dat geval kan het best worden vertaald met een tegenwoordige tijd<sup>41</sup>. In het geval van leven is echter sprake van een duratief presens, zodat een toekomstige tijd gepast is. Omdat sprake is van gratie bij een doodvonnis heeft de toekomstige tijd extra betekenis: in plaats van binnenkort te sterven zal men vanaf dat moment in leven blijven.

- 11<sup>9</sup> De consecutivum temporum wordt hier als variatie vertaald met ‘nu’.
- 11<sup>10</sup> Letterlijk: deze dertig dagen, maar die kunnen hier uitsluitend in het verleden liggen.
- 12<sup>1</sup> De grondtekst geeft als ww-vorm Hi.ipf.3.m.pl. Het TKA stelt, conform de LXX, voor hier te lezen: Hi.ipf.3.m.sg. Volgens vers 10 spreekt Esther alleen tegen Hatach, die ook alleen naar Mordechai was geweest, de boodschap van vers 11 uit. Het voorstel te lezen volgens de LXX wordt dan ook gevolgd.
- 13<sup>1</sup> Hier staat helemaal geen persoonsvorm. Het hele gedeelte luidt letterlijk: en Mordechai zei (om) terug te keren naar Esther. Om goed Nederlands te krijgen wordt hier ‘hem’ toegevoegd.
- 13<sup>2</sup> KB HALOT, blz. 1433, Hif.-5:  $\text{rbd}^{\text{h}}$  betekent ‘antwoorden’ (letterlijk ‘het woord keert terug’). Indien het ww. gevolgd wordt door een acc. van de persoon (hier Esther) dan kan het zst.nw.  $\text{rbd}^{\text{h}}$  ontbreken zonder dat de betekenis verandert.
- 13<sup>3</sup> KB HALOT, blz. 225, I,pi -3 b):  $\text{hmd}$  betekent: zich verbeelden, of: zich inbeelden. Een nevenbetekenis is hier ook: in overweging nemen, overpeinzen. Letterlijk staat er: overpeins niet bij jezelf.
- 13<sup>4</sup> Het TKA stelt voor dit in overeenstemming met de LXX ter verduidelijking toe te voegen (daar staat: als enige uit het koninkrijk!). Omdat het de betekenis bevordert wordt dat voorstel hier overgenomen. Het voorstel uit het TKA om te lezen: ‘uit het huis des konings’ wordt niet overgenomen. Omdat het voorafgaand ww. in st.cstr.inf. staat geldt het veilig zijn niet door het huis te verlaten, maar door er binnen te zijn.
- 13<sup>5</sup> KB HALOT, blz. 589: de Ni betekent: (jezelf) in veiligheid brengen. De vorm inf.cstr. is een nominale vorm van het ww.<sup>42</sup>, die ook als verbum kan fungeren. Hier letterlijk: om jezelf (Ni.) in veiligheid gebracht te hebben. Esther is echter niet naar het hof gevluht, ze is van de straat geplukt en zonder acht te slaan op haar persoonlijke wens aan de hofhouding toegevoegd. Ze heeft zichzelf dus niet in veiligheid gebracht en kan zich hooguit vanuit haar ongevraagde positie onder de gewijzigde omstandigheden veilig voelen.
- 13<sup>6</sup> Het huis des konings omvat niet alleen vrouw en kinderen, maar tevens bedienden, ambtenaren, enz<sup>43</sup>. Ook de vrouwen en kinderen van die dienaren behoren tot de gemeenschap. Vandaar de samenvattende term.
- 14<sup>1</sup> Er is sprake van een retorische vraag, ingeleid door een combinatie van partikels die beiden ook als vraagpartikel gelden. De argumentatie wordt separaat gegeven. Gewoonlijk vertaalt men met een statieve zin.
- 14<sup>2</sup> Een herhaling van een ww., eerst een inf. en daarna een vervoeging, duidt op nadruk. KB HALOT blz. 357-358 II -1:  $\text{vr}^{\text{x}}$  betekent: stil zijn, stilte bewaren. Het is een verbale stilte. Een parallelle betekenis van het woord is: doof zijn. Hier betreft het een doof zijn voor het verzoek van Mordechai, terwijl dat verzoek het aanspreken van de koning betrof. ‘Stil zijn’ vertalen met ‘zwijgen’ past dus in de context.
- 14<sup>3</sup> KB HALOT blz. 1197:  $\text{xmr}^{\text{h}}$  betekent ‘bevrijding’. Omdat het volgende woord dezelfde betekenis heeft (zie 14<sup>4</sup>) is gekozen voor een nevenbetekenis van het woord. De stam van het bijbehorende ww. (Ibid, blz 1195-1196) betekent: uitbreiden/verlengen, zichzelf uitspreiden, hif. opgelucht voelen. Er is dus sprake van ruimte en opluchting in de grondbetekenis van de stam. Je opgelucht voelen doe je wanneer je bevrijd wordt van een last.
- 14<sup>4</sup> KB HALOT blz. 52:  $\text{hl}^{\text{h}}$  komt alleen in het boek Esther voor en betekent daar: bevrijding.
- 14<sup>5</sup> Er is vertaald met een vragende zin, omdat sprake is van een retorische vraag. De argumentatie daarvoor wordt, in samenhang met 14<sup>1</sup>, separaat gegeven vanwege de lengte.
- 14<sup>6</sup> Concordant met 7<sup>5</sup>.

<sup>41</sup> Ibid, blz. 162, §77, b.

<sup>42</sup> Ibid, blz. 170-171, §78 a.

<sup>43</sup> KB HALOT, blz. 125, A.-4

- 14<sup>7</sup> KB HALOT blz. 61, -6:  $\text{-ai } [\text{d}^{\text{ay}} \text{ymi}]$  betekent: wie weet of = misschien. Gekozen is voor de letterlijke woord-voor-woord vertaling in dit geval.
- 14<sup>8</sup> Het pers.vnw. 'je' hoort bij het ww. 'komen' dat in de volgende colon staat.
- 14<sup>9</sup> Letterlijk staat er: of voor een tijd als deze.
- 14<sup>10</sup> KB HALOT, blz. 592, -2:  $\text{t}^{\text{kk}} \text{l m}$  betekent 'koningschap' of 'koninklijke waardigheid' in dit geval. Ook in het boek Esther komt het woord in parallelle betekenissen voor, zoals: 'koninklijke macht' (1,4), 'koninklijke regeerperiode' (2,16) en 'rijk' (o.a. 1,1 – 2,3 – 7,2).
- 14<sup>11</sup> Concordant met 3<sup>6</sup> had hier het ww. 'reiken (tot)' moeten worden gebruikt. Omdat het koningschap in een land functioneel het hoogst mogelijke was in die dagen is die betekenis hier ook verantwoord. Maar de zin 'tot het koningschap hebt gereikt' is wel begrijpelijk, maar niet fraai. Daarom is gekozen voor een synoniem van 'arriveren', tevens een betekenis van de Hifil. Vandaar 'gekomen'.
- 15<sup>1</sup> Zie 13<sup>2</sup>
- 16<sup>1</sup> KB HALOT blz. 484:  $\text{Snk}$  betekent: verzamelen, bijeen brengen. In dit geval mensen.
- 16<sup>2</sup> KB HALOT blz. 619-620:  $\text{aCm}$  betekent in de nif.: gevonden worden, ontdekt worden, gesnapt worden, zich laten vinden. Het is een ptc.pass. zodat er staat: de gevonden gewordenen. Letterlijk staat er: de gevonden geworden Joden in Susan. Omdat het een passivum is betreft het een toevallig ontdekken. Waar het een opdracht betreft (de zin begint met 2 imperatieven!) gaat het om 'kunnen vinden'. Het pers.vnw. 'je' is toegevoegd om dat het in het Nederlands niet weggelaten kan worden.
- 16<sup>3</sup> KB HALOT blz. 1012:  $\text{-}^{\text{WC}}$  betekent in alle voorkomende gevallen 'vasten'.
- 16<sup>4</sup> In de grondtekst staat: eet niet en drink niet.
- 16<sup>5</sup> In de grondtekst staat 'nacht en dag', maar in het Nederlands draaien we de volgorde om.
- 16<sup>6</sup> Omdat het een voornemen is dat in de (nabije) toekomst zal worden uitgevoerd.
- 16<sup>7</sup> Zie KB HALOT, blz. 483; letterlijk staat hier: en in die manier, dat is: en in die staat, aldus; daarom: zo. Omdat tevens sprake is van temporeel gebruik wordt vaak vertaald met 'daarna'.
- 16<sup>8</sup> Concordant met 7<sup>5</sup> en 14<sup>6</sup>.
- 16<sup>9</sup> Letterlijk staat er: en als ik dan omkom kom ik om. Het 'maar' drukt het risico uit dat Esther neemt en tevens aanvaardt.
- 17<sup>1</sup> KB HALOT blz. 778-779:  $\text{rb}^{\text{[}}]$  betekent: doortrekken, doorgaan, langstrekken, overtrekken. Mordechai trekt door de stad om in Susan de Joden te verzamelen. Het is hetzelfde begrip als het 'voorbijgaan' van de Eeuwige in Ex. 12,23 om de eerstgeborenen te slaan: huis aan huis.
- 17<sup>2</sup> Zonder toevoeging van het lijd.vw. is in het Nederlands geen sprake van een correcte zin.
- 17<sup>3</sup> KB HALOT blz. 1010-1011:  $\text{h}^{\text{WC}}$  betekent: opdracht geven, bevelen, instrueren.

## Structuuranalyse Esther 4

De analyse is uitgevoerd volgens de "Methode van Structuuranalyse voor Bijbels Hebreeuwse poëzie – Een beknopte inleiding (versie 2.4 – september 2003) van M.C.A Korpel.

De canto's worden onderverdeeld met Romeinse cijfers (I, II, III, enz.), de subcanto's met hoofdletters (A, B, C, enz.), de cantikels met Romeinse cijfers in kleine weergave (i, ii, iii, etc.), de strofen in cijfers (1, 2, 3, enz.), de verzen met kleine letters (a, b, c, enz.), en de voeten met grote letters (A, B, C, enz.). De voeten, bestaande uit steeds één woord(constructie), behoeven geen aparte markering. De versdelers tenslotte worden vermeld met gewone Arabische cijfers, geplaatst tussen rechte haken ([1], [2], [3], enz.). Op de markering van de versdelers na zijn alle markeringen voor de structuur opgenomen bij de weergave van de Masoretentekst met vertaling, waarnaar hier verwezen wordt. Omdat daar geen plaats meer

was voor de weergave van de versdelers, die het voor een derde mogelijk maken de werkwijze te controleren, worden deze nastaadend in de vertaalde tekst, op de plaats waar ze de deling markeren, weergegeven. De patach is weergegeven met een vetgedrukte ‘nul’.

<sup>1</sup> Toen Mordechai wist wat er allemaal gebeurd was [5] scheurde Mordechai zijn kleren, [5] bekleedde zich met een geitenharen zak en stof, [2] ging naar het midden van de stad [5] en schreeuwde luid en bitter. [1]

<sup>2</sup> Hij ging tot vlak voor het paleis van de koning, [2] want (je mag) het paleis van de koning niet binnengaan [8] in rouwkleding. [1]

<sup>3</sup> En in iedere provincie en ieder gewest, [7] tot waar het bevel van de koning en zijn decreet reikte, [5] heerste grote rouw onder de Joden, [5] met vasten, geweent en geweeklaag; [2] een geitenharen zak en stof werden voor velen als een bed uitgespreid. [1]

<sup>4</sup> Toen de dienstmaagden van Esther en haar eunuchen (bij haar) kwamen [10] en het aan haar vertelden [5] schrok de koningin ontzettend; [2] zij zond kleren om Mordechai aan te kleden [7] en om zijn geitenharen zak van hem weg te nemen, [8] maar hij nam ze niet in ontvangst. [1]

<sup>5</sup> Toen riep Esther om Hatach, één van de eunuchen van de koning [10] die hij voor haar had aangesteld, [5] en zij zond hem naar Mordechai [2] om te weten te komen wat dit betekende en waarom dit was. [1]

<sup>6</sup> Hatach ging daarop naar Mordechai, [2] naar het stadsplein [5] voor het paleis van de koning. [1]

<sup>7</sup> En Mordechai vertelde hem [5] alles wat hem overkomen was, [2] en de som geld [7] die Haman gezegd had [10] af te zullen wegen voor de schatkist van de koning [12] om de Joden te kunnen doen omkomen. [1]

<sup>8</sup> Toen gaf hij hem een kopie van het geschreven decreet dat te Susan was gegeven om hen te vernietigen, [5] om het aan Esther te laten zien en het haar te vertellen, [2] en haar vervolgens op te dragen naar de koning te gaan om hem genade af te smeeken en om bij hem alles te vragen voor haar volk [1]

<sup>9</sup> Daarna ging Hatach [2] en vertelde Esther [5] het antwoord van Mordechai. [1]

<sup>10</sup> Opnieuw sprak Esther tot Hatach [5] en droeg hem dringend op naar Mordechai terug te gaan. [1]

<sup>11</sup> Alle dienstknechten van de koning, en het volk in de provincies van de koning, weten [7] dat voor iedere man en vrouw die naar de koning gaat in het atrium, en niet geroepen is, [7] slechts één decreet van hem geldt: te worden gedood; [5] behalve hem aan wie de koning de gouden scepter aanreikt, want hij zal leven. [2] Ik nu ben niet geroepen om naar de koning te gaan [5] sedert dertig dagen. [1]

<sup>12</sup> En hij vertelde Mordechai [5] het antwoord van Esther. [1]

**0**

<sup>13</sup> Maar Mordechai zei hem [8] Esther te antwoorden: [2] beeld je niet in [5] als enige van alle Joden veilig te zijn aan het hof. [1]

<sup>14</sup> Want als je blijft zwijgen in deze tijd, [3] zal dan van een andere kant opluchting en bevrijding komen voor de Joden? [5] Maar jij en je familie zullen omkomen, [2] en wie weet, [5] of je voor deze tijd [5] tot het koningschap gekomen bent. [1]

<sup>15</sup> Toen zei Esther [8] aan Mordechai te antwoorden: [1]

<sup>16</sup> Ga, verzamel al de Joden die je in Susan kunt vinden [7] en vast voor mij; eet en drink niet gedurende drie dagen, dag en nacht; [5] ook ik en mijn dienstmaagden zullen aldus vasten. [2] Zo zal ik naar de koning gaan, [10] al is dat niet volgens het decreet, [5] en als ik dan omkom dan kom ik maar om. [1]

<sup>17</sup> Toen ging Mordechai voorbij (alle Joden) [2] en deed alles zoals Esther hem bevolen had. [1]

## Concordant onderzoek naar de betekenis van de combinatie ~ai yki

In de navolgende analyse wordt afgezien van het citeren van de Hebreeuwse tekst, volstaan wordt met de (eigen) vertalingen. Indien verificatie op de juistheid van de vertaling wenselijk geacht wordt, wordt verwezen naar de tekst van de *Biblica Hebraica Stuttgartensia*.

Voor het onderzoek wordt gebruik gemaakt van tekstverwijzingen die KB HALOT geeft bij de betreffende partikels. Uit de tekstverwijzingen wordt een keuze gemaakt.

### 1. Het partikel ~ai

Van dit partikel worden totaal 9 verschillende betekenismogelijkheden gegeven<sup>44</sup>. De tekstverwijzingen zijn niet uitputtend. Begonnen wordt met de betekenis ‘indien’ of ‘als’, onderscheiden naar een situatie die wel, en een situatie die niet kan worden bereikt.

Voorbeeld van het eerste gebruik is Gen. 18,3: “**Indien** ik uw genegenheid gewonnen heb, ga dan niet aan uw knecht voorbij”.

Voorbeeld van het tweede gebruik is Jer. 15,1: “**Ook al**<sup>45</sup> stond Mozes met Samuël vóór Mij, dan zou mijn ziel zich toch niet tot dit volk neigen”.

De derde vorm is in desideratieve<sup>46</sup> zinnen met onderdrukte apodosis<sup>47</sup>. Een voorbeeld is Ps. 81,9: “Hoor mijn volk, Ik wil u vermanen, o Israë!, **om** naar Mij te luisteren!”.

De vierde vorm volgt op een eedformule, en geeft deze in apodosis weer. Een voorbeeld is Ps. 89,36: “Eenmaal heb Ik gezworen bij mijn heiligheid; zou Ik **dan** tegen David liegen?”

De vijfde vorm betreft vragende zinnen: 1 Kon. 1,27: “**Indien** dit door mijn heer de koning is gebeurd, (waarom) hebt u het niet laten weten aan uw knechten?”

De zesde vorm betreft een afhankelijke vraag met een ‘omdat’ constructie. Een voorbeeld is Ex. 22,7b: “zal de heer des huizes tot de goden naderen, om te zweren, **dat** hij zijn hand niet uitgestoken heeft naar de have van zijn naaste?” Hier noemt het lexicon ook Est. 4,14: “wie weet **of**?, dan wel “**misschien**”. Het betreft het laatste deel van dit vers: “En wie zal weten **of** je voor deze tijd tot het koningschap gekomen bent?” In beide gevallen kan het partikel ook volledig als vraagpartikel worden beschouwd, en uit de vertaling worden weggelaten. De tekst van Ex. 22,7b wordt dan: “Zal de heer des huizes tot de goden naderen om te zweren zijn hand niet uitgestoken te hebben naar de have van zijn naaste?” En de tekst van Est. 4,14c: “En wie zal (het) weten: ben je voor deze tijd tot het koningschap gekomen?”

Bij de zevende vorm is sprake van vasthouden aan een eerdere opvatting. Voorbeeld: Job 9:15 “**zelfs al** had ik gelijk, dan had ik geen weerwoord”. Hier is geen verschil met de tweede vorm.

De achtste vorm bespreekt samenvoegingen met andere partikels, zoals yki en a | 0 Die samenvoeging wordt hierna besproken.

De negende vorm betreft zinsconstructies van voorwaardelijkheid. Voorbeeld: Ps. 66:18 “**Als** ik onrecht beoogd had in mijn hart, **dan** zou de Here niet hebben gehoord”. Deze constructie vertoont geen feitelijk verschil met variant 1 en 2.

### 2. Het partikel yki

Het aantal varianten dat in het lexicon besproken wordt is heel groot, en zelfs dan kennelijk

<sup>44</sup> KB HALOT blz. 60-61.

<sup>45</sup> Letterlijk: “Indien Mozes voor mij stond. ...

<sup>46</sup> daarbij is het ww. afgeleid van een actief ww., en geeft te kennen de actie van het hoofd ww. te willen uitvoeren. In het Nederlands komen deze wwn. niet voor, ze worden omschreven met ‘willen....’.

<sup>47</sup> apodosis: een hoofdzin, geplaatst na een bijzin. Voorbeeld: als u het wil, zal ik heengaan



niet uitputtend<sup>48</sup>. Daarom worden alleen die varianten behandeld die betekenis kunnen hebben voor een verklaring van Est. 4,14.

Zo wordt onder B-4 de combinatie van beide partikels behandeld. Het betreft situaties waarin een zin die begint met  $\text{y}k\text{l}$  wordt onderbroken door een zin die begint met  $\sim\text{al}$ . Voorbeeld 2 Sam. 18,3: “**Want als** wij moeten vluchten, **dan**....”. Het dubbele partikel legt hooguit de nadruk op de mogelijkheid, maar er is geen principieel verschil met de betekenis van het enkelvoudige  $\sim\text{al}$ . Vergelijk hiervoor de varianten 1, 2, 7 en 9 bij dat partikel.

Interessant is dat hier ook wordt aangegeven dat het partikel  $\text{y}k\text{l}$  voorafgegaan door het partikel  $\text{w}$  een retorische vraag inleidt. Voorbeeld: Jes. 36,19: “*Want hebben zij Samaria uit mijn macht gered?*” of 1Sam. 24,20: “*Treft een man zijn vijand, zal hij hem in goede (staat) laten gaan?*”

Op blz. 471 van het lexicon wordt de combinatie  $\sim\text{al}\text{y}k\text{l}$  nog eens afzonderlijk besproken. De eerste situatie die besproken wordt is die waarbij twee onafhankelijke zinnen door de partikels worden ingeleid. Tussen de tekstverwijzingen die worden genoemd staan opvallend genoeg enkele zinnen die een retorische vraag in houden. Omdat dit uitermate belangrijk is voor de vertaling van Est. 4,14 worden hier meerdere voorbeelden vermeld: 1) Ex. 8,17: “**Want als** u mijn volk niet laat gaan, **dan** zal ik steekvliegen loslaten....” 2) Jos. 23,12: “**Want wanneer** u zich afkeert....., **dan** zal de Here die volken niet meer voor u uitroeien”. 3) Gen. 47,18: “**Want als** het geld op is en de heer onze kudden gekregen heeft, **dan** hebben wij niets anders te bieden....” Dit zijn allemaal zinnen met een causaal verband: als het ene gebeurt of zo is, dan volgt daaruit het andere. Dat verband is er ook bij de volgende 2 voorbeelden, maar daar kunnen de zinnen zonder bezwaar in vragende vorm worden vertaald. Vanwege de causaliteit zijn het dan ook retorische vragen: 4) 1Sam. 20,9: “**Want als** ik zeker weet dat mijn vader vastbesloten is u kwaad te doen, zou ik het u niet meedelen?” En 5) Klaagl. 3,32: “**Maar wanneer** Hij leed berokkent heeft, zal Hij dan niet een grote genade betonen?”

De voorbeelden 4 en 5 laten zien dat de vragende vorm een keuze is die vooral ook samenhangt met de visie op de persoon die spreekt of over wie gesproken wordt. Wanneer Jonathan David verzekert dat hij de eventueel vergaarde kennis aan hem zal vertellen, dan weet de lezer dat hij daarin eerlijk is. Het verhaal heeft inmiddels duidelijk gemaakt dat Jonathan en David een verbond met elkaar en samen tegenover God gesloten hebben. Dat verbond mag Jonathan niet verbreken, dus zal hij open zijn tegenover David, en deze helpen zover als dat in zijn vermogen ligt. In dat geval kun je niet lezen: “*Want als ik zeker weet dat mijn vader vastbesloten is u kwaad te doen, dan zal ik het u niet meedelen*”. Dat staat haaks op wat wij weten. Zo ook de tekst van Klaagliederen, die spreekt over God. De goedheid van God kennend en belijdend kun je die zin niet lezen als “*Maar wanneer Hij leed berokkent heeft, dan zal Hij geen grote genade betonen*”.

Die wijze van lezen is vanzelfsprekend niet beperkt tot zinnen die een ontkenning bevatten. Ontkenning of niet, de manier waarop wij de context van de zin duiden bepaalt uiteindelijk de wijze waarop de zin in het Nederlands wordt geformuleerd. In dat verband is het misschien een vingerwijzing dat Est. 4,14 tamelijk eensluidend door iedereen wordt vertaald met varianten op: “*Want, als gij in deze tijd blijft zwijgen, dan zal er voor de Joden wel van andere zijde redding en uitkomst opdagen*”. Wie overtuigt is dat bij een voortduren van Esthers stilzwijgen die redding toch wel zal komen, maar dan op een andere manier, die vertaalt aldus. Belangrijke vraag is dan waarom Esther vervolgens met haar familie (waartoe ook Mordechai behoort) zal omkomen. Die hulp van andere zijde strekt zich kennelijk niet tot Esther en haar familie uit wanneer zij zich in zwijgen blijft hullen, en wel als enigen van de

---

<sup>48</sup> KB HALOT blz. 470-471.

Joden<sup>49</sup>. Dat schuurt, waardoor men zich vervolgens weer genoodzaakt ziet een verklaring te bedenken voor die feitelijk onverklaarbare uitzonderingspositie<sup>50</sup>.

Het is één van de belangrijke redenen om anders te vertalen dan gebruikelijk is. Maar de keuze om de twee partikels aan het begin van de zin als vraagpartikels te lezen, eventueel nog hierin elkaar versterkend, en om die reden het betreffende deel van de zin vertalend als een retorische vraag, legt wel tevens de mogelijke exegese van het betreffende vers in belangrijke mate vast. Belangrijk is dan ook om te onderzoeken of hiervoor ook langs andere weg ondersteuning kan worden gevonden.

---

<sup>49</sup> Hier is sprake van een narratieve werkelijkheid. Zoals Haman wil dat alle Joden in het rijk worden omgebracht (Est. 3,6 en 3,13), waarbij niemand zal overleven (Est. 4,13); zo geldt het pleiten voor het hele volk (Est. 4,8), en ook de redding (“voor de Joden”, niet: “voor sommigen van de Joden”). Objectief gezien zullen er altijd zijn die aan de uitroeiing ontkomen. Objectief gezien betreft het slechts de Joden die in het rijk van Ahasveros wonen, zodat de Joden als volk alleen al voort zullen bestaan dankzij hen die niet in ballingschap in dit rijk wonen. Objectief gezien is volgens westerse maatstaven een volk ook gered indien niet iedereen wordt uitgemord, zoals in praktische zin aan de orde was na de Tweede Wereldoorlog. Ook na de Shoa bestaat het Joodse volk nog steeds, vanwege hen die buiten Europa woonden, en vanwege hen die ondanks alles overleefden. Toch zal niemand dit als redding willen aanmerken. Narratief is echter iedereen bedreigd, zal zonder redding ook iedereen omkomen en wordt met redding iedereen gespaard.

<sup>50</sup> Zie ook het Hst. “Esther 4,14 in diverse vertalingen en commentaren”.

## Een tekstgeschiedenis van de Estherrol

Om een antwoord te kunnen geven op de in de inleiding gestelde vragen kan het belangrijk zijn vast te stellen, voor zover mogelijk, wat de tekstomvang van het verhaal oorspronkelijk moet zijn geweest. Daarbij wordt voorlopig aangenomen dat sprake is van één oorspronkelijk verhaal, dat in de loop der tijd verloren kan zijn gegaan, als basis of *Vorlage* voor de op dit moment bekende tekst. Daarbij kan worden vastgesteld dat tenminste sprake is van drie van elkaar afwijkende teksten, twee in het Grieks en één in het Hebreeuws<sup>51</sup>. De twee Griekse versies zijn de LXX, ook wel B-tekst genoemd, en de zogenaamde A-tekst, en beide kunnen een *Vorlage* hebben gehad in een Semitische taal.

Met betrekking tot de LXX is men vrijwel unaniem van mening<sup>52</sup> dat het een vertaling is, hoe vrij die ook mag zijn, van de MT. Belangrijker echter dan de veelvuldige maar kleine verschillen in de vertaling is de aanwezigheid van zes aanvullingen, d.w.z. uitbreidingen van de LXX-tekst t.o.v. de MT, die gewoonlijk worden aangeduid met de letters A t/m F. Volgens Clines zijn de aanvullingen B en E, waarin resp. het eerste en het tweede edict verbatim worden weergegeven, oorspronkelijk Griekstalige composities, terwijl de overige aanvullingen een Semitisch origineel als *Vorlage* hadden. Volgens Fox zijn de aanvullingen niet tegelijk tot stand gekomen, en hij meent dat F mogelijk oorspronkelijk ook Grieks was, terwijl de status van A onzeker is<sup>53</sup>. Moore deelt de opvatting van Clines over de oorspronkelijke taal van de verschillende aanvullingen, en hij stelt dat het toevoegingen aan het boek Esther zijn nadat het boek geschreven was<sup>54</sup>. Voor zijn stellingname dat deze aanvullingen niet tot de oorspronkelijke tekst behoorden voert hij zowel intern als extern bewijs aan. Extern bewijs is bijv. dat deze aanvullingen in geen enkele Semitische vertaling voorkomt die is gebaseerd op de Hebreeuwse tekst, zoals de Talmud, de beide Targums en de Syrische vertaling<sup>55</sup>. De opvatting van Moore dat het aanvullingen op de oorspronkelijke tekst betreft wordt algemeen gedeeld, waarmee ook voldaan wordt aan het criterium in de tekst- en redactiekritiek dat de kortere versie gewoonlijk ouder is dan de langere versie. Voor deze studie is van belang dat de MT inderdaad geen gekorte versie van een eerdere *Vorlage* betreft, en de afwezigheid van Gods naam in het boek, zoals verwacht wordt, niet door weglaten tot stand is gekomen.

Maar er bestaan ook verschillen tussen de A-tekst en de MT, verschillen die verder gaan dan de aanvullingen die ook de LXX heeft. Die aanvullingen behoren ook in de A-tekst niet tot het origineel, ze zijn er door een latere redacteur aan toegevoegd om leemten t.o.v. de LXX op te vullen. Bewijs daarvoor is bijv. dat de tekst van de aanvullingen opvallend parallel is aan die van de LXX, terwijl het overige materiaal van de A-tekst grote verschillen vertoont<sup>56</sup>. Daarnaast heeft de A-tekst ook een met de LXX overeenstemmend slot, dat ongeveer overeen komt met MT 8,17 – 10,3. Na uitfilteren van het aan de LXX ontleende materiaal blijft een tekst over die Fox proto-A-tekst noemt, waarmee hij in terminologie overeenstemt met Clines. Er is ook geen verschil van mening over de aard van de *Vorlage* van de proto-A-tekst, het is een vertaling van een Hebreeuwse tekst, en Fox licht nog toe waarom deze *Vorlage* geen Aramees maar Hebreeuws moet zijn geweest. Voor het taalkundig onderzoek is gebruik gemaakt van een door Raymond Martin ontworpen methode van syntaxis-analyse, waarmee kan worden bepaald of een tekst origineel Grieks is of een vertaling uit een Semitische taal.

<sup>51</sup> Fox, Hst. 14.

<sup>52</sup> Clines, blz. 69.

<sup>53</sup> Fox, blz. 265.

<sup>54</sup> Moore, 1977, blz. 155.

<sup>55</sup> Ibid, blz. 153-154.

<sup>56</sup> Fox, blz. 257-261.

Fox zelf heeft aangetoond dat de vertaling zelfs vrij letterlijk is, waardoor Hebreeuwse elementen bewaard gebleven zijn die de LXX ontbeert. Maar de vertaling kan niet gebeurd zijn a.d.h.v. de MT vanwege een aantal opvallende omissies. Zo zal een redacteur nooit gegevens weglaten die belangrijk zijn in het verhaal, zoals de onherroepbaarheid van de Perzische wetgeving, de verslagen van de strijd der Joden tegen hun vijanden, de tweede dag die verkregen werd om vijanden te verslaan, en een Joodse redacteur zal zeker nooit gegevens weglaten die in verband staan met het Poerimfeest, zoals de instructies voor dat feest, de etiologie van Poerim, en de epiloog in 10,1-3. Omdat hier duidelijk sprake is van een kortere tekst moet er ook een kortere *Vorlage* zijn geweest, en bij de proto-A-tekst is dan ook sprake van een onafhankelijke versie van het Estherverhaal t.o.v. de MT.

Er is dus een proto-Esther, en Fox meent dat zowel de proto-A-tekst als de MT daarvan zijn afgeleid. Clines noemt dat de pre-MT, maar plaatst tussen de pre-MT en de MT nog een tussenversie, die hij proto-MT noemt<sup>57</sup>, waarvoor hij een hele afleiding maakt. Voor deze studie is de samenhang tussen de proto-A-tekst en de MT minder van belang dan de vraag of de MT redactioneel in stand is gebleven bij de verwerking vanaf een, eventueel met de proto-A-tekst gemeenschappelijke, *Vorlage*. Toch komt Clines tot zijn Proto-MT doordat hij in de proto-A-tekst verschillen ontdekt die zo wezenlijk zijn dat er een verklaring nodig is. In de proto-A-tekst ontbreekt MT 9,1 – 10,3 en de teksten worden vergeleken zonder dit gedeelte, omdat Clines al van mening is dat dit deel van de MT een latere toevoeging betreft en dus niet op een *Vorlage* kan zijn gebaseerd. In de proto-A-tekst ontbreken het tweede decreet en de samenzwering van de eunuchs<sup>58</sup>, en omdat het verhaal zonder deze toevoegingen een logische samenhang heeft is Clines van mening dat dit niet in de *Vorlage* gestaan heeft die de auteur van de proto-A-tekst heeft gebruikt. Er moet, voorafgaand aan de MT, volgens hem dan ook een tussentekst zijn geweest, die hij proto-MT noemt. Omdat de MT nog meer toevoegingen kent t.o.v. deze proto-MT, en Clines van mening is dat deze toevoegingen in fases in de tekst gekomen zijn, is het de vraag of het wel zinvol is extra imaginaire *Vorlagen* in te voeren om de redenering staande te houden. Maar of er nu wel of niet een tussenmanuscript te ontdekken valt, er is een verschil tussen de MT en de proto-A-tekst die nog veel meer opvalt, en dat is de vermelding van de Godnaam of de verwijzing naar goden.

Clines onderkent 9 plaatsen waar dit in de proto-A-tekst voorkomt<sup>59</sup> en in de MT ontbreekt. Daarbij merkt hij op dat in vijf gevallen sprake is van een benoemen van een God van de Joden, en in drie gevallen van een god in heidense context, en in al die laatste gevallen in samenhang met Haman. Daarbij laat hij AT 7,1<sup>60</sup> onbenoemd, waar gesproken wordt over de Almachtige die Ahasveros uit zijn slaap houdt, zodat het aantal benoemingen van de Joodse God op zes komt. Zijn overweging is dan dat het merkwaardig zou zijn indien hier sprake is van toevoegingen aan een *Vorlage*, omdat in dergelijk geval alleen de God van de Joden zou worden ingevoegd, waarbij hij verwijst naar de latere toevoegingen in de LXX, waar geen verwijzingen naar een heidense god voorkomen. Daarom acht hij het logischer dat in de MT sprake is van een verwijdering van alle religieuze taal, vanuit welk oogpunt oorspronkelijk ook gebruikt, dan te onderstellen dat in de AT door een redacteur zowel verwijzingen naar de Joodse als naar een heidense god zijn aangebracht. Vervolgens noemt hij 3 gevallen waarin volgens hem sprake is van vervuiling vanwege de LXX, hetgeen dan latere glossen moeten zijn. Bij het MT vers 4,14 dat als basis dient voor dit onderzoek maakt hij geen keus tussen “bevrijding zal voor de Joden van een andere plaats komen” en de tekst

---

<sup>57</sup> zie zijn tekstgeschiedenis in schema: Clines, blz. 140.

<sup>58</sup> Clines, Hst. 8.

<sup>59</sup> Ibid, blz. 107-112; zie ook zijn integrale weergave van de Griekse A-tekst met vertaling, blz. 215-247.

<sup>60</sup> Clines nummert op de volledige A-tekst, zolang zijn redenering wordt gevolgd wordt dan ook zijn benaming overgenomen, maar het betreft wel degelijk het deel van de tekst dat alleen tot de proto-A-tekst behoort.

van de AT: “God zal hun helper en redder zijn”. In het geval waar de AT het vasten samen laat gaan met bidden, terwijl de MT het bidden weglaat, acht hij de AT logischer omdat de combinatie voor de hand ligt. Hij zegt daarover zelfs dat het lijkt alsof de MT alle verwijzing naar religieuze activiteit wil vermijden. Tenslotte houdt hij nog 4 gevallen over, waar niet kan worden bepaald of de AT een toevoeging heeft gedaan of dat de MT heeft weggelaten. En hij eindigt zijn relaas met de merkwaardige opvatting dat de toevoegingen aan de A-tekst beter kunnen worden verklaard door te veronderstellen dat de MT een systematische poging is om religieuze taal te verwijderen, dan dat de AT een systematische poging is om deze taal in te voegen, “want nergens komt de religieuze taal van de AT onnatuurlijk of geforceerd over”. Een vreemd argument, en een vreemde bewering.

Gebrek aan onnatuurlijkheid of geforceerdheid kan nooit een argument zijn, want we kunnen te maken hebben met een uiterst kundig redacteur, hooguit kan gebrek daaraan een aanwijzing zijn voor het tegendeel. Blijven de feiten die hij opsomt zonder dit oordeel staan, en vervallen 3 plaatsen waar ooit een vervuiling kan hebben plaatsgevonden in de AT, dan blijven 5 gevallen over waar sprake is van God of god die wel in de AT en niet in de MT voorkomen. Clines meent dat het logischer is dat de redacteur van de MT deze woorden gewist heeft, maar die opvatting ziet eraan voorbij dat een Joodse auteur of redacteur nooit de naam van de Eeuwige zou hebben verwijderd uit een tekst, en negeert dat indien sprake is van een lange en een korte tekst de korte versie gewoonlijk de oudere en meer oorspronkelijke is. De A-tekst is volgens deze bijgestelde analyse dan gebaseerd op een *Vorlage* die tevens de *Vorlage* van de MT kan zijn geweest, al is dat niet direct noodzakelijk, waaraan door de redacteur enkele verwijzingen naar God en god op natuurlijke wijze in de tekst zijn ingebracht. Het argument van Clines dat een Joodse auteur of redacteur geen verwijzingen naar heidense goden zal invoegen wordt hier bestreden, want die goden blijken in de loop van het verhaal even machteloos als alle heidense goden en laten de God van de Joden dus nog beter tot zijn recht komen. Het is zoals Elia de god Baäl belachelijk maakte in 1 Kon. 18. De auteur of redacteur van de proto-A-tekst heeft niet alleen bewust de naam van de Joodse God ingevoerd, maar in directe samenhang met de uiteindelijke verliezer Haman ook de goden waar deze zich op verliet. Nemen we aan dat zowel de proto-A-tekst als de MT gebaseerd zijn op dezelfde *Vorlage* dan bevatte die *Vorlage* geen verwijzingen naar of vermeldingen van de God van de Joden, en was in die zin al waardenvrij.

In de analyse van de tekstgeschiedenis is door sommigen, zoals Bardtke, gezocht naar oudere teksten die als basis moeten hebben gediend voor de tekst die ter bestudering ligt. Zo komt hij dan tot een Mordechaibron, een Estherbron en een Vashtibron, die allen zouden behoren tot de Midrash, en waarbij de auteur de Hadassah uit de Mordechaibron identificeerde met de Esther uit de Estherbron<sup>61</sup>. Het mag hier worden opgemerkt dat verhalen ook in het verleden niet altijd een voorafgaande bron behoeven te hebben gehad, dat althans het zoeken daarnaar niet tot een vaste gewoonte dient te worden. Elk verhaal wordt ooit voor de eerste keer verteld, elk verhaal wordt ooit voor de eerste keer opgeschreven, en in al die gevallen is er geen voorganger. Ook had men vroeger geen enkele moeite met tekstvarianten, zodat hetzelfde verhaal ook in varianten kan zijn opgeschreven. Voorstelbaar is dat de proto-A-tekst en de MT beiden een van elkaar afwijkende *Vorlage* hebben gehad van hetzelfde verhaal, waarbij die *Vorlagen* geen gezamenlijke ‘voorouder’ behoeven te hebben gehad anders dan een reeds circulerend verhaal. Wanneer mensen hetzelfde verhaal navertellen dan ontstaan van elkaar afwijkende verhalen, verschillend in details en klemtonen, maar met eenzelfde kern, en zelfs dat laatste behoeft niet altijd waar te zijn. Dat dergelijke bronnen bestaan hebben is in de jaren 1990 bewezen door de vondst in Qumran van een zestal zwaar gehavende tekstfragmenten in

---

<sup>61</sup> Moore, 1971, blz LI.

het Aramees, die door Milik zijn vertaald<sup>62</sup>. De pogingen van Milik om hierin voorlopers van en bronnen voor het Esthverhaal te zien vereisen zoveel fantasievolle aanvullingen en uiterst discutabele uitleg dat ze in geen enkel opzicht geloofwaardig zijn<sup>63</sup>. Deze teksten bevatten echter wel fragmenten van verhalen over Joden aan het Perzische hof, die te lijden hebben onder willekeur en noodlot, inclusief rehabilitatie<sup>64</sup>. Zij leveren daarmee het bewijs dat in Joodse kringen verhalen circuleerden die doen denken aan de verhaalvarianten van Esther uit de proto-A-tekst en de MT.

Wat Clines overhoudt is een MT die bestaat uit de aangenomen *Vorlage*, vermeerderd met het gedeelte over het 2<sup>e</sup> decreet en de samenzwering van de eunuchs<sup>65</sup>, een appendix die uiteindelijk het gedeelte 9,1 – 10,3 beslaat<sup>66</sup>, en enkele toevoegingen in 8,17<sup>67</sup>. Hij benadert de tekst met een narratieve en tekstkritische analyse en komt tot de bevinding dat het hier aan de oorspronkelijke tekst toegevoegde tekstdelen zijn. Met 6 voorbeelden toont hij aan waarom hij van mening is dat 9,1 – 9,19 een latere aanvulling is. Craig merkt terecht op<sup>68</sup> dat zijn sterkste argument daarbij het totaal verschillende concept van ‘vrees’ is in 9,3 en 8,17. In 9,3 is sprake van angst voor Mordechai, en wel in de versterkte betekenis van ‘bang zijn’. In 8,17 echter wordt gesproken over mensen uit de andere volken die zich bekeerden tot het Jodendom ‘uit angst voor de Joden’. Clines argumenteert hier overtuigend dat geen sprake is van angst maar van ontzag. Het is te vergelijken met de misvatting over de ‘Vreze des Heren’ die tegenwoordig nogal eens bestaat bij mensen die minder vertrouwd zijn met religieuze taal, waar bij die uitdrukking wordt gedacht aan angst voor een wraakgierig God, terwijl sprake is van ontzag voor God, in hedendaags taalgebruik zou men dat ‘respect’ noemen. Heidenen worden geen proseliet en sluiten zich aan om feest te vieren wanneer sprake is voor angst vanwege een militaire superioriteit, er kan dus slechts sprake zijn van ontzag voor hetgeen de Joden overkomen is. Uiteraard heeft het in die zin verstaan van de tekst tegelijkertijd ook religieuze implicaties, aangezien dat ontzag dan de God van de Joden in de eerste plaats moet betreffen. De tekst bevat echter nergens een directe benoeming of verwijzing naar God, zoals dat in de proto-A-tekst wel het geval is. In 9,3 is echter sprake van een keiharde angst, die doet vrezen voor het eigen leven, en dat betekent dat sprake is van een totaal andere denkwereld, zoals Clines eveneens terecht vaststelt. Het is de denkwereld van iemand die religieuze taal niet (meer) verstaat, en dat betekent dat er sprake moet zijn van een andere auteur. Zijn overige punten zijn vaak van een even treffende logica.

Een ander punt dat Clines noemt is bijv. de ongerijmdheid dat vanwege het 2<sup>e</sup> decreet de mensen feestvieren, en ook in Hst. 9 niemand de Joden aanvalt op basis van het 1<sup>e</sup> decreet, laat staan dat er Joden worden gedood. Maar hoewel het de Joden slechts was toegestaan zichzelf te verdedigen indien zij door gewapende horden zouden worden aangevallen gaan ze in Hst. 9 zelf tot de aanval over. Indien sprake zou zijn van één auteur dan kan die onmogelijk vergeten zijn dat de Joden zich alleen mochten verdedigen, en dat ze hier de onherroepbare wet van de Meden en Perzen overtreden. Daarbij stelt hij ook vast dat tot het einde van Hst. 8 alleen Haman de Joden haat, althans in ieder geval de Jood Mordechai, terwijl vanaf 9,1 ineens sprake is van een haatdragende bevolking: ‘zij die hen haatten’, ‘zij die op hun ondergang uit waren’, ‘hun vijanden’ (Haman is hun enige vijand!) zijn de begrippen die worden gebruikt, en getuigen dat er sprake moet zijn van een andere auteur.

---

<sup>62</sup> Milik, J.T., “Les modèles araméens du livre d’Esther dans la grotte 4 de Qumrân“, *RevQ* 15-16 (1992-1993).

<sup>63</sup> Bush, 1996, blz. 294.

<sup>64</sup> Ibid.

<sup>65</sup> Clines, blz. 96.

<sup>66</sup> Ibid, Hst. 3 en 4.

<sup>67</sup> Ibid, Hst. 6.

<sup>68</sup> Craig, blz. 118-119.

Zo neemt ook Ahasveros in Hst. 9 een merkwaardig initiatief, waar hij in de eerste 8 hoofdstukken niets deed zonder zijn raadslieden, zelfs een plan hoe aan een nieuwe koningin te geraken wordt door derden ontworpen. Bovendien vraagt hij aan Esther pas wat ze van hem verlangt wanneer ze de houding van een smekeling aanneemt of hem zeer heeft behaagd. Hier evalueert hij ineens de slachting die op die dag heeft plaatsgevonden, en vervolgens vraagt hij aan Esther of ze verder nog een wens heeft. Het is een vraag die in de context volledig ongerijmd is, althans de context van het hele boek Esther. Alles bijeen concludeert Clines dus dat bij 9,1 – 9,19 sprake is van een latere toevoeging.

Voor 9,20 – 10,3 stelt Clines zelfs meerdere redacties vast. Zo merkt hij op dat er steeds opnieuw een slot aan het boek wordt gemaakt, waardoor er herhalingen komen van het plot en samenvattingen van de geschiedenis, hoe onvolkomen eventueel ook. Indien het geheel door dezelfde auteur zou zijn geschreven had die niet steeds opnieuw zichzelf verklaard. Het slot in 10,1 – 10,3 is een laatste aanvulling, hetgeen overigens ondersteund wordt door de diverse vertalingen die inderdaad deze 3 verzen in een apart hoofdstuk onderbrengen. De inhoud, zegt Clines, is vaag en onlogisch. De mededeling omtrent de belastingheffing dient geen enkel doel, aangezien aard en bestemming niet worden vermeld, en heeft geen enkel verband met de voorgaande tekst; de Kronieken van de koningen van Medië en Perzië doen niet alleen teveel denken aan dergelijke bewoordingen in de rest van het OT, maar bovendien worden de analen in de eerste 8 hoofdstukken benoemd als ‘boek van de koninklijke woorden’, hetgeen vooral overeenkomst vertoont met een dagboek (2,23) en ‘herinneringsboek van de koninklijke woorden’, hetgeen meer aan een soort memorandum doet denken (6,1).

De in 9,20 – 9,32 aangetroffen samenvattingen van de gebeurtenissen vertonen fouten t.o.v. het verhaal in de eerste 8 hoofdstukken. Terecht merkt Clines op dat een auteur nooit zelf zo onzorgvuldig zal zijn, terwijl er bovendien geen enkele reden is om na lezing van het boek zelf daarvan aan het einde nog eens een samenvatting tegen te komen. Ook de brieven van Mordechai en Esther en de voorschriften voor het Poerimfeest worden zo herleid tot latere aanvullingen. Aan het einde van zijn betoog analyseert hij de opvatting van Jones, die van mening is dat hier sprake is van één auteur voor de hele MT, en daarvoor een groot aantal argumenten aanvoert. Jones negeert daarbij het gegeven dat auteurs niet geneigd zijn om aan het einde van hun werk samenvattingen te geven van het plot, maar taalkundig doet hij ook analyses die zowel voor als tegen kunnen worden gebruikt. In ieder geval hanteert hij een dubbele standaard bij de beoordeling van woordgebruik. Indien woorden zowel in 1,1 – 8,17 voorkomen als ook in 9,1 – 10,3 dan moet dit duiden op dezelfde auteur, maar het is nogal eenvoudig om woordgebruik aan te passen aan een reeds bekende tekst en dus bewijst dat niets. Indien woorden echter in 9,1 – 10,3 anders zijn dan in 1,1 – 8,17 dan zou dat erop duiden dat de auteur het verhaal wilde verlevendigen. Afgezien van het feit dat hier twee tegengestelde redeneringen worden gebruikt om hetzelfde aan te tonen, hetgeen op zich al behoedzaamheid zou moeten oproepen, vraagt Jones zich kennelijk niet af waarom die auteur pas na hoofdstuk 8 de tekst zou willen verlevendigen.

Uiteindelijk kan zelfs met goede argumenten worden onderbouwd dat het einde van de oorspronkelijke Esther bij 8,2 ligt, gebaseerd op de *Vorlage* waaraan het 2<sup>e</sup> decreet ontbreekt en de samenzwering van de eunuchen, evenals de onherroepbare wet, want na het ombrengen van Haman is het gevaar afgewend, de positie van Haman is aan Mordechai gegeven en het verhaal is daar op een volkomen logische manier ten einde.

De conclusie mag hier luiden dat de oorspronkelijke tekst die *Vorlage* was voor de MT niet groter was dan tot en met 8,17 en mogelijk zelfs 8,2. Daarmee is het verhaal in de MT op een logische wijze gesplitst in het basisverhaal en toevoegingen, zonder dat het van belang is wanneer en in welke volgorde die toevoegingen zijn gedaan.

## Exegese Esther 4, 1-17

**Esther 4,1** – Het vorige hoofdstuk eindigt met de informatie dat de hele stad Susan in rep en roer raakte na het bekendmaken van het decreet dat de Joden vernietigd moesten worden op de 13<sup>e</sup> van de maand *adar*. Dat Mordechai op de hoogte is van het decreet mag geen verbazing wekken, want het werd schriftelijk uitgegeven, en wel voor ieder volk in zijn eigen taal, en voor iedere provincie in zijn eigen schrift. Niemand kon zich erop beroepen geen kennis te hebben kunnen nemen van het koninklijk bevel, in juridische termen heet dat ‘zich niet kunnen beroepen op een gebrek aan wetenschap’, omdat men het decreet niet kon lezen. Het werd weliswaar gezonden aan de satrapen en prinsen die de koning in de verschillende gebieden vertegenwoordigen, maar omdat het een bevel was met kracht van wet zullen die vertegenwoordigers ongetwijfeld afschriften van dat decreet hebben laten aanplakken, en mogelijk ook door herauten de inhoud hebben laten omroepen. In ieder geval is niet alleen Mordechai, maar de hele stad, en in ieder geval de daar woonachtige Joodse gemeenschap, in rep en roer.

Mordechai wist wat er allemaal gedaan was, zo staat er letterlijk, om de vernietiging van de Joden mogelijk te maken en het bevel daartoe aan iedereen bekend te maken. Hij wist, hij had dus niet alleen vernomen, hij had ook de boodschap verwerkt en begrepen. Zijn aansluitende actie is dan ook op dat begrip gebaseerd. Maar Mordechai weet meer dan alleen wat er in het decreet staat. In vers 7 zal hij aan Hatach ook vertellen wat Haman de koning had beloofd als tegenprestatie voor de toestemming het decreet uit te vaardigen, en die kennis kan hij niet uit de publicatie hebben gelezen. Zijn informatiebronnen zijn ruimer kennelijk, mogelijk door afluisteren of vanwege paleisroddel, maar daarover wordt ons geen informatie verstrekt. Dat Mordechai alles weet, inclusief dat wat in het geheim met de koning besproken is, staat eenvoudigweg vast. Het kan overigens heel goed zijn dat Haman heeft lopen opscheppen over het bedrag dat hij ervoor over had om een volk te mogen vernietigen, waardoor hij zelf voor het publieke van het geheim zorg gedragen zou hebben. Volgens Moore<sup>69</sup> zijn deze boeiende mogelijkheden, die hij speculaties noemt, slechts interessant voor hen die menen dat het verhaal waar gebeurd is, vanwege een zo volledig mogelijke geschiedschrijving. Daarmee gaat hij er echter aan voorbij dat ook zij die het verhaal lezen en waarderen als een goed gecomponeerd en uitstekend verzonden verhaal wel degelijk belangstelling kunnen hebben voor de bron of bronnen van Mordechais kennis. Voor een lezer is een verhaal tenslotte in ieder geval binnen het verhaal werkelijk.

De reactie van Mordechai, zodra hij begrepen heeft wat de Joden te wachten stond, is heftig en onmiddellijk. Hij scheurt zijn kleren als teken van rouw en trekt kleren aan die de rouw tot uitdrukking brengen. Over de motivatie voor die heftige reactie is heel wat gespeculeerd. Baldwin meent dat Mordechai beseft dat zijn stijfkoppige trots c.q. zijn principiële opstelling tegenover Haman een ramp heeft afgeroepen over zijn hele ras (hij beschouwt Joden kennelijk als een ras en niet als een geloofsgroep), en niet alleen over hemzelf<sup>70</sup>. Overigens meent Baldwin dat de buitenproportionaliteit van de bestraffing, afgemeten naar de door Mordechai begane misdaad, er op wijst dat er al sporen van antisemitisme aanwezig waren bij de volken waar de Joden zich in de verstrooiing hadden gevestigd. Het zou ook een verklaring zijn voor de opdracht van Mordechai aan Esther om haar afkomst en haar volk niet bekend te maken, zoals in Esther 2,10 en 2,20 beschreven staat. Zowel Fox<sup>71</sup> als Moore<sup>72</sup> citeren Wildeboer, die

---

<sup>69</sup> Moore, 1971, blz. 46.

<sup>70</sup> Baldwin, blz. 76.

<sup>71</sup> Fox, blz. 57.

<sup>72</sup> Moore, 1971, blz. 47.



van mening is dat Mordechai zelfs spijt heeft van zijn provocatie naar Haman, en daarom zo heftig reageert. Maar niet alleen Mordechai maar alle Joden zullen hun rouw uitschreeuwen, zoals vers 3 leert. Moore stelt dan ook dat de reactie ook een natuurlijke uitdrukking van rouw kan zijn over het lot van zijn volk. Hij verwerpt de gedachte, die kennelijk ook bestaat, dat Mordechai door zijn rouwklacht probeert de aandacht van Esther te krijgen. Daarin wordt hij gesteund door het vervolg van dit hoofdstuk, waarin het voor Mordechai geen enkele moeite blijkt te kosten om met Esther te communiceren, ook al gebeurt dat via intermediairs. De manier waarop Mordechai zijn rouw uit is niet vreemd. Baldwin stelt ook dat deze vorm van rouw onder de Perzen in Susan ten tijde van Xerxes voorkwam na hun nederlaag bij Salamis<sup>73</sup>, en daarmee tot de bekende gebruiken van het Perzische volk behoorde. Wat Mordechai tot uitdrukking brengt wordt dus door iedereen die hem ziet begrepen.

Wanneer Mordechai zijn kleren gescheurd heeft trekt hij kleren aan die de rouw tot uitdrukking brengen. Het begrip *saq* is vertaald met ‘geitenharen zak’, omdat sprake is van een vormeloos kledingstuk, gemaakt van ruw geiten- of kamelenhaar<sup>74</sup>. Het ongemakkelijk zittende en op de huid jeukende kledingstuk<sup>75</sup> zorgde ervoor dat de rouwende deel had aan het lijden<sup>76</sup>. Bush denkt dat sprake kan zijn geweest van een lendendoek, maar een zak die het hele lichaam bedekte zou meer ongemak, en daardoor meer lijden veroorzaken, zodat die variant meer voor de hand lijkt te liggen. Dit wordt ondersteund doordat de combinatie met het werkwoord ‘zich bekleden’ betekent dat de kleding het hele lichaam bedekt (zie noot 1<sup>5</sup> bij de vertaling van de MT). Het stof waarmee men zich bedekte werd gewoonlijk over het hoofd uitgestrooid. Deze handelingen komen in ruime mate voor in het Oude Testament, en brengen rouw, smart en klagen tot uitdrukking over rampspoed en slecht nieuws van allerlei aard<sup>77</sup>. Verwezen wordt o.a. naar Gen. 37,29 (rouwklacht over Jozefs verdwijning), 1 Sam. 4,12 (rouw na een militaire nederlaag, waarbij de zonen van Eli omkwamen en de ark werd buitgemaakt door de Filistijnen), 2 Sam. 13,19 (Tamar rouwt na verkracht te zijn).

Hoewel deze uiterlijke tekenen van rouw veelal gepaard gingen met vasten wordt hierover met betrekking tot Mordechai niets vermeld. Dit wil niet zeggen dat vasten geen onderdeel is geweest van zijn rouwritueel<sup>78</sup>, mogelijk heeft de auteur als vanzelfsprekend aangenomen dat de lezer op de hoogte is met deze verbinding. Aan de andere kant wordt van de Joden in het land in vers 3 wel uitdrukkelijk vermeld dat zij ook vastten, zodat de mogelijkheid bestaat dat Mordechai dit onderdeel van het totale ritueel niet uitvoerde in dit geval.

Onderweg naar het paleis van de koning gaat Mordechai dwars door de stad, zodat zoveel mogelijk mensen zijn rouwklacht en rouwdracht konden horen en zien. Hij pleegde zich op te houden in de poort van het paleis (zie Esther 2,19 en 3,2), zodat hij mogelijk naar huis is gegaan om zich te voorzien van de ruwharige rouwkleding, waarna hij weer terug ging naar de plaats waar hij zich dagelijks ophield. Zijn gang door de stad kan dan ook heel goed een openbare demonstratie geweest zijn, hetgeen ook beter verklaart waarom hij luid en bitter schreeuwde in plaats van voor zichzelf halffluid te jammeren. Zijn ongegeneerd luide jammerklacht beoogde dan het onrecht ten aanhoren van de hele stadsbevolking aan te klagen. In ieder geval ging het door hem geleden leed niet ongezien en ongehoord voorbij.

**Esther 4,2** – Dat Mordechai naar het paleis gaat om Esther aan het schrikken te brengen, zoals Fox voor mogelijk houdt<sup>79</sup> is dan ook als eerste aanleiding niet erg waarschijnlijk. Het is

<sup>73</sup> Baldwin, blz. 76-77: Herodotus beschrijft dat in zijn Historiën VIII, 99.

<sup>74</sup> Bush, 1996, blz. 393.

<sup>75</sup> Utley, blz. 258.

<sup>76</sup> En mogelijk de dode gelijk trachtte te worden, waarop ook het neerzitten in stof kan duiden. Zie hiervoor bijv. Ps. 22,16: “U legt mij neer in het stof van de dood”.

<sup>77</sup> Bush, 1996, blz. 393.

<sup>78</sup> Fox, blz. 157, voetnoot 8.

<sup>79</sup> Ibid.

zijn normale dagelijkse verblijfplaats, en waarom zou hij daarvan afzien nu hij rouw draagt? Wel is het een neveneffect, zoals uit vers 4 blijkt, maar het zijn de bedienden die het nieuws aan Esther overbrengen en daarvoor hoeft Mordechai niet bij het paleis te verblijven, want die bedienden zouden het ook hebben opgemerkt indien hij elders in de stad verblijfplaats had gekozen. De eenvoudigste verklaring is dan ook dat hij terugkeert waar hij eerder die dag, en alle dagen daarvoor, verbleef: naar het paleis van de koning, en dat hij dat in eerste instantie doet zonder enige bijbedoeling. In ieder geval geeft de tekst geen aanleiding meer te vermoeden dan direct duidelijk is, temeer daar de zielenroerselen van Mordechai, behalve in vers 1, nergens expliciet worden gemaakt<sup>80</sup>. Indien er al een achterliggende bedoeling is dan lijkt het meer voor de hand te liggen dat Mordechai mogelijk hoopt de koning met zijn klacht te bereiken, waartoe een luidruchtige aanwezigheid voor het paleis eerder dienen kan dan diezelfde aanwezigheid elders in de stad. Bush oppert die mogelijkheid, zonder er veel gewicht aan te verlenen<sup>81</sup>. Hij vermeldt nog dat Clines<sup>82</sup> van opvatting is dat de luide schreeuw bedoeld is als een uiting van protest tegen de koning, die hij in de tegenwoordigheid van de koning zou hebben gedaan indien zijn rouwkleding het hem niet onmogelijk had gemaakt het paleis ook te betreden. Terecht stelt Bush echter dat de context geen enkel aanknopingspunt voor die opvatting biedt.

Dat je het paleis niet gekleed in geitenhaar, in rouwkleding dus, mag binnenkomen, wordt buiten de Bijbel vrijwel nergens vermeld. Moore stelt dat alleen Herodotus<sup>83</sup> nog melding maakt van een dergelijk verbod<sup>84</sup>, en dat er verder geen enkele aanwijzing bekend is. Hij concludeert dat het dragen van deze rouwkleding iemand kennelijk ceremonieel onrein maakte, maar geeft daarmee het verbod een religieuze lading terwijl sprake is van een seculiere context. Omdat de koningen van Perzië zichzelf geen goddelijke status aanmaten is het waarschijnlijker dat bij toegang tot het paleis gewoon passende kleding werd verlangd, waarbij lompen en aanverwante kleding als niet gepast werd beschouwd. Baldwin leidt uit het verbod af dat het gebruik van ruwharige rouwkleding bij rouw in Perzië dus bekend was<sup>85</sup>, kent ook geen vermelding buiten de Bijbel, maar acht het verbod intrinsiek geloofwaardig onder verwijzing naar Nehemia 2,2<sup>86</sup>.

**Esther 4,3** – Er is geen plaats of dorp in het rijk waar het bevel van de koning niet komt, er is geen bestuurder namens de koning die geen afschrift van het bevel krijgt om het bekend te maken aan de bevolking. Iedere bevolkingsgroep krijgt het bevel zelfs in de eigen taal en het eigen schrift, zodat het decreet ook in het Hebreeuws zal zijn gepubliceerd. Met een enorme grondigheid worden alle mensen in kennis gesteld, de potentiële slachtoffers van het beoogde pogrom inclusief. Esther 3,12 vermeldt dat zelfs de vorsten van de afzonderlijke volken in persoon werden aangeschreven. Het betekent overigens dat aan de afzonderlijke volken een vorm van eigen bestuur werd toegestaan, hetgeen wijst op een grote bestuurlijke liberaliteit. Ook de Joden namen kennis van het tegen hen uitgevaardigde decreet en reageerden collectief met het tonen van rouw. Zowel Moore<sup>87</sup> als Fox<sup>88</sup> melden dat in de ‘Oude Latijnse’ versie van het verhaal dit vers, in nagenoeg dezelfde bewoordingen, direct volgt na Esther 3,15.

---

<sup>80</sup> Ibid, blz. 193.

<sup>81</sup> Bush, 1996, blz. 394.

<sup>82</sup> in *The Esther Scroll – the story of the story*, zie literatuurlijst.

<sup>83</sup> in zijn *Historiën III*, 17

<sup>84</sup> Moore, 1971, blz. 47.

<sup>85</sup> Baldwin, blz. 77.

<sup>86</sup> Waar Nehemia, wonende te Susaan, rouwde over het lot van de Joden en van Jeruzalem, en als schenker van de koning het verwijt kreeg een treurig gezicht te hebben zonder zelf iets te mankeren, welk verwijt hem met grote vrees vervulde.

<sup>87</sup> Moore, 1971, blz. 47.

<sup>88</sup> Fox, blz. 58.

Sommige commentatoren zouden van mening zijn dat het daar ook thuishoort, en hier eigenlijk een beetje dissonant. Hun redenering is dat het logischer is dat het volk als geheel eerst reageert, en dat de uitbarsting van Mordechai daarna gewoon een individueel voorbeeld is van die reactie. Volgens Moore is het vers hier wel op zijn plaats, en hij draagt als argument aan dat het een literair doel dient, omdat het een rustpauze in de vertelling aanbrengt, waardoor de bedienden van Esther in staat worden gesteld te zien wat Mordechai doet. Het is een standpunt dat zich uitsluitend baseert op een logica die aanneemt dat de auteur het verhaal in alle onderdelen, bewust of onbewust, zorgvuldig heeft gecomponeerd, en het verhaal alleen beschouwt als literatuur. Het is een verdedigbaar standpunt, maar het vermelden van het vers op deze plaats kan met een veel eenvoudiger verklaring worden gerechtvaardigd, zoals Fox ook doet. Hij noemt het vermelden op deze plaats overigens ‘bewust en expressief’, en gaat dus, zonder dat hier uitdrukkelijk te vermelden, bij de beoordeling ook uit van het verhaal als literaire compositie. Het decreet is in Susan geschreven, en van daar uit verspreid over het land. Mordechai, die zich voortdurend bij het paleis bevindt, en dus bij de bron van het decreet, heeft gewoon als één van de eersten kennis kunnen nemen van de inhoud. Mogelijk werd het zelfs direct aan de buitenzijde van het paleis aangeplakt. In ieder geval zullen de boden het bericht in Susan wel als eerste hebben verspreid, omdat ze vandaar het land in trokken. Dat Mordechai tekenen van rouw vertoont voordat de Joden in het hele land dat doen komt dus gewoon omdat hij nu eenmaal ook eerder op de hoogte is, en op het nieuws direct reageert. Het enige dat echt opvalt is dat Esther kennelijk onkundig blijft van het decreet, en kennelijk ook van de beroering die het onder de Joden teweeg brengt. Het bevel, dat nota bene uitgevaardigd is in het paleis waar ze woont, en door de echtgenoot waarmee ze gehuwd is, heeft haar zelfs niet bij gerucht bereikt.

De Joden reageren massaal met rouwbeklag. Volgens de beschrijving gebruiken ze een ruimer ritueel dan Mordechai, hoewel dat niet betekent dat Mordechai delen van het ritueel achterwege laat, zoals onder 4,1 al genoemd. Er is sprake van gemeenschappelijk rouwbeklag, waaraan misschien niet iedereen deelneemt, anders was niet over ‘velen’ maar over ‘allen’ gesproken, maar waar wel een significant deel van het Joodse bevolkingsdeel bij betrokken is. Het is een nationaal rouwbetoon zoals dat ook door de bevolking van Ninevé wordt getoond nadat Jonah hen oproept zich te bekeren<sup>89</sup>. Niet vermeld wordt dat zij hun kleren scheurden, zoals Mordechai in vers 1 doet, maar aangenomen mag worden dat dit vooraf gaat aan het zich bedekken met ruwe geitenharen vormeloze kleding. Opvallend is dat hier de kleding wordt aangeduid als slaapplaats. De buitenmantel werd gewoonlijk gebruikt om zich warm te houden tijdens de nacht, als een soort deken dus, hier gebeurt dat met de enige kleding die men zich nog permitteert in de periode van rouw. Waarom de auteur vermeldt dat de geitenharen zak en stof werden uitgespreid, alsof men dat niet zelf deed, is onduidelijk, maar stof en zak als legerstede komt wel elders in de Bijbel voor, bijvoorbeeld in Jes. 58,5, waar men dat overigens voor zich doet. Het ritueel is compleet, met ruwe kleding, stof voor op het hoofd, huilen en klagen, en ook vasten<sup>90</sup>. Met name dat laatste aspect geeft het hele ritueel een religieuze dimensie, zegt Fox, want vasten is een religieuze handeling, bedoeld om Gods wil te beïnvloeden<sup>91</sup>. Het gebruik van een hoofdletter duidt overigens op keuze. Ook Moore vermeldt dit, en hij geeft tevens aan dat bidden vaak het vasten begeleidde<sup>92</sup>. Dat is bijvoorbeeld het geval in Jer. 14,12; Neh. 9,2; Ezra 8,21 en 8,23; 1 Sam. 7,6 en Jon. 3,8. Het groep en geweeklaag van de Joden in Perzië na het decreet is gelijk te stellen met bidden tot God of god, zoals ook blijkt

---

<sup>89</sup> Baldwin, blz. 77.

<sup>90</sup> Utley, blz. 258.

<sup>91</sup> Fox, blz. 58.

<sup>92</sup> Moore, 1971, blz. 47: “Fasting, weeping, and the wearing of sackcloth and ashes were essentially religious acts for many, if not most, Jews.”

uit de hier aangehaalde tekstdelen uit het Oude Testament. Moore stelt, vooruitlopend op het vasten dat de Joden ook later weer zullen doen, dat er onder de Joden mensen moeten zijn geweest die gebeden hebben voor Esthers succes. Hij meent dat het weglaten van elke verwijzing naar het bidden door de auteur opzettelijk gebeurt, en in overeenstemming is met het streven van de auteur om iedere expliciete vermelding van uitgesproken religieuze gedachten, beelden en taalgebruik achterwege te laten. Hij ziet dan echter over het hoofd dat het geweeklaag van de Joden, dat hier uitdrukkelijk wordt vermeld, aan bidden gelijk te stellen is. Want weeklagen zonder te vasten kan zelfbeklag zijn, maar weeklagen in combinatie met vasten kan alleen bedoeld zijn om de godheid<sup>93</sup>, welke ook, tegelijk te attenderen op het gevaar en gunstig te stemmen om dat gevaar te keren. Fox zegt daarover dan ook dat het onvermeld laten van iedere verwijzing naar een religieus motief merkwaardig is, omdat het zo wel lijkt alsof de uitbarsting van de Joden een soort spontaan afreageren van emoties is, niet bedoeld om God te beïnvloeden en daardoor iets van Hem gedaan te krijgen. Hij zegt het niet, maar sluit door zijn manier van formuleren uit dat er iets anders dan een religieus motief ten grondslag kan liggen aan het collectief gedrag van de Joden. Ook Fox is van mening dat het ontbreken van iedere verwijzing naar religiositeit opzettelijk is, maar dat het absoluut niet duidelijk is waarom dat zo is. Ook wanneer dat niet als zodanig en uitdrukkelijk wordt genoemd, en er dus geen steun te vinden is in de tekst, is wat de Joden doen kennelijk alleen te duiden als religieus gedrag, en dient door de lezer als zodanig begrepen te worden<sup>94</sup>.

**Esther 4,4** – Het zijn de bedienden van koningin Esther die haar het nieuws over Mordechai komen vertellen, en die bedienden worden onderscheiden in vrouwelijke en mannelijke bedienden, waarbij de mannelijke bedienden gecastreerd zijn. Daarom wordt het woord *eunuch* in de vertaling gebruikt. Het woord *eunuch* betekent letterlijk ‘hij die het bed opmaakt’<sup>95</sup> of ‘hij die het bed bewaart’, en het begrip wordt gebruikt voor een gesneden kamerdienaar. Deze eunuchen hebben meestal een hoge vertrouwenspositie aan het hof, zoals kamerheer van een vorst of van een koninklijke harem, met een vaak gevoelige politieke rol<sup>96</sup>. Zij waren een gewoon verschijnsel aan de hoven van het oude Nabije Oosten. In het Oude Testament komen ze niet alleen voor in het boek Esther, maar bijvoorbeeld ook in Dan. 1,3 en 1,8-9 en als harembewaker van koningin Izebel in 2 Kon. 9,32. Ook in Israël kwamen ze kennelijk voor tijdens de monarchie, zoals blijkt uit 2 Kon. 23,11 en Jer. 41,16. Jesaja voorspelt aan Hizkia dat zijn nazaten als eunuchen zullen dienen aan het hof van Babylon (Jes. 39,7), hetgeen er mogelijk op wijst dat de gewoonte bestond om hooggeplaatste gevangenen te castreren en als hoveling te laten dienen.

Duidelijk is dat deze bedienden op de hoogte zijn van een verbinding tussen Mordechai en Esther, anders is hun informatie zinloos, en dat zij weten of beseffen dat Esther belangstelling heeft voor het welzijn van Mordechai. Fox meent dat dit betekent dat ze op de hoogte zijn van het feit dat Esther een Jodin is<sup>97</sup>, maar Moore deelt die opvatting duidelijk niet<sup>98</sup>, evenmin als Baldwin<sup>99</sup>. Voor de opvatting dat de bedienden automatisch op de hoogte waren van een familiale band is echter geen steun te vinden in de tekst. Vanaf het begin heeft Mordechai er bij Esther op aangedrongen te zwijgen over haar afkomst, en aan niemand te

---

<sup>93</sup> Zie de vorige voetnoot.

<sup>94</sup> Al is men er nog zo verbaasd over dat directe religiositeit ontbreekt, en al meent men dat dit met opzet is gebeurd, toch wordt breed dit handelen door de Joden als religieus aangemerkt. Dat betekent dat men impliciet veronderstelt dat de beoogde lezer of hoorder dit ook zo begrepen moet hebben.

<sup>95</sup> Muller en Thiel, blz. 313.

<sup>96</sup> Myers, blz. 356 e.v.

<sup>97</sup> Fox, blz. 59.

<sup>98</sup> Moore, 1971, blz. 48.

<sup>99</sup> Baldwin, blz. 77.

vertellen dat ze een Jodin is (zie Esther 2,10). Het feit dat hij haar begeleid en naar haar omziet hoeft niet automatisch te betekenen dat hij ook familie is, hij kan zeer goed behoren tot één van de andere volken die het toenmalige Perzië bewonen.

De informatie die de bedienden overbrengen beperkt zich kennelijk tot Mordechai, en strekt zich niet uit tot het hele volk der Joden, anders is de reactie van Esther niet goed te verklaren, evenmin als haar vraag in vers 5 naar het hoe en waarom van Mordechai's actie. Mogelijk denkt ze dat Mordechai persoonlijk iets vreselijks is overkomen. Dat zij behoorlijke kleren naar Mordechai stuurt ter vervanging van zijn ruwharen zak kan dan te maken hebben met de mores dat persoonlijk leed niet publiekelijk wordt getoond. Moore wijst er op dat de Talmud benadrukt dat men zoiets privé houdt. Baldwin denkt dat die commentatoren die denken dat Esther representatieve kleding stuurt zodat Mordechai het paleis kan binnen gaan wel eens gelijk zouden kunnen hebben, en stelt dat zijn weigering die te aanvaarden en aan te trekken dan wel erg onhoffelijk was. Waarom zij zou bevorderen dat Mordechai het paleis kon betreden is overigens onduidelijk, aangezien het ook Mordechai niet gegeven was om binnen het paleis vrij met Esther te communiceren. De opvatting van Fox dat het haar niet zo zeer kon schelen wat de reden van zijn rouw was, maar dat ze niet kon verdragen dat iemand die een verbinding met haar had er zo onverzorgd bij liep, is dan meer aanvaardbaar. Een Esther die slechts oog heeft voor wat de mensen ervan zullen zeggen is niet onaannemelijk, omdat het zo menselijk is, en omdat de tekst de opvatting niet tegenspreekt. Maar hoewel ze haar afkomst niet bekend gemaakt heeft, ze zal haar opvoeding zeker niet vergeten zijn. Dat een publieke uiting van persoonlijk onheil niet gepast is zal ze dan ook wel weten, zodat de verwijzing van Moore naar de voorschriften terzake in de Talmud het meest aanvaardbaar lijkt. Esther zendt deugdelijke kleding om de openbaarheid van de familieschande teniet te doen. Een aanbod dat Mordechai dan weigert om aan te geven dat er geen sprake is van persoonlijk, maar van collectief onheil, dat bovendien nog niet afgewend is<sup>100</sup>. De opmerking van Baldwin dat dit gedrag wel in overeenstemming is met de koppigheid die de crisis heeft veroorzaakt geeft een visie weer die geen recht doet aan wat we in de tekst waarnemen, namelijk dat kennelijk sprake is van oprechte wanhoop.

Wat moeten de bedienden gedacht hebben van haar heftige reactie op het nieuws? Want al is Mordechai iemand wiens wel en wee Esther kennelijk ter harte gaat, dat verklaart nog niet waarom ze zo bevangen wordt door angst<sup>101</sup>. Het doet een intensere relatie tussen die twee vermoeden dan alleen die van wees en verzorger.

Opvallend tenslotte is de tegenstelling met het gedrag van de Perzen. Tot op dit moment in het verhaal hebben de Perzen vooral uitgeblonken in excessief feesten met eten en drinken, waarbij het vooral om het drinken gaat<sup>102</sup>. Haman en Ahasveros vieren dan ook het uitgevaardigde decreet met een drinkgelag (zoals blijkt uit Esther 3,15), terwijl de reactie van de Joden uit het onthouden van voedsel en drank bestaat<sup>103</sup>. Clines merkt zelfs op dat de Joden in contrast worden weergegeven als mensen die het zonder voedsel moeten stellen, op deze plaats, en straks in antwoord op Esthers verzoek in vers 16 nogmaals.

**Esther 4,5** – Nu Mordechai kennelijk weigert de door Esther aangeboden nieuwe kleren te aanvaarden is het niet meer genoeg om algemeen op dienaren te vertrouwen. Esther roept daarom een met name genoemde eunuch bij haar, Hatach, die nadere inlichtingen in moet gaan winnen. De betekenis van zijn naam is waarschijnlijk 'de goede'<sup>104</sup>, maar Moore

---

<sup>100</sup> Bush, 1996, blz. 395: verklaring van Josephus, door meerdere commentatoren, o.a. Clines, onderschreven.

<sup>101</sup> Utley, blz. 258.

<sup>102</sup> Clines, blz. 36.

<sup>103</sup> Vasten kan overdag nog wel omdat Pesach pas begint na het vallen van de avond (zie ook exegese bij vers 16).

<sup>104</sup> zie bijvoorbeeld Baldwin, blz. 78, die hierbij opmerkt dat kennelijk geldt: 'nomen est omen'.

vermeldt dat de naam ook 'koerier' kan betekenen<sup>105</sup>. Koerier is in ieder geval wat deze man in dit verhaal feitelijk zal zijn, als een postiljon heen en weer lopend tussen Mordechai en Esther. Opvallend is dat Esther deze man kennelijk vertrouwt boven de andere bedienden, waar ze hem in ieder geval niet zelf heeft uitgezocht. Hatach behoorde namelijk tot de persoonlijke bedienden van Ahasveros, en is door deze, kennelijk samen met enkele anderen, speciaal geselecteerd om de koningin te dienen. Je zou verwachten dat vertrouwelingen van de koning aan hun koning trouw blijven, en dus als potentiële spionnen kunnen worden gezien. Hoewel ze dat niet uitdrukkelijk vermeldt ligt voor Moore deze samenhang kennelijk ook voor de hand<sup>106</sup>, maar Baldwin benadert het positief en denkt dat Ahasveros deze Hatach juist voor de koningin heeft uitgezocht vanwege zijn grote integriteit<sup>107</sup>. Integriteit en loyaliteit gaan echter samen, en de vraag is dus waar de loyaliteit van de man ligt, want daar komt dan ook zijn integriteit tot uiting. Het is zeer wel mogelijk dat Hatach, vanwege zijn toewijzing aan de koningin, zijn loyaliteit heeft verplaatst, bijvoorbeeld omdat hij een grote mate van plichtsbetrachting heeft met betrekking tot de taak die hem is toegewezen, en dat Esther, dit wetende, hem daarom vertrouwt. Het kan echter ook heel goed zijn dat Esther nog geen enkele reden ziet om grote discretie te betrachten. In ieder geval zendt ze hem naar Mordechai om na te vragen wat de reden van zijn gedrag is. Ze geeft hem opdracht<sup>108</sup>, zoals het een koningin ten opzichte van een bediende betaamt, en vraagt hem duidelijk niet haar een gunst te verlenen.

**Esther 4,6** – De plaats voor het paleis is kennelijk tegelijk het stadsplein. In letterlijke zin is sprake van 'een uitgestrekte plaats', en volgens Moore is dat de traditionele plaats om te rouwen<sup>109</sup>. Hij verwijst naar Bijbelplaatsen als Amos 5,16; Jes. 15,3 en Jer. 48,38. Baldwin stelt vast dat er niet veel privé kan zijn aan een ontmoeting op een openbare plaats (hij spreekt van marktplaats) waar iedereen samenkomt<sup>110</sup>, en dat is in overeenstemming met zijn eerdere opmerking dat Esther mogelijk dacht dat sprake was van een persoonlijk verlies bij Mordechai. Op het eerste gezicht lijkt Baldwin wel gelijk te hebben, maar aan de andere kant is er niets zo anoniem als een plaats vol mensen die vooral met zichzelf bezig zijn. De kans dat het komende gesprek tussen Hatach en Mordechai bij iemand opvalt, laat staan dat het hoorbaar en verstaanbaar is voor een buitenstaander, is gering op een druk plein met veel lawaai<sup>111</sup>.

Het is Fox die hier een betekenisgeving toekent die eerder te maken heeft met zijn eigen kennis over de karakters en de ontwikkeling ervan in het verhaal dan met de neutraliteit van een onbevooroordeeld toeschouwer. Hij ziet het grote plein als een symbool voor de enorme persoonlijke afstand die er is tussen de koningin in haar paleis en de rouwende Jood in de straat<sup>112</sup>. In zijn algemeenheid is het natuurlijk toegestaan symbolische betekenis toe te kennen aan hetgeen beschreven wordt, maar de vraag is of het toekennen van semantische waarde aan details niet eerder versluiserend werkt dan verhelderend<sup>113</sup>.

Voor het paleis is een grote ruimte uitgespaard, hetgeen bij belangrijke gebouwen heel vaak het geval is. Die ruimte ligt er niet verlaten bij maar wordt gebruikt als plaats van samenkomst, en dat is in het oude Nabije Oosten waarschijnlijk altijd het geval, zeker indien

---

<sup>105</sup> Moore, 1971, blz. 48.

<sup>106</sup> Ibid.

<sup>107</sup> Baldwin, blz. 78.

<sup>108</sup> Fox, blz. 59.

<sup>109</sup> Moore, 1971, blz. 48.

<sup>110</sup> Baldwin, blz. 78.

<sup>111</sup> Zlotowitz, blz. 76.

<sup>112</sup> Fox, blz. 59.

<sup>113</sup> Auteurs hebben niet altijd met alles een bedoeling. Het was Harry Mulisch die ooit in een interview zei dat hij na het uitkomen van een boek van de critici wel hoorde wat hij ermee bedoelde.

die plaats voor het koninklijk paleis ligt waar toch al veel aanloop is. De auteur geeft dus een plaatsbeschrijving die door de oorspronkelijke lezers herkend zal zijn, zodat ze direct een goed beeld hebben van de omgeving waar de volgende handeling plaatsvindt.

**Esther 4,7** – Dat Mordechai vertelt wat hem overkomen is klinkt alsof het onheil hem reeds heeft getroffen, hetgeen niet het geval is. Bovendien raakt het onheil niet alleen hem. Er zijn weinig geraadpleegde commentatoren die hier aandacht aan besteden. Maar er zijn uitzonderingen, zoals Levenson, die uit de frasering afleidt dat Mordechai hier mogelijk erkent dat hij de oorzaak was van de komende catastrofe<sup>114</sup>. Bechtel merkt op dat het een merkwaardige manier van stellen is<sup>115</sup>, waardoor Mordechai op het eerste gezicht egocentrisch lijkt te zijn. Maar hij oppert dat de plaatsing aan het begin van een nieuwe scène ook kan betekenen dat Mordechai het verhaal gewoonweg helemaal vanaf het begin vertelt, namelijk vanaf het moment dat hij weigert te buigen voor Haman. Op het eerste gezicht lijkt hij zo te neigen naar de opvatting van Baldwin dat Mordechai zichzelf als aanstichter van het kwaad ziet, maar die opvatting buigt Bechtel bij door op te merken dat Mordechai, door te stellen dat het hem ‘overkomen’ is, in zijn beleving meent geen andere keus te hebben gehad, en dus weinig verantwoordelijkheid draagt voor de ramp die te gebeuren staat. Het kan overigens ook zijn dat Mordechai, gezien het excessieve van Hamans reactie, helemaal geen verband ziet met zijn weigering voor deze te buigen. Wel is de verklaring van Bechtel plausibel dat deze formulering betekent dat Mordechai het verhaal vanaf het begin vertelt, hetgeen ondersteund wordt door de informatie over de som geld die Haman voor de toestemming betaalde, want dat geeft een ongelofelijke gedetailleerdheid aan.

Bij vers 1 is al aandacht besteed aan het feit dat Mordechai veel meer weet dan in het decreet staat, zoals het precieze bedrag dat Haman aan Ahasveros betaalde. In de LXX en de Oude Latijnse versie wordt het bedrag van 10.000 talenten genoemd, maar dat is een glosse van Esther 3,9<sup>116</sup>. Baldwin meent dat hier weer blijkt dat rijken nooit genoeg hebben, want Ahasveros, onmetelijk rijk als hij ongetwijfeld was, gaf aan Haman toe uitsluitend op de belofte van een nog grotere rijkdom<sup>117</sup>. De opmerking van Moore dat de enorme som geld die betaald was voor het recht de Joden uit te roeien Esther ervan zou moeten overtuigen dat het een serieuze en ernstige zaak betrof is hier wel op zijn plaats. De enorme som geeft aan dat er geen sprake is van een persoonlijke wraakactie tegen slechts enkele Joden, dat was voor veel minder geld mogelijk geweest, en tevens dat de hebzucht van de koning en de haat van Haman hier gemene zaak hebben gemaakt.

De volgorde waarin het geld en het geplande pogrom worden genoemd is dan ook veelzeggend. Het geld gaat aan de moord vooraf. Geld heeft de koning overtuigd, zonder dat hij zich heeft afgevraagd of de wens van Haman wel enige rechtvaardigheid bezat. Mordechai geeft door dit detail aan Esther belangrijke informatie door. Hij laat weten op de hoogte te zijn van particuliere afspraken van haar echtgenoot met Haman, langs welke weg dan ook, informatie die zij kennelijk niet heeft, en hij laat weten dat haar echtgenoot een gewetenloos mens is wanneer geld in het geding komt. Vooraf laat hij haar al weten dat ook voor het ongedaan maken van het decreet dus geen redelijke argumenten nodig zijn. Een gril in de juiste richting is voldoende<sup>118</sup>.

---

<sup>114</sup> Levenson, blz. 79.

<sup>115</sup> Bechtel, blz. 46.

<sup>116</sup> Moore, 1971, blz. 48.

<sup>117</sup> Baldwin, blz. 78.

<sup>118</sup> Het karakter van Ahasveros doet voor deze studie niet erg terzake, maar hij wordt wel beschreven als een despoot die zich volledig laat leiden door zijn raadgevers. Is hij sullig of scrupuleus? In ieder geval is hij kennelijk wereldvreemd, en uitsluitend betrokken op zijn directe leefomgeving. Hier dringt zich de vergelijking op met de situatie van de Chinese keizers, die geheel afgeschermd van de buitenwereld uiteindelijk een speelbal waren van hun raadsliden.

**Esther 4,8** – Kennelijk vertrouwt Mordechai er niet op dat alleen het noemen van de som geld voldoende overtuigen zal, hoewel Fox opmerkt dat het noemen van die som geen enkel nut zou hebben gehad indien de koning het aanbod zou hebben geweigerd<sup>119</sup>. Daarom geeft hij ook een kopie van het decreet aan Hatach, hetgeen veronderstelt dat Mordechai direct een kopie ter beschikking heeft. Baldwin oppert dat een kopie van het decreet was aangeplakt op de stadsmuur, waar het hing zodat allen het konden zien en lezen<sup>120</sup>. Mordechai bevond zich voor het paleis, op het stadspaleis, zodat het paleis dan de vorm van een citadel zou kunnen hebben. In ieder geval stemt dit overeen met de veronderstelling bij vers 1 dat het decreet ook was aangeplakt, en de conclusie dat Mordechai eenvoudigweg een exemplaar van de muur heeft gehaald lijkt zeer voor de hand te liggen.

Mordechai draagt Hatach op het decreet aan Esther te laten zien, en het haar te vertellen. Die combinatie wekt enige verwarring. Fox merkt hier op dat deze opdracht veronderstelt dat Esther geletterd was<sup>121</sup>, omdat het geen nut zou hebben om het decreet aan haar te laten zien wanneer ze het niet lezen kon. Hij leidt daar uit af dat de auteur er kennelijk vanuit ging dat de lezer het normaal vindt dat een vrouw kan lezen. Daarbij merkt hij op dat dit mogelijk zo was in de betreffende Perzische periode<sup>122</sup>, maar dat geletterde vrouwen zeker niet ongewoon waren in de Hellenistische tijd, hetgeen hij als de waarschijnlijke achtergrond aanmerkt van de aanname van de auteur. Deze conclusie van Fox heeft overigens alles te maken met zijn datering van de oorspronkelijke tekst in de 3<sup>e</sup> eeuw v.d.g.j.<sup>123</sup>. Bush is eveneens van mening dat uit de combinatie ‘laten zien’ en ‘haar vertellen’, en ook nog in die volgorde, nauwelijks kan worden afgeleid dat Esther ongeletterd was. Want als ze niet kon lezen dan had het geen zin om haar het document te ‘laten zien’<sup>124</sup>. Dat Esther het document niet kon lezen omdat het in het Perzisch geschreven was acht hij een geforceerde manier om te verklaren waarom de inhoud ook nog verteld moest worden. Volgens hem diende Hatach het document aan Esther te laten zien om het ook te lezen, maar moest hij daarnaast verdere informatie geven over wat er gebeurd was, met name informatie die niet in het decreet stond, zoals het geld dat Haman ervoor over had om de Joden te mogen uitroeien.

Volgens Bush vormen de korte zinnen met de werkwoorden ‘zien laten’, ‘vertellen’ (in de betekenis van informeren) en ‘opdragen’ de kern van wat Mordechai beoogt. Zoals Fox dat stelt: hij geeft Esther niet alleen een opdracht, hij draagt ook de argumenten ervoor aan<sup>125</sup>. Het is Clines die vaststelt dat het de 3<sup>e</sup> keer is dat Mordechai iets aan Esther opdraagt<sup>126</sup>. De 1<sup>e</sup> keer is in Esther 2,10 als hij haar opdraagt niets te zeggen over haar familie en afkomst, en de 2<sup>e</sup> keer in Esther 2,20 met precies dezelfde opdracht. Van alle geraadpleegde commentaren merkt kennelijk behalve Clines niemand op dat er drie opdrachten van Mordechai uitgaan voordat Esther het initiatief overneemt. Het is een in Joodse geschriften<sup>127</sup> veelzeggend getal, dat vaak aangeeft dat God betrokken is in de handeling, al is dat misschien onuitgesproken<sup>128</sup>.

---

<sup>119</sup> Fox, blz. 52.

<sup>120</sup> Baldwin, blz. 78.

<sup>121</sup> Fox, blz. 60.

<sup>122</sup> Dat vrouwen al (veel) eerder geletterd waren is meermalen aangetoond, o.a. doordat briefzegels van vrouwen gevonden zijn. Marjo Korpel toonde in 2007 aan dat een in 1964 gevonden zegel heeft toebehoord aan Izebel, en die leefde aan het begin van de 9<sup>e</sup> eeuw v.d.g.j. Zie bijv. het artikel van Lodewijk Dros in het dagblad TROUW van 20-09-2007 onder de titel “Historisch zegel blijkt van koningin Izebel”.

<sup>123</sup> Fox, blz. 139-140.

<sup>124</sup> Bush, 1996, blz. 395.

<sup>125</sup> Fox, blz. 60.

<sup>126</sup> Clines, blz. 35.

<sup>127</sup> Zoals TeNaCh, Talmoed en Midrash.

<sup>128</sup> In Joodse geschriften geeft het Gods bemoeienis weer, maar algemeen is bij dit getal sprake van een markering van een voor betrokkene belangrijke gebeurtenis. Het symbolisch gebruik was in het hele oude Nabije



Zo draagt God in Ex. 23 de Hebreëen op om 3 feesten per jaar in te stellen; zo waren er 3 ranken aan de wijnstok bij de schenker en 3 korven op het hoofd van de bakker in Gen. 40; zo zal het volk Israël gedurende 3 jaren de vrucht van de bodem van het beloofde land niet mogen eten in Lev. 19,23; zo zochten 50 man gedurende 3 dagen tevergeefs naar Elia in 2 Kon. 2, Jona bevond zich 3 dagen in de vis, en er zijn nog veel meer voorbeelden te noemen. Gebruik van het getal 3 is in de Bijbel niet willekeurig, zoals ook andere getallen meestal een verwijzing zijn, en het is niet waarschijnlijk dat het boek Esther daarop een uitzondering vormt.

Die derde opdracht houdt bovendien een wijziging in van de positie van Esther zelf. Zij moet genade af smeken ‘voor haar volk’, waarmee ze opdracht krijgt haar tot dan toe versluierde positie op te geven en voluit kenbaar te maken dat ze een Jodin is<sup>129</sup>. De opdracht die Mordechai aan Hatach voor Esther meegeeft is overigens gespeend van elke diplomatie, het vraagt om een direct verzoek om af te zien van uitvoering van het decreet, langs welke weg dan ook. En hoewel ook voor het verbod om ongenodigd bij de koning binnen te komen een mogelijkheid bestaat om het terzijde te schuiven lijkt een al te directe benadering toch niet potentieel succesvol<sup>130</sup>. Esther zal later blijken een stuk slimmer en diplomatieker om te gaan met de uitvoering.

Tenslotte moet Hatach hier toch ten laatste gewaar worden dat ook Esther van Joodse afkomst is, zoals Fox terecht stelt<sup>131</sup>. Alleen een Jodin, die vanwege het decreet zelf gevaar loopt, zoals Mordechai in vers 13 ook zal opmerken, zal voldoende moed kunnen opbrengen om aan de opdracht van Mordechai te voldoen. Zij heeft immers niets te verliezen, behalve het leven dat ze anders ook kwijt zal zijn, en alles te winnen? Van iemand die tot een andere bevolkingsgroep behoort, al is die nog zo gehecht aan Mordechai, kan zoiets niet worden verwacht. Het werpt tevens een bijzonder licht op de loyaliteit van deze eunuch (en later ook de andere bedienden). Daarover is bij vers 5 al iets gezegd, maar hier blijkt zonneklaar dat de loyaliteit van Hatach bij Esther ligt, en niet bij de koning die hij voordien persoonlijk diende. Ook Mordechai vertrouwt hem kennelijk, want de informatie van het decreet mag dan publiek zijn, dat geldt zeker niet voor de afspraken tussen Ahasveros en Haman. Het vertrouwen in zijn loyaliteit aan Esther gaat zover dat men verwacht dat hij tegenover derden zal zwijgen. Fox vertaalt dat nog op een andere manier, hij zegt dat de auteur de eunuchs en andere paleisbedienden kennelijk beschouwt als uitermate vriendelijke mensen. Dat geldt voor Hegai die haar voortrekt, Hatach die haar geheim bewaart en haar helpt in de communicatie met haar neef<sup>132</sup>, en naderhand Charbona, die Ahasveros het middel aanreikt waarmee Haman gestraft zal worden. Het is echter twijfelachtig, en weinig realistisch, om te suggereren dat een totale beroepsgroep van nature vriendelijk is. Het ligt meer voor de hand te verwachten dat discretie en loyaliteit ten opzichte van de directe werkgever tot de beroepscode behoorde, zoals dat ook bij een butler het geval is.

**Esther 4,9+10** – Het is belangrijk dat Hatach de berichten nauwkeurig aan Esther overbrengt. Zowel Baldwin als Moore<sup>133</sup> stellen dat dit de belangrijkste eigenschap van de boodschapper moet zijn, omdat de geadresseerde zo in staat is om eventuele nuances waar te nemen die de

---

Oosten bekend, en in die zin weken de Joden ook niet af van hun leefomgeving en gaven daarmee blijk, zoals in meer dingen, dat ze leefden “te midden van de volkeren”.

<sup>129</sup> Zlotowitz, blz. 78.

<sup>130</sup> Fox, blz. 189.

<sup>131</sup> Ibid, blz. 60.

<sup>132</sup> Fox noemt Mordechai haar oom, maar dat is hier gewijzigd. In Esther 2,7 staat uitdrukkelijk vermeld dat Esther de dochter van zijn oom is, en Mordechai is dus haar neef, haar generatiegenoot. De NBV vertaalt met ‘nicht’, en dat is in het Nederlands niet alleen een ambigue begrip, het is bovendien een interpretatie en geen letterlijke vertaling van de grondtekst. De NBG 1951 vertaalt correct met ‘de dochter van zijn oom’.

<sup>133</sup> Moore, 1971, blz. 48-49.

boodschapper zelf zijn ontgaan. Doorgeven zonder commentaar dus, en zonder de boodschap o.b.v. een eigen interpretatie feitelijk te wijzigen. Het antwoord van Esther is onmiddellijk. Ze geeft Hatach niet alleen bevel om terug te gaan, ze geeft daarbij aan dat het dringend is. Er valt nu geen seconde meer te verliezen. Dit is overigens merkwaardig, omdat het nog 11 maanden zal duren voordat het pogrom zal plaatsvinden.

Esther stuurt overigens in de eerste plaats een boodschap, en geen boodschapper. De auteur laat dit tot uiting komen doordat hij nu overgaat van de indirecte naar de directe rede. Na de introductie in vers 1 t/m 3 is vanaf vers 4 het verhaal geschreven vanuit het gezichtspunt van Esther<sup>134</sup>. Zij stuurt kleren naar Mordechai, en daarna Hatach, waarna de lezer met Hatach mee pendelt tussen Mordechai en Esther. Maar vanaf dit punt verschuift Esther naar het brandpunt van de vertelling. Na een discussie met Mordechai die de verzen 11 t/m 14 beslaat, gaat zelfs het initiatief op haar over. De directe rede zorgt er verder voor dat het verhaal meer vaart krijgt, hetgeen het dringende karakter van wat gebeuren moet ook narratief ondersteunt.

**Esther 4,11** – Vanaf dit vers raakt het verhaal in een stroomversnelling. De auteur illustreert dat door over te gaan van de indirecte naar de directe rede. Ook worden de het verhaal vertragende bewegingen van Hatach, van Esther naar Mordechai en terug, niet meer vermeld. Zelfs de naam van Hatach komt vanaf nu niet meer voor, alsof hij er als persoon niet meer toe doet. Het gaat inderdaad om de boodschap, en niet om de boodschapper.

Fox meent dat vanaf vers 4 tot en met 9 verteld is vanuit het gezichtspunt van Mordechai<sup>135</sup>, maar dat zou veronderstellen dat de bediende die als postiljon d'horreur fungeert hem ook steeds gedetailleerd op de hoogte stelt van hetgeen zich in het paleis afspeelt. Hoewel Hatach zeker iets zal loslaten, al was het maar ter verduidelijking, is het niet waarschijnlijk dat hij iedere beweging en ieder woord doorgeeft. Hij is een boodschapper die de boodschap zo onversneden mogelijk doorgeeft, zonder daaraan extra kleur te geven. Hatach is in persoon aanwezig, maar neemt niet als persoon aan de handeling deel. Zo mist Mordechai de schrik van Esther, in ieder geval in deze fase van het verhaal, die aan de lezer wel bekend wordt gemaakt. Het is de toeschouwer die als het ware met Hatach mee heen en weer loopt tussen Mordechai en Esther, en steeds dat mist wat op de andere locatie gebeurt. Wel vallen we plompverloren in vers 4 de vertrekken van de koningin binnen, maar ook dan toch onuitsproken met de bedienden mee die Mordechai hebben aangetroffen zoals ook wij dat hebben gedaan in vers 1.

Esther verklaart vervolgens aan Mordechai waarom zijn verzoek niet kan worden ingewilligd: er is een Perzische wet die haar verbiedt de koning te benaderen zonder ontboden te zijn. Fox meent dat ze egocentrisch reageert, slechts denkend aan haar eigen veiligheid, terwijl ze nu toch gehoord heeft dat haar volk met groot gevaar bedreigd wordt<sup>136</sup>. Utley is wat vriendelijker tegenover Esther door vast te stellen dat kennelijk de angst voor haar eigen leven groter is dan de angst voor het leven van haar volk<sup>137</sup>. In ieder geval is het tekenend dat er sprake is van een wet die iedereen kent, niet alleen het hofpersoneel maar ook alle mensen in het hele land, want dat betekent dat Mordechai moet weten wat de kwalijke gevolgen van zijn opdracht aan Esther zijn. Het kan dus heel goed zijn dat Esther vooral geërgerd is dat Mordechai deze regel negeert, terwijl zelfs mensen die ver weg wonen en nooit in de buurt van het paleis komen ervan op de hoogte zijn<sup>138</sup>.

---

<sup>134</sup> Fox, blz. 60.

<sup>135</sup> Ibid.

<sup>136</sup> Ibid, blz. 199.

<sup>137</sup> Utley, blz. 259.

<sup>138</sup> Fox, blz. 61.

Maar ook de regel zelf roept vragen op, evenals de haast die Mordechai heeft. Baldwin stelt dat Ahasveros, net als ieder staatshoofd, beschermd dient te worden tegen aanslagen op zijn leven, maar ook tegen de ergernis om voortdurend te worden lastig gevallen met de problemen van het gewone volk<sup>139</sup>. Moore voegt daaraan toe dat het mogelijk een manier is om 's konings tijd te bewaken<sup>140</sup>, waarmee ze op de lijn van Baldwin zit, of om zijn privacy te beschermen. Hij moet ontvangen hebben, daar moeten dus ook procedures voor zijn geweest, maar zonder voorafgaande afspraak is dat kennelijk een zodanige aantasting van openbare wetgeving<sup>141</sup> dat de dood als afschrikwekkende strafmaat ongewenst bezoek moet voorkomen. En hoe bizar de maatregel ook mag lijken, zeker tegenover een lid van de koninklijke familie, een dergelijk verbod werd, voor zover bekend, voor het eerst uitgevaardigd door Deioces, eerste koning der Meden (727-675 v.d.g.j.<sup>142</sup>), althans volgens Herodotus in zijn Historiën<sup>143</sup>. Hij beschrijft daar hoe alle communicatie met de buitenwereld plaatsvond met behulp van boodschappers<sup>144</sup> (een methode die Esther hier in overigens ook toepast). Een regeling die volgens Flavius Josephus in zijn *'Joodse Geschiedenis'*<sup>145</sup> slechts gold voor de koninklijke familie, althans zo interpreteert Moore de woordcombinatie *'ton idion'*, dat is: zijn eigen (volk). Die interpretatie wordt niet gesteund door de tekst van dit vers, omdat het dan geen enkel nut zou dienen indien de gehele bevolking op de hoogte was van die verordening. Aan de andere kant ligt het voor mensen die niet in het paleis wonen niet voor de hand dat zij onaangediend bij de koning kunnen binnen wandelen, terwijl dat voor paleisbewoners wel tot de mogelijkheden behoort. Bij Josephus staan overigens mannen, gewapend met bijlen, gereed rond de troon om iedere overtreder terstond te straffen.

Het is Baldwin<sup>146</sup> die opmerkt dat deze gewoonte kennelijk lange tijd heeft bestaan, omdat Herodotus die nog beschrijft ten tijde van de troonsbestijging van Darius Hystaspes (521-486 v.d.g.j.)<sup>147</sup>. Hij twijfelt er ook niet aan of wachtposten aan de poort namen boodschappen voor de koning in ontvangst, op basis waarvan afspraken voor een audiëntie werden gemaakt, een procedure die ook wel bekend staat als 'aandienen'. Het is de manier waarop in ieder geval ook Esther om belet bij de koning zal kunnen vragen, en er lijkt geen redelijk argument te bestaan waarom zij deze procedure niet zou volgen. Wanneer Mordechai zo aandringt duurt het nog circa 11 maanden voordat het pogrom zal plaatsvinden, er is dus alle tijd van de wereld. Moore<sup>148</sup> memoreert enkele opvattingen van commentatoren, zoals Bardtke, die denkt dat Esther haar verzoek via de eerste minister tot de koning moest richten, via Haman dus, zodat die weg onbruikbaar was, of Hoschander, die denkt dat ze het risico niet wil lopen door de koning te worden afgewezen omdat hij haar niet meer liefheeft. Fox denkt terecht dat het opvolgen van de opdracht van Mordechai in feite contraproductief is<sup>149</sup>, omdat die normaal haar dood zou betekenen, en zo een oplossing voor het volk niet dichterbij zal brengen. Het is iets dat Mordechai weet, hij moet dus reden hebben te verwachten dat

---

<sup>139</sup> Baldwin, blz. 78.

<sup>140</sup> Moore, 1971, blz. 49.

<sup>141</sup> Zlotowitz, blz. 78.

<sup>142</sup> Volgens de Encyclopaedia Iranica, <http://www.iranica.com/articles/deioces> 01-06-2010

<sup>143</sup> Herodotus, Historiën I,99.

<sup>144</sup> "Toen nu alles gebouwd was, was Deioces de eerste, die de volgende regeling invoerde: dat niemand bij den koning komen mocht, doch iedereen zou door middel van boden *tot hem* spreken en dat de koning door niemand gezien zou worden; bovendien nog dat lachen en spuwen in zijn tegenwoordigheid en voor allen onbetamelijk zou zijn. Met deze dingen verhief hij zich zelven daarom, opdat niet zijn genooten, die met hem opgegroeid waren en van een niet geringer geslacht noch minder in dapperheid waren, als zij hem zagen zich ergeren zouden en hem lagen leggen, doch hij hun een gansch ander mensch zou schijnen te wezen, als zij hem niet zagen."

<sup>145</sup> Flavius Josephus, Antiquities XI, 205.

<sup>146</sup> Baldwin, blz. 79.

<sup>147</sup> Herodotus, Historiën, III, 72, 77, 84, 118, 140.

<sup>148</sup> Moore, 1971, blz. 49.

<sup>149</sup> Fox, blz. 207-208.

een onaangekondigde audiëntie in dit geval geen dramatische consequenties zal hebben, temeer daar ook hij zal weten dat met het aanreiken van de scepter de overtreding geen gevolgen zal hebben, en dus de mogelijkheid bestaat dat Esther blijft leven. Die mogelijkheid lijkt voor hem hier een zekerheid te zijn, althans wanneer wij ervan uitgaan dat Mordechai rationeel handelt.

Het is Esther die hier de touwtjes in handen neemt. Ze begint met zich te profileren door te weigeren, waarmee ze haar onafhankelijkheid van Mordechai toont<sup>150</sup>, en ook het plan dat zal worden uitgevoerd is haar idee, een plan dat bovendien beter is dan de door Mordechai voorgestelde directe benadering. Want of het nu afwachten is of Ahasveros de koningin zijn gouden scepter toesteekt, of dat er op één of andere manier zekerheid bestaat dat dit zal gebeuren, het moment waarop de koning door het aanreiken van die scepter gratie verleent is in ieder geval niet het juiste moment om ook voor een heel volk nog gratie te vragen<sup>151</sup>. Dat Esther dit risico gaat lopen om het verhaal spannender te maken, zoals Moore denkt<sup>152</sup>, is om meerdere redenen niet aanvaardbaar. In de eerste plaats omdat Moore als motivatie de inhoud van aanvulling D noemt, waarmee hij impliciet de aanvullingen van de Septuagint beschouwt als behorend tot de tekst; maar ook omdat hij daarmee Esther irrationeel handelen toedicht, vanwege het effect door de auteur ingebracht. Wanneer niet zeker is of het verhaal een verzinsel betreft of een waar gebeurde, zij het in de overlevering vervormde, geschiedenis, zijn dergelijke conclusies te veel richtinggevend, en het is niet verstandig om hier zonder zekerheid op dat terrein een beperking aan te brengen.

Tenslotte is daar de opmerking van Esther dat ze sedert 30 dagen niet bij de koning is geroepen. Fox merkt terecht op, onder verwijzing naar Esther 2:14, dat het geroepen worden alles te maken heeft met seks. Indien zij als koningin geroepen wordt dan is haar gezelschap om die specifieke reden gewenst, en kennelijk is het de enige reden waarom ze normaal gesproken ontboden wordt. Moore leidt uit die opmerking af dat Esther mogelijk probeert aan te geven dat ze, gezien de lange tijd die sinds de laatste keer verstreken is, niet langer tot de topfavorieten van de koning behoort<sup>153</sup>. Het is echter de vraag of dat hier bedoeld is, omdat het bijvoorbeeld al niet waarschijnlijk is dat de koning het op prijs stelt lastig gevallen te worden met de problemen van een groep onderdanen op het moment dat zijn hoofd staat naar het bevredigen van zijn lusten. Een verzoek bij die gelegenheid zou averechts kunnen werken. Dat een verzoek in zo'n geval gemakkelijk wordt ingewilligd om maar zo snel mogelijk seksueel ter zake te kunnen komen is ook niet waarschijnlijk, aangezien de verhoudingen niet zo zijn dat de koningin hier gunsten verleent. Ze heeft gewoonweg te doen wat verlangd wordt, anders wordt ze vervangen door een ander uit de ruim voorziene harem en komt ze helemaal nooit meer aan bod. Het is dan ook waarschijnlijker dat Esther dit alleen maar als argument gebruikt om haar weigering aan Mordechai kracht bij te zetten, niet meer en niet minder. Daarbij valt wel weer het aantal dagen op, een aantal dat ook hier weer niet willekeurig zal zijn gekozen. Het getal 30 is een product van 3 en 10, waarbij 3 de verbinding representeert tussen hemel, aarde en onderwereld<sup>154</sup>, en zo het symbool is van Gods betrokkenheid op het door Hem geschapene, en 10 het symbool is van recht en rechtvaardigheid, zo het getal van de Woorden op de stenen tafelen aan Mozes gegeven, en ook het minjan dat nodig is om de dienst in een synagoge te mogen beginnen.

---

<sup>150</sup> Laniak, blz. 90.

<sup>151</sup> Zlotowitz, blz. 79.

<sup>152</sup> Moore, 1971, blz. 50.

<sup>153</sup> Ibid, blz. 49.

<sup>154</sup> Labuschagne, blz. 31.

**Esther 4,12+13** – Aan het begin van vers 11 is vermeld dat de auteur overgaat van de indirecte naar de directe rede om het verhaal een grotere snelheid te geven. Daarbij worden ook Hatach en zijn bewegingen achterwege gelaten. In de vertaling is er echter rekening mee gehouden dat Hatach wel de boodschapper blijft, en zo is het meervoud ‘zij’ dat in de MT staat vertaald met ‘hij’. Commentatoren als Moore menen dat hier sprake is van een fout aan de kant van de schrijver<sup>155</sup>, maar Bush sluit een schrijffout uit<sup>156</sup>. Hij denkt dat sprake is van een bewuste stijlkeuze, waarbij het gebruik van het onbepaalde ‘zij’ een virtueel equivalent zou zijn van het passivum, waarbij hij verwijst naar hetgeen Waltke en O’Connor daarover gezegd hebben in hun *An Introduction tot Biblical Hebrew Syntax* en Brockelmann in zijn *Hebräische Syntax*. Bush vertaalt dan ook in overeenstemming hiermee vers 12 met “*And Mordecai was told what Esther had said*”. Hij meent dat de auteur zo de overgang van indirecte naar directe rede markeert, en dat de stijlfiguur hem bovendien in staat stelt om de persoon zowel als de bewegingen van Hatach weg te laten. De vraag doemt op of hier niet te veel vernuft aan de auteur wordt toegemeten, en wel met name meer dan deze behoeft te hebben. In de eerste plaats staat voor het passivum de w.w.-vorm van de Hofal ter beschikking, dat zou veel directer en duidelijker zijn. Bovendien blijft het probleem van de meervoudsvorm, want bij een passivum is Mordechai degeen die het getal bepaalt. Het is zeker niet zo dat de lezing van een 3<sup>e</sup> persoon enkelvoud, of deze nu verwijst naar Hatach of naar Mordechai, de literaire ontwikkeling van het verhaal naar de directe rede niet laat zien, zoals Bush poneert, want die ontwikkeling laat het verhaal zelf zien en is onafhankelijk van de uitleg van dit onderdeel.

Interessant is hier verder het antwoord op de vraag waarom Mordechai aan Esther laat weten dat ze niet veilig zal zijn aan het hof. In uitdrukkelijke opdracht van Mordechai, zoals in Esther 2,10 en 2,20 te lezen valt, heeft Esther tot dan toe haar afkomst en identiteit geheim gehouden. Er is voor haar geen enkele objectieve reden om deze nu te onthullen, zeker niet indien ze daardoor gevaar loopt gedood te worden. Dat de bedienden nu op de hoogte zijn van het feit dat Esther een Jodin is kan een rol spelen, maar gezien de loyaliteit die deze mensen ten toon spreiden is niet te verwachten dat juist dezen haar zullen verraden. Het kan zijn dat Haman op de hoogte is, bijvoorbeeld doordat hij wel een familiaal verband legt tussen Mordechai en zijn nicht, maar daarover bestaat geen informatie. Het is bovendien niet erg voor de hand liggend dat hij contact heeft met de vrouwen van Ahasveros, die tenslotte in een afgesloten harem verblijven, en het lijkt niet verstandig om, als hij al iets zou vermoeden, de koning op risico van ongelijk er op te wijzen dat het decreet ook één van de echtgenotes treft, met als extra risico een op dat moment favoriete minnares aan te wijzen. Het gemak waarmee Ahasveros later een tegendecreet laat uitvaardigen, en de bijna achteloze wijze waarop hij Haman vervolgens laat executeren, geeft aan dat met deze vorst niet te spotten valt.

Moore kan niet kiezen tussen de vraag of Mordechai hier gewoon een toekomstig feit vermeld of dat hij dreigt<sup>157</sup>, en hij verwijst in dat verband ook naar de zinsnede in het volgende vers, waar aangekondigd wordt dat ze met haar hele familie zal omkomen. Baldwin houdt het simpel en stelt dat Esther kennelijk zelf niet kan ontsnappen aan het decreet<sup>158</sup>, maar vergeet alle voorwaarden te overwegen waaraan dan zal moeten worden voldaan, terwijl ook Utley een dergelijk standpunt inneemt<sup>159</sup>. Fox daarentegen denkt dat er voor haar wel degelijk een mogelijkheid is te ontsnappen<sup>160</sup>, omdat het decreet niet zou opdragen alle Joden te doden, maar slechts toestemming zou geven dit te doen. Dat is in strijd met de tekst van

---

<sup>155</sup> Moore, 1971, blz. 50.

<sup>156</sup> Bush, 1996, blz. 395.

<sup>157</sup> Moore, 1971, blz. 50.

<sup>158</sup> Baldwin, blz. 79.

<sup>159</sup> Utley, blz. 259.

<sup>160</sup> Fox, blz. 62

Esther 3,13 waar sprake is van ‘alle Joden’, en waar de drie werkwoorden voor vernietiging allen een inf.cstr. hebben met de Joden als object. Ook de w.w.-tijden geven geen aanleiding voor die bespiegeling, want naast de Qal worden de Hifil gebruikt, die vooral causatief van aard is, en de Pi’el, die vooral factitief van aard is. De tekst van het decreet laat geen ruimte om uitvoering ervan te weigeren, zomin als er Joden mogen worden uitgezonderd, want er wordt zelfs met nadruk toegevoegd dat kinderen, grijsaards en vrouwen niet uitgezonderd zijn. Esther kan dus alleen maar ontsnappen aan de uitvoering van het decreet wanneer haar identiteit verborgen blijft, in ieder geval tot na de 13<sup>e</sup> Adar. Ook dat vermeldt Fox, maar zijn belangrijkste waarneming vermeldt hij elders, waar hij vaststelt dat Mordechai haar er van wil doordringen dat ze haar eigen lot niet met dat van de Joden identificeert<sup>161</sup>. Het gaat er niet om of ze al dan niet omkomt in het komende geweld, maar dat ze in haar afgezonderde nieuwe status zo lang een nieuwe identiteit heeft gedragen dat deze haar tot een tweede natuur is geworden. Zij is nog wel een Jodin, maar ze voelt zich niet meer zo. Esther dient zich het lot aan te trekken van haar volksgenoten, en dat houdt identificatie in, ook met de komende uitroeiing. Het is zoals Zlotowitz dat formuleert<sup>162</sup>: “je mag misschien door een speling van het lot je lichaam in veiligheid brengen, maar hoe denk je dan je ziel te redden?” Mordechai doet een moreel appèl.

**Esther 4,14** – Het scharnier waarna het hele verhaal kantelt, want ziet de toekomst er tot nu toe voor de Joden hopeloos uit, na dit vers gaat dat veranderen. Bovendien is dit het vers waar de scriptie om draait, en met name de uitleg ervan als antwoord op de vraag of God nu wel of geen rol speelt in het boek Esther. Het begint met de vraag wat Mordechai bedoelt wanneer hij spreekt over de bevrijding die van een andere kant zal komen, een opmerking die hier vertaald is als een retorische vraag. Er zijn commentatoren die weinig moeite hebben om die vraag te beantwoorden, zoals Utley<sup>163</sup>, die stelt, onder verwijzing naar de Targoms en Flavius Josephus, dat het hier de Joods doctrine van Gods voorzienigheid betreft. “Zoals God zijn volk verlostte uit Egypte, zo zal Hij hen bevrijden van Haman”. Maar ook Baldwin is snel klaar met zijn conclusies wanneer hij stelt<sup>164</sup> dat “indien Esther faalt, God een andere manier zal kiezen om de Joden te bevrijden, waarbij Esther en haar directe familie de verliezers zullen zijn”. Hij merkt op dat Gods bedoelingen niet kunnen worden gedwarsboemd doordat een individu er niet toe komt positief te reageren op zijn leiding, en dat het een individu waarlijk vrij staat om te weigeren aan Gods bedoelingen te gehoorzamen. Dat is een heel merkwaardige gedachte, waar toch Mozes door God alle argumenten uit handen worden geslagen waarom hij geen leiding zou hoeven of kunnen geven aan de uittocht uit Egypte, en Jona op de vlucht voor zijn opdracht door God zelfs wordt teruggeplaatst op zijn weg naar Ninevé, zodat er dus weinig aanleiding is om een dergelijke vrijheid vast te stellen.

Toch is het verschil met Joodse commentatoren niet wezenlijk, en bestaat slechts uit een andere manier van denken, maar met een vergelijkbaar resultaat. Daarbij heeft Marcus een aardig citaat uit de rabbijnse literatuur, waarbij het meer om het overtuigen gaat. “Door te gehoorzamen bewijs je jezelf een dienst, niet je broeder”, zo zegt hij, “want het is de Eeuwige die aan je broeder een dienst bewijst door gebruik te maken van één van zijn vele instrumenten. Komt de bevrijding niet via jou, dan via een andere middelaar, en jij, hetgeen volgens de Kabbala verwijst naar je ziel, en het huis van je vader, dat de oorsprong is van je ziel, zullen nooit meer in de gelegenheid gesteld worden werktuig van de Eeuwige te zijn”. Esther moet in deze visie wel luisteren om niet samen met haar familie voor eeuwig uit de gunst van God

---

<sup>161</sup> Ibid, blz. 199.

<sup>162</sup> Zlotowitz, blz. 79.

<sup>163</sup> Utley, blz. 259.

<sup>164</sup> Baldwin, blz. 79.

te raken, en met name de nadruk op het belang van de familie is hier belangrijk, en daar wordt dan ook verderop dieper op ingegaan.

Beperkt Moore zich tot het opperen van de mogelijkheid van hulp door een nog niet bij name bekende Nehemia, of politieke hulp van onverwachte zijde<sup>165</sup>, Zlotowitz meent dat God een heel arsenaal alternatieven achter de hand kan hebben<sup>166</sup>, maar hij noemt er slechts één. God kan een vreemde koning sturen om oorlog te voeren en Ahasveros te doden, zegt hij, waarmee de Joden gered zullen zijn, maar waarbij de bewoners van het paleis gevaar lopen omdat ze bij de koning horen, en de koningin dan ook net als de koning zal worden vermoord. Waarmee Zlotowitz in ieder geval op vernuftige wijze tevens een verklaring geeft voor de opmerking dat Esther en haar familie in dat geval zullen omkomen. Een probleem waar de meeste commentatoren toch op de één of andere manier mee worstelen. Het is ook feitelijk niet uit te leggen waarom het hele Joodse volk gered zou worden op één na, en dat leidt in de meeste gevallen tot nogal verwrongen gedachteconstructies. Duidelijk is wel dat er een samenhang is tussen het zwijgen, de bevrijding van andere kant, en het omkomen van Esther en haar familie, de vraag is alleen hoe die samenhang eruit ziet.

Moore stelt dat de frase ‘van een andere kant’, in het Hebreeuws ‘*mimmaqom*’, één van de meest cruciale maar tevens meest voor discussie vatbare zinsdelen is uit het hele boek Esther. Naast de mogelijkheden die boven reeds zijn aangehaald, en die hij niet afwijst<sup>167</sup>, meent hij met Utley dat de visie van Josephus en Targum I en II dat het hier een versluierde verwijzing naar God betreft ‘zeker correct is’, en hij verwijst ter vergelijking naar het begrip *barmhartigheid* als een versluierde verwijzing naar God in 1 Makk. 16,3. Volledig kritiekloos stelt hij vervolgens dat het begrip *maqom* in de vroege Talmoedische literatuur wordt gebruikt in verbinding met de Godsnaam, waarmee voor hem de zaak kennelijk gesloten is. Dat hij aanneemt dat de Talmoed, die uit een veel latere periode stamt, het begrip uit een veel eerdere periode in de traditie moet hebben bewaard kan, desnoods zonder bewijs, als aanname nog gebillijkt worden, maar dat de auteur het hier niet heeft over *maqom* maar over *maqom acher* wordt door hem volledig genegeerd. Want de bevrijding komt niet van ‘de Plaats’, maar van ‘een andere plaats’. En dat aan elkaar gelijk stellen kan niet, zoals Fox terecht stelt<sup>168</sup>. Hij legt uit dat God in rabbijns Hebreeuws ‘de Plaats’ wordt genoemd omdat Hij de plaats is waarin de wereld bestaat. God, zegt hij, is de Plaats bij uitstek en het is niet logisch Hem ‘een andere plaats’ te noemen. Indien God ‘een andere plaats’ zou zijn, zo redeneert hij verder, dan moet Esther zelf ‘een plaats’ zijn, en dat zou betekenen dat zij gelijkwaardig zouden zijn, twee van elkaar te onderscheiden afzonderlijke bronnen van redding, en dat is niet aannemelijk.

Het is jammer dat Fox na deze goede aanzet vervalt in de profane verklaring die veel andere commentatoren ook hebben, want ‘dan moet het eenvoudigweg een ander mens zijn als bron van bevrijding’. Maar in afwijking van vele anderen verwijderd hij tegelijk ook de mogelijkheid om God in de tekst te ontmoeten, want eerder stelde hij terecht dat ‘een andere plaats’ een gelijkstelling inhoudt, zodat de bron van bevrijding kennelijk voor hem bij mensen ligt en niet van boven afkomstig is. Hij stelt heel consequent ook dat de rollen van Esther en Mordechai evengoed door anderen hadden kunnen worden ingevuld<sup>169</sup>, herhaalt nog eens dat ‘een andere plaats’ niet gelijk te stellen is aan ‘God’<sup>170</sup>, maar ziet er aan de andere kant ook wel een merkwaardig vertrouwen in<sup>171</sup>, welke gedachte hij schielijk aanscherpt door te verklaren dat dit vertrouwen niet gebed is in een religieus kader, en daardoor irrationeel. Het

---

<sup>165</sup> Moore. 1971, blz. 50.

<sup>166</sup> Zlotowitz, blz. 80.

<sup>167</sup> voor de politieke hulp verwijst zij bijv. naar 1 Makk. 8,17-18 waar de hulp van Rome wordt ingeroepen, om aan te geven dat dergelijke oplossingen niet ongewoon zijn.

<sup>168</sup> Fox, blz. 63.

<sup>169</sup> Ibid, blz. 25.

<sup>170</sup> Ibid, blz. 240.

<sup>171</sup> Ibid, blz. 189.

overkomt hem nog een keer dat hij zichzelf betrapt op gedachten die aanleiding zouden kunnen zijn hem te beschuldigen van het zien van dingen die er niet zijn, en die hij kennelijk zelf ook afwijst, want hij stelt verderop in zijn werk dat “zulk vertrouwen meestal een uitdrukking is van geloof in Gods verbondstrouw aan en zijn zorg voor Israël”<sup>172</sup>, en laat daar direct op volgen “dat het evengoed kan verwijzen naar de innerlijke kracht en het vermogen tot zelfredzaamheid van het Jodendom”. Een merkwaardige secularisering van de tekst, zeker omdat ze zonder argumenten gebracht wordt, en tamelijk geforceerd overkomend. Fox weet kennelijk geen raad met de uitleg van dit tekstgedeelte, heeft voor zichzelf geen lijn, en is daardoor niet consequent. Hij wordt heen en weer geslingerd tussen de gedachte dat het hier een mooi verhaal betreft waar god dus niet in voor hoeft te komen, en de vertelgeschiedenis van Israël, waar ook deze tekst uiteindelijk toe behoort, waarin dat niet vreemd kan zijn.

Ook Clines stelt vast dat het, in tegenstelling tot de communis opinio, niet waarschijnlijk is dat *mimmaqom acher* een directe verwijzing is naar God<sup>173</sup>, en hij komt dichter bij het antwoord dan Fox wanneer hij niet uitgaat van de onmogelijkheid van een gelijkheid maar van de onmogelijkheid van een tegengesteldheid. De bevrijding door Esther en de bevrijding door God kunnen niet aan elkaar tegengesteld zijn, zegt Clines, en hij stelt de vraag wat ‘van een andere plaats’ dan betekent wanneer ‘de Plaats’ gelijkgesteld wordt aan God. Jammer is dat hij dan niet consequent doorredeneert, maar vervolgens net als Fox heel profane, en wat mij betreft tamelijk vergezochte, oplossingen voor dit tekstprobleem zoekt, en bovendien zichzelf gaat tegenspreken. Mordechai weeft volgens Clines door zijn retoriek in dit vers “ook een ondubbelzinnige verwijzing naar de God die schittert door afwezigheid in de kronieken van de geschiedenis”. Eerst stelt hij dat hier geen sprake kan zijn van een verwijzing naar de God van Israël, en nu is dat ineens weer wel zo, zij het indirect. Wanneer *mimmaqom acher* geen verwijzing naar die God kan inhouden dan kan Mordechai ook niet langs die weg zijn beklag doen over de afwezigheid van die God. Enig godsvertrouwen kent Clines overigens nog wel aan Mordechai toe wanneer hij oppert dat Mordechai misschien wel op de welwillendheid van de bewoners van Perzië rekent als instrument van goddelijke voorzienigheid, waar behalve Haman de Joden in dit rijk tenslotte geen vijanden hebben<sup>174</sup>. En dat is heel merkwaardig, want vertrouwen op goddelijke voorzienigheid vereist besef van nabijheid, en dat is in tegenspraak met een klacht van afwezigheid. Ook Clines komt er niet uit, en dat waar de oplossing hier zo voor de hand lijkt te liggen. De Joden bevinden zich in een voor hen vreemd land, in ballingschap. In dat land wonen meerdere verschillende volken, zoals ook blijkt uit de adressering van het decreet van Ahasveros, en die zullen wel allemaal hun eigen god of goden hebben. Esther woont in het paleis en is daar met zekerheid in aanraking gekomen met de voor de het Perzische hof bepalende godsdienst en maatgevende goden. Als Jodin van origine kan zij weet hebben van het begrip *maqom* als verwijzing naar God, en dan ligt het voor de hand dat zij het begrip *maqom acher* verstaat als ‘andere god’, maar dat veronderstelt wel dat de latere rabbinale begripsinhoud berust op een heel oude traditie, en daar is geen enkel bewijs voor. Overigens houdt gebrek aan bewijs niet in dat het onjuist is, slechts dat noch het voor noch het tegen kan worden aangetoond en iedere hypothese er één is. Je kunt laag bij de grond blijven, en daar zijn ook argumenten voor te bedenken, in welk geval *mimmaqom acher* slechts een ander mens moet zijn, maar wanneer je *maqom* ziet als een verwijzing naar de God van Israël dan is het alleen maar consequent om *mimmaqom acher* te zien als een verwijzing naar een andere god dan die God van Israël.

---

<sup>172</sup> Ibid, blz. 244.

<sup>173</sup> Clines, blz. 36.

<sup>174</sup> Ibid, blz. 43.



In welk geval de vernietiging van Esthers familie natuurlijk een raadsel blijft. Fox gaat hier ernstig op de loop met zijn fantasie<sup>175</sup>, want hij oppert erg van elkaar verschillende mogelijkheden, elk met een laag waarschijnlijkheidsgehalte. Zoals de wraak van haar bloedverwanten, waarbij het een raadsel is hoe die dan te weten kwamen dat Esther hen eigenlijk had moeten redden; of de wraak van Haman, die zijn actie na 13 Adar nog zou willen voortzetten, terwijl Esther hem dan juist niet belemmerd heeft, als koningin tamelijk onaanraakbaar is, en bij een nieuw pogrom ook voor een nieuw decreet zal moeten worden betaald; zelfs schuwt hij het niet te opperen dat de woede ‘van de voorzienigheid’ haar misschien zal treffen<sup>176</sup>, hetgeen merkwaardig is wanneer de opmerking van Mordechai niet is gebed in een religieus kader.

Het is Bush die hier een coherente verklaring geeft, zich aan de tekst houdt, en een oplossing aangeeft die alle tekstproblemen doet verdwijnen<sup>177</sup>. Hij stelt terecht vast dat wanneer je het zinsdeel over de andere zijde of plaats leest als een positieve bewering het heel moeilijk wordt om op het daaropvolgende deel over het lot van Esther en haar familie grip te krijgen. Er is, kort gezegd, geen sprake van enige vorm van logica, en dus poneert hij de stelling dat hier sprake kan zijn van verkeerd lezen. Het partikel *ki* waarmee de zin begint heeft, zegt hij, in ieder geval causale betekenis, waarmee dat wat volgt een verklaring geeft voor Mordechais opmerking in vers 13 over de onveiligheid van Esther in het paleis. Maar wanneer je die causale betekenis als een positieve bewering leest dan is het dreigement aan Esther over haar en haar familie onverklaarbaar, en dus functioneert het zo helemaal niet goed als verklaring voor Mordechais opmerking. Daarom stelt hij met Wiebe voor om de zin niet als bewering te lezen, maar als vraag. Dat de zin geen specifieke vraagpartikels kent mag geen bezwaar zijn, omdat bij vraagzinnen in Bijbels Hebreeuws vaker deze partikels ontbreken. Waarna hij opmerkt dat in context de vraag een positieve retorische vraag is, die de bedoeling heeft een sterke negatieve bewering te maken. Ook Lettinga stelt dat in vraagzinnen het vraagpartikel ontbreken kan, maar dat de context dan aangeeft dat het om een vraag gaat<sup>178</sup>. Bush vertaalt dit deel van vers 14 dan ook als: “want indien je blijft zwijgen in een tijd als deze dan zal opluchting en bevrijding voor de Joden niet van een andere zijde komen, en jij en je familie zullen omkomen”<sup>179</sup>. Hij vertaalt niet met een retorische vraag maar met een negatieve bewering omdat dit in zijn taal, het Engels, een leesbaarder zin oplevert. In het Nederlands is dat feitelijk niet anders, waardoor de gekozen werkvertaling in die zin mag worden aangepast.

De zin heeft ineens geen onduidelijkheden meer. Esther zal als Jodin ook in het paleis niet aan het pogrom kunnen ontsnappen zodra haar identiteit wordt onthuld, zodat ze met haar familie zeker zal sterven indien ze geen enkele actie onderneemt, omdat aanzet tot actie langs andere weg niet mag worden verwacht.

De opmerking van Mordechai dat Esther met haar familie, letterlijk: ‘het huis van je vader’, zal omkomen moet grote indruk hebben gemaakt als argument. Haar familie is niet die van het paleis. Moore en Baldwin besteden hier geen aandacht aan, maar Fox doet dat wel. Hij stelt vast dat die familie alleen bestaat uit Mordechai en Esther samen, omdat we alleen weten dat Esther wees is, maar over het bestaan van eventuele andere familieleden buiten Mordechai niet geïnformeerd zijn. Volgens hem kan hier een echo doorklinken van de verhalen waarin God een individu straft door zijn hele familie samen met hem te vernietigen. Als voorbeelden worden Joz. 7,24 genoemd, waar Achan met zijn hele familie en zijn vee en alles wat hij bezit

---

<sup>175</sup> Fox, blz. 62.

<sup>176</sup> Fox citeert hier zonder commentaar, en dus kennelijk met instemming, Clines.

<sup>177</sup> Bush, 1996, blz. 396-397.

<sup>178</sup> Lettinga, blz. 181, k.

<sup>179</sup> Ibid, blz. 390.

wordt gestenigd en vernietigd door het vuur, en Num. 16,32 waar de families van Korach, Dathan en Abiram, met alles wat ze bezaten, door de aarde worden verzwolgen. Maar hoewel het uitstekende voorbeelden zijn van wat het begrip familie betekent laat Fox het hierbij, licht niet toe waarom alles wat tot deze mannen behoort wordt verdelgd, en stelt zelfs dat het dreigement op zichzelf geen theologische bewering is. Waarom dan die voorbeelden van mensen die worden uitgeroeid ‘met hun hele huis’ omdat zij bewust zondigden tegen God? Het is wat Fox steeds weer doet, hinken op twee gedachten. Aan de ene kant zoekt hij verklaringen in parallelle teksten en gebeurtenissen in het Oude Testament, aan de andere kant ontkent hij voortdurend dat sprake is van zelfs maar een versluierd verwijzen naar God.

Laniak besteedt wel aandacht aan de betekenis van het begrip ‘je vaders huis’<sup>180</sup>, en bereikt daarmee twee doeleinden. Niet alleen licht hij voor de huidige lezer toe wat de betekenis is van het begrip, hij laat ook zien hoe de oorspronkelijke lezers of hoorders dit hebben verstaan en geïnterpreteerd. In de betreffende regio in het Nabije Oosten, zegt hij, ligt de loyaliteit van iedereen eerst bij de eigen familie, en dat geldt speciaal voor vrouwen, die blijven behoren tot de familie van hun vader, zelfs na hun huwelijk. Haar loyaliteit geldt dus eerst de familie van haar vader, en pas daarna die van haar man.

Het is de familie die voor alles gaat, pas daarna komt de clan, dan de stam, daarna het volk, en die volgorde bepaalt ook de morele beslissingen die genomen worden. Ook vandaag de dag is het in het Midden-Oosten, waar de tribale cultuur nog stevig verankerd is, niet anders als in die oude tijden. Het is een familie die bestaat uit de oudste man in de lijn van de afstamming, met vrouw, eventuele bijvrouwen, getrouwde zonen, bedienden met hun familie en vee<sup>181</sup>. Wanneer Esther bezorgd dient te zijn dan geldt die bezorgdheid eerst haar familie, en pas daarna zichzelf. Want wie geen familie heeft ontbeert de basis van zijn of haar identiteit, en heeft ook niets om op terug te vallen voor bijv. bescherming. In een tribale cultuur is het ook van belang dat de naam van de voorvader blijft voortbestaan in het nageslacht, want alleen zo blijft deze bewaard. Wanneer de naam uit het geheugen wordt gewist dan verdwijnt de ziel als het ware in het niets, maar wanneer ook de hele familie en het hele familiebezit verdwijnt dan houdt zelfs de hele dynastie op te bestaan, alsof deze er nooit geweest is. In Israël is daarbij nog van belang dat het voortbestaan van de familie en de stam tevens de dienst aan de Eeuwige en het doorgeven van de traditie van geloof verzekert<sup>182</sup>. Het is de reden waarom in ieder geval zij die gezondigd hebben tegen God dit lot kan treffen<sup>183</sup>, maar ook in profane situaties speelt dat een rol, zoals tussen David en Saul<sup>184</sup>.

Vanwege haar verantwoordelijkheid tegenover haar familie zal de oorspronkelijke lezer, aldus Laniak, Esther zonder twijfel beoordeeld hebben op het vernuft waarmee zij haar tegenstander Haman te glad af is om haar familie te redden. Haar eigen leven is secundair zolang het leven van de familie bedreigt wordt. De familie gaat vóór het individu, het is beter dat één mens sterft dan dat de hele familie de kans loopt te worden uitgeroeid, en daarom is Esther uiteindelijk minder beducht om haar eigen leven. Mordechai doet hier bewust een appèl op haar morele verantwoordelijkheid, een appèl dat niet tevergeefs zal blijken te zijn.

De opmerking dat ze misschien voor een tijd als deze een plaats aan het hof verworven heeft is volgens Moore een aanmoediging aan Esther, die uit moet gaan van de inclusieve suggestie dat iets voorzienigs haar tot koningin heeft gemaakt<sup>185</sup>. Op de mogelijke problematiek omtrent de identiteit van die voorzienigheid gaat hij niet in. Bush meent dat sprake is van een

---

<sup>180</sup> Laniak, blz. 96.

<sup>181</sup> Myers, blz. 376 en 506.

<sup>182</sup> Ibid.

<sup>183</sup> Zie behalve reeds aangehaalde Bijbelgedeelten ook Deut. 9,14; Deut. 29,20 en Jos. 7,9 als voorbeeld.

<sup>184</sup> Zie 1 Sam. 24,22.

<sup>185</sup> Moore, 1971, blz. 50.

retorische vraag met een hoog empathisch gehalte, waarbij het “wie weet” geen twijfel uitdrukt, maar vertrouwensvolle hoop. Hoewel zij dit niet direct zeggen duidt hun opvatting er op dat tenminste een godheid op de achtergrond sturend aanwezig is. Fox ziet ook hier weer kans om elke gedachte aan een godheid buiten de deur te houden wanneer hij eerst vaststelt dat het koningschap voor Esther, toch een kind van relatief eenvoudige komaf, een flinke stap omhoog is<sup>186</sup>, ondanks de afhankelijkheid als echtgenote in een harem. Een positie die ze ongetwijfeld niet graag wil opgeven gezien de luxe aan het hof en het feit dat ze ook als gewoon burger weinig rechten heeft. Beter een slaaf in luxe dan een slaaf in armoede, lijkt Fox te denken. Over het “wie weet” heeft hij een duidelijke opvatting, Mordechai drukt daarmee volgens hem uit dat het een mogelijkheid is, maar dan ook vooral niet meer dan dat. “Het zou kunnen”, preciseert Fox, en stelt zonder aarzeling direct daarna dat we wel moeten weten dat Mordechai deze verbazingwekkende samenloop van omstandigheden niet beschouwt als bewijs voor goddelijke leiding. Het is kennelijk zijn manier van denken, en dat mag natuurlijk, maar hoe uit de tekst moet blijken dat Mordechai dat zo ziet wordt niet toegelicht, en bestudering van de tekst geeft geen enkel aanknopingspunt voor de opmerking. Zelf zegt Fox dat met de opmerking de mogelijkheid wordt aangegeven dat zelfs voordat de gebeurtenissen in de richting van een ramp werkten één of andere kracht de weg bereidde voor bevrijding. Hij noemt die opvatting theologisch, en erkent dat het de werking van een kracht inhoudt die zich buiten het bereik van de menselijke macht bevindt, waarmee hij refereert aan de verborgenheid van God zoals die in het Jodendom wordt beleefd, maar direct aansluitend zegt hij weer dat het geen uitdrukking is van religieus vertrouwen “maar een mogelijkheid die geopperd wordt met een aarzeling die niet karakteristiek is voor Mordechai”. Mordechai zou er zeker van zijn dat het Joodse volk wordt gered, maar onzeker hoe dat zal gebeuren. Het is merkwaardig dat Fox hier uit alle macht probeert God buiten de deur te houden, want indien er een macht werkzaam is die zich aan het bereik van de menselijke macht onttrekt dan heeft de opmerking inderdaad een theologische strekking en drukt dus ook een vorm van geloof uit. Welk geloof, dat kan eventueel ter discussie staan, maar de voorzienigheid zoals die in de Verlichting werd uitgevonden bestond in ieder geval toen nog niet.

**Esther 4,15+16** – De door Mordechai aangereikte argumenten hebben hun werk gedaan, Esther neemt een positief besluit, maar neemt dan ook direct het initiatief over. Dat Mordechai haar niet meer behandelt als een kind<sup>187</sup>, maar haar als een volwassene benadert, als een gelijke dus, en voorziet van argumenten, zal zeker geholpen hebben, maar uiteindelijk zijn het toch de argumenten zelf die het besluit oproepen. Lag het initiatief tot dusverre bij Mordechai, het is Esther die nu het heft in handen neemt, en dat ook wel moet waar ze binnen het paleis op zichzelf is aangewezen. “Esther neemt een beslissing”, zegt Clines<sup>188</sup>, en hij stelt vast dat Esther tot op dit moment 3 keer aan het communiceren is geweest, en wel actief. Haar eerste actie was in vers 5, waar ze wilde weten waarom Mordechai dit deed; de tweede is in vers 11, wanneer ze aangeeft niet in staat te zijn aan het verzoek te voldoen; hier is de derde keer, waarbij ze haar besluit bekend maakt. Drie acties in communicatie, van waarom via onmacht naar actie, van onkundigheid via begrip naar een besluit. Wederom het getal 3, en opnieuw is het Clines die dit vaststelt. En ze geeft daarna direct 3 commando’s, die alle drie in de Qal imperatief gesteld zijn: ga!, verzamel! en vast!<sup>189</sup>

Hoewel er Joden verspreid door het hele land leven<sup>190</sup> krijgt Mordechai de opdracht om alleen de Joden in Susaan te verzamelen. Het wordt veroorzaakt door een praktische

---

<sup>186</sup> Fox, blz. 34.

<sup>187</sup> Fox, blz. 199.

<sup>188</sup> Clines, blz. 34.

<sup>189</sup> Utley, blz. 260.

<sup>190</sup> Zie bijv. Esther 4,3.

begrenzing, want het is gewoon fysiek onmogelijk om Joden van buiten Susan op dergelijke korte termijn te verzamelen<sup>191</sup>, het vasten diende tenslotte dezelfde dag nog te beginnen.

De vraag is natuurlijk waarom Esther die opdracht geeft, waar we uit vers 3 weten dat de Joden reeds vastten, en dat deden met gewezen en geweeklaag. Dat komt omdat hier geen sprake is van vasten in verband met rouw en rouwbeklag<sup>192</sup>, maar een vasten met de inzet om tussenkomst te bevorderen, want Esther vraagt om te vasten “voor mij”. Er wordt alleen gesproken over vasten, niet over bidden, en de verschillende Bijbelcommentatoren gaan daar heel verschillend mee om. Baldwin gaat er van uit dat bidden, ook al is dat niet uitdrukkelijk vermeld, het vasten moet hebben begeleid<sup>193</sup>, om dat dit in het OT altijd het geval was. Zijn aanname is overigens dat het boek Esther in de geest van de overige boeken van het OT is geschreven en de geest van de God van Israël ademt, hetgeen niet alle commentatoren met hem eens zijn. Overigens verwijst hij o.a. naar Ezr. 8,21-23 ter illustratie, en daar wordt gevast om de bescherming van God af te smeken voor de reis van Babylon naar Jeruzalem, en daar is een sterke parallel zichtbaar met Esther, die toch in de eerste plaats bescherming zal willen hebben op het moment dat ze naar de koning gaat. “Opdat de koning tegen alle verwachtingen in haar de scepter zal toesteken”, zegt Loader<sup>194</sup>, die er overigens ook op wijst dat in het OT gebed en vasten samen gaan, maar stelt dat de afwezigheid ervan in dit geval zeer opvallend is, en dus aanneemt dat er niet gebeden werd. Moore denkt zelfs dat Esther daar “zeker om gevraagd heeft”<sup>195</sup>, om Gods tussenkomst voor haar te vragen. Indien iemand van mening is dat God onuitgesproken op de achtergrond een rol speelt dan is een dergelijke veronderstelling natuurlijk gerechtvaardigd, waar vasten en bidden op vele plaatsen in het OT samengaan<sup>196</sup>. Hoewel hij in zijn inleiding een andere verklaring heeft voor de afwezigheid van niet alleen Gods naam maar ook van Joodse religieuze gebruiken<sup>197</sup> stelt hij hier dat het “uiteraard heel goed mogelijk is dat een ‘aanvuller’<sup>198</sup> alle verwijzing naar God en gebed heeft gewist”. Een merkwaardige, en overigens niet onderbouwde, opmerking, want teksten hebben normaal de gewoonte om te groeien en niet om te krimpen, waardoor bij een dateringsvraagstuk de kortere versie of de minder begrijpelijke versie van een tekst als de oudste wordt beschouwd, en daarmee als de meest oorspronkelijke.

Loader verbaast zich er over dat de vrouwelijke bedienden van Esther meedoen aan de vasten en denkt dat ze misschien ook Joods zijn, waarbij hij zich tevens afvraagt of er misschien niet meer mensen waren die van Esthers identiteit op de hoogte waren. Baldwin stelt echter, aan de hand van onderzoek van Rothenberg, dat vasten in het kader van religieuze gebruiken, en als verdediging tegen problemen, heel gewoon was in de hele antieke wereld. Ook Perzische bedienden zouden dan mee kunnen doen, al is het de vraag met welke religieuze gedachten zij dat dan doen. Omdat er ten behoeve van Esther gevast moet worden heeft dit vasten in ieder geval religieuze implicaties, de tussenkomst van één of andere hogere macht wordt ingeroepen. Gaan we er van uit dat Esther ook in haar geloofsbeleving Jodin is dan zullen haar bedienden dat waarschijnlijk niet zijn, zodat het evenmin waarschijnlijk is dat hun eventuele bidden tot dezelfde god gericht zal zijn. Misschien is het achterwege laten, in ieder geval het onvermeld laten, van bidden hier wel een oplossing voor een probleem dat Loader terecht

---

<sup>191</sup> Zlotowitz, blz. 81.

<sup>192</sup> Bush, 1996, blz. 397.

<sup>193</sup> Baldwin, blz. 80.

<sup>194</sup> Loader, blz. 249.

<sup>195</sup> Moore, 1971, blz. 51.

<sup>196</sup> Bijv. 1 Sam. 7,6; 2 Sam. 12,16; Ezra 8,21; Neh. 1,4; Jer. 14,12; Jona 3,3-8; Joël 1,14 en Dan. 9,3.

<sup>197</sup> Moore, 1971, blz. XXXII-XXXIV.

<sup>198</sup> Hij gebruikt het woord ‘glossator’, en dat moet iemand zijn die een glosse, dat is een toelichting of een verklaring die de tekst verheldert, aanbrengt. Die staan normaal gesproken in de kantlijn en kunnen door overschrijven ook in de tekst terecht komen. Hier zou de correctie dan uit verwijderen moeten bestaan.

constateert. Want wat voor functie heeft het vasten van de dienstmaagden indien zij hiermee niet dezelfde god willen vermurwen als Esther en de andere Joden? Het meest voor de hand ligt hier nog dat zij dat doen uit loyaliteit ten opzichte van de koningin die zij dienen, zoals ook Hatach loyaal is aan zijn meesteres, zodat hun vasten meer een delen in het lijden is dan een versterken van de roep om tussenkomst.

De door Esther gevraagde vasten is zwaar, loodzwaar. In verreweg de meeste gevallen duurde een vastenperiode een dag, zoals ook Baldwin opmerkt, doch perioden van 3 en 7 dagen kwamen eveneens voor<sup>199</sup>. Vasten gedurende dag en nacht, zoals Esther hier vraagt zijn echter niet gewoon want normaal duurde een vastendag van zonsopgang tot zonsondergang, zodat men in de avond- en nachtperiode iets op krachten kon komen. Misschien klinkt hier een echo door van Ex. 34,28 waar Mozes gedurende 40 dagen en 40 nachten niet eet en drinkt in de periode dat hij met de Eeuwige communiceert, maar realistisch is het niet om dat van een mens te verlangen. Misschien is het de bedoeling dit vasten in tegenstelling te zetten tot het excessief feesten dat de Perzen doen, zoals o.a. Fox opmerkt<sup>200</sup>. Het is ook geplaatst in het midden van Perzische feesten. Voorafgaand zijn er 2 feestclusters, de eerste die waarmee het boek begint in Esther 1, een feest dat in 3 delen gevierd wordt in de stad Susan, en de tweede is het feest na de inhuldiging van Esther als koningin. Na het vasten zijn er de 2 feestmalen die Esther bereid voor Ahasveros en Haman. Het feest dat de Joden vieren in Esther 9 zorgt hier voor een versterking van een chiasme, waardoor betwijfeld mag worden of dat deel tot de oorspronkelijke tekst heeft behoord.

Merkwaardiger nog is de opdracht om ook gedurende de nacht te vasten indien we ons realiseren dat de 3-daagse vasten op de 13<sup>e</sup> dag van de 1<sup>e</sup> maand begint, en daarmee op de avond van Pesach<sup>201</sup>, want daarmee handelde Esther in strijd met het voorschrift van Ex. 12, waar staat dat er in die nacht vlees gegeten moet worden. Pesach begint op de 14<sup>e</sup> van de 1<sup>e</sup> maand, maar een dag begint in het Jodendom, naar analogie van Genesis 1, met de avond, en eindigt zodra de volgende avond begint, zodat de 1<sup>e</sup> dag van Pesach na zonsondergang van die dag begon, en het slacht- en eetvoorschrift inging. Het zondigen tegen de wet van Mozes is voor een Jodin een ernstige zaak, en het kan een argument zijn om vast te stellen dat hier geen sprake is van een gelovige Jodin. Want voor een waarachtig religieuze Jood is het overtreden van de wet van Mozes veel ernstiger dan het overtreden van de wetten der Perzen, zoals Daniël zo overtuigend laat zien, zodat dit niet in het voordeel van Esther pleit. Daar kan echter tegenin worden gebracht dat het voor onbesnedenen verboden was aan de Pesachmaaltijd deel te nemen, en denkbaar is dat deze Joden in ballingschap, zoals ooit ook het volk dat met Jozua aan de Jordaan stond, niet besneden waren. Het verbod gold echter uitdrukkelijk vreemdelingen, mensen dus die nog niet tot 'het huis' Israël behoorden, en de vraag is of het voorschrift zich dan ook uitstrekt tot het eigen volk, besneden naar geboorte maar mogelijk in deze situatie niet naar het vlees. Een Joods antwoord is dat dit vasten een boetedoening was voor het deelnemen aan de feesten van Ahasveros<sup>202</sup>. In ieder geval kan worden vastgesteld dat Esther, om haar doel te bereiken, niet alleen bereid is om de wetten van Perzië aan haar laars te lappen, maar ook die van de God van haar vaders, want dat zij niet religieus geïnspireerd en beïnvloed was is welhaast onwaarschijnlijk. Secularisme zoals dat tegenwoordig bestaat<sup>203</sup> was in de tijd waarin het boek Esther geschreven werd, en dat geldt ook de periode waarin het boek is gesitueerd, ondenkbaar. Het leven was doortrokken

---

<sup>199</sup> Myers, blz. 377.

<sup>200</sup> Fox, blz. 63.

<sup>201</sup> Clines, blz. 37.

<sup>202</sup> Zlotowitz, blz. 81, zie ook Marcus.

<sup>203</sup> Dat wil zeggen een afkeren van een godsbesef, veelal ook overgaand tot godontkenning, omdat binnen de empiristische wetenschap een antwoord kan worden gevonden op alle existentiële vragen. Bij velen is sprake van een atheïstische levenshouding. Spraakmakende exponenten hiervan zijn Herman Philipse en Richard Dawkins.

van religiositeit, ongeacht de godsdienst die men beleeft. Ook Esther moet een godsdienst beleeden hebben, was het niet die van Israël dan wel een andere in Perzië gangbare godsdienst. Dat zij opdracht gaf om het voorschrift van Ex. 12 te overtreden moet zij dus op zijn minst geweten hebben. Overigens betekent het overtreden van een gebod van de Eeuwige nog niet dat Esther daardoor gediskwalificeerd zou zijn om als instrument voor de uitredding op te treden. In de Bijbel zijn veel voorbeelden te vinden van mensen die geboden overtreden en toch als werktuig ‘in dienst’ blijven<sup>204</sup>.

Overigens duurde deze vastenperiode geen 72 uur, want ze begon op de dag waarop het decreet bekend werd, en op de derde dag ging Esther naar Ahasveros<sup>205</sup>. En zij doet dat in de staat waarin ze door de vasten is komen te verkeren. Ook Moore merkt terecht op dat het Hebreeuws hier spreekt van *ub<sup>e</sup>qeen*, dat is letterlijk ‘en in aldus’, ofwel: in die staat, of: zó. Ze gaat duidelijk niet om de koning te verleiden, want dan is het niet verstandig om er als een verhongerde koningin uit te zien<sup>206</sup>, ze gaat met een hele andere missie. Het is tegen de wet, maar ze neemt het risico te worden gedood. “Als ik dan omkom dan kom ik maar om”, is meer dan een echo van Gen. 43,14 waar Jakob verzucht: “moet ik mijn kinderen verliezen, dan verlies ik ze maar”, want daar is sprake van berusting in een niet beïnvloedbaar lot, het is een uiting van moed en wilskracht. Mordechai heeft haar duidelijk gemaakt dat er aan beide zijden van de weegschaal risico bestaat<sup>207</sup>, en zich daarvan bewust richt zij zich op en treedt het gevaar met open vizier tegemoet, wetend dat de mogelijkheid van falen even goed tot de mogelijkheden behoort als de mogelijkheid van succes, maar vertrouwend op het laatste<sup>208</sup>.

**Esther 4,17** – Zoals dit hoofdstuk van Esther begint met een actie van Mordechai zo eindigt het ook met een actie van hem, daarmee een perfecte inclusie vormend, zoals Loader terecht opmerkt<sup>209</sup>, waarmee dit gedeelte van het totale verhaal als eenheid wordt gemarkeerd<sup>210</sup>. Mordechai gaat alles doen wat Esther hem had bevolen. Het gehoorzame meisje is veranderd in een leidinggevende vrouw. Fox merkt op dat haar opdracht overeenstemt met de wens van Mordechai, maar ziet daarmee over het hoofd dat die wens slechts bestond uit het pleiten bij Ahasveros, terwijl het exorbitante vasten door alle Joden in Susan een door haarzelf bedacht voorspel is. En de opdracht bestaat eruit om dat vasten te organiseren, onder de toezegging ten derde dage naar de koning te gaan.

Het *wayya<sup>a</sup>bor* waarmee dit vers begint kan op verschillende manieren worden uitgelegd. Verreweg de meeste commentatoren doen dat door ervan uit te gaan dat het hier een ellipsis betreft, en gaan dan uit van de vertaling ‘oversteken’. Moore doet recht aan de mogelijkheid dat het hier een ellipsis betreft door in het midden te laten wat het object dan moet zijn. Zij noemt als mogelijkheden zowel het plein van vers 6 als de Ab-Kharka rivier die de bovenstad van de benedenstad scheidde in Susan<sup>211</sup>, welke laatste mogelijkheid ook door andere commentatoren, zoals Meinholdt<sup>212</sup> en Fox, genoemd wordt, als zij er al aandacht aan besteden, hetgeen de meesten niet doen. Opvallend is dat verreweg de meeste geraadpleegde commentatoren vertalen met ‘weggaan’ in enigerlei vorm, hetgeen de eerst aangegeven

---

<sup>204</sup> Bijv. de afgoderij van Gideon, zie Richt. 8,27; de afgoderij van Salomo, zie 1 Kon.11-12; Davids dubbele zonde met Bathseba (indirecte doodslag en overspel), zie 2 Sam. 11; het eten van toonbroden, zie 1 Sam. 21.

<sup>205</sup> Moore, 1971, blz. 51.

<sup>206</sup> Zie Marcus, maar ook Fox, blz. 63.

<sup>207</sup> Clines, blz. 35.

<sup>208</sup> Fox, blz. 64.

<sup>209</sup> Loader, blz. 249.

<sup>210</sup> Indien uitsluitend naar de woorden gekeken wordt dan begint het hoofdstuk met de naam van Mordechai en eindigt het (in het Hebreeuws natuurlijk) met de naam van Esther.

<sup>211</sup> Moore, 1971, blz. 51.

<sup>212</sup> Meinholdt, blz. 56.

vertaling is van het werkwoord <sup>a</sup>*bar*<sup>213</sup>, maar is dat correct? Het vertalen met ‘weggaan’ en toelichten met ‘oversteken’ is in ieder geval niet consequent, zoals Moore doet, vertaling en toelichting moeten wel met elkaar in evenwicht zijn. Overigens verwijst zij eerst naar de parallel met Gen. 18:5, waar God bij Abraham langskomt, en dus letterlijk ‘voorbij gaat’, en daarmee raakt ze waarschijnlijk dichter aan de waarheid dan bij het veronderstellen van een allusie of ellipsis over plein of rivier. KB HALOT geeft een uitvoerig overzicht met veel tekstverwijzingen. Als betekenis wordt gegeven ‘doortrekken’, ‘zijns weegs gaan’ (door het land, langs wegen), ‘rondzwerven’ (te midden van); ‘voorbijgaan’ ‘passeren’ (zoals God voorbijgaat); voorbij gaan (van de dag, de nieuwe maan, stof dat verwaait); voorbijgaan in de zin van vervliegen of herroepen (Est 1,19 en 9,28); overtrekken (van een rivier, wadi, grens, ergens overheen stappen), maar dan met een voorzetsel; iets of iemand voorbijgaan. Het oversteken van een plein of rivier is dan ook kennelijk slechts één van de mogelijkheden, maar ook bij een ellipsis of allusie kan dit zo voor de hand liggen dat andere mogelijkheden gevoeglijk uitgesloten kunnen worden, zoals in Joz. 2,23 slechts de Jordaan kan worden bedoeld. Hier is dat echter minder zeker. Concordant is daarom opgezocht wat het werkwoord in zowel de Qal.ipf.3.m.sg. als de Q.pf.3.m.sg., al dan niet voorafgegaan door een *waw*, betekent. Op 119 Bijbelplaatsen blijkt dan dat in 2% van de gevallen sprake is van een eigenaam, in 80% van de gevallen sprake is van een variant van voorbij- of door- of overgaan, en in 18% van de gevallen van het overtrekken van een rivier, meestal de Jordaan. Indien een rivier wordt overgestoken is verder zelden sprake van een ellipsis of allusie. Het gaan in de betekenis van ‘optrekken’, ‘uittrekken’ of ‘doortrekken’ overheerst, steeds in de betekenis van een doorgaande en voortdurende beweging. Omdat de opdracht van Esther is om alle Joden in Susan te verzamelen ligt het daarom meer voor de hand dat Mordechai zich in beweging zet om langs al die adressen te gaan, temeer daar hij “alles deed zoals Esther hem bevolen had”, hetgeen reden is om te vertalen met ‘voorbijgaan’, waarbij de Joden hier de ellipsis vormen. Dat hier een echo klinkt van Ex. 12,23 maakt deze lezing nog eens waarschijnlijker, want ook nu zullen de Joden, zij het met enige vertraging, na de rondgang worden gespaard. Inderdaad neemt de auteur aan dat de lezers begrijpen wat wordt bedoeld, zoals Fox opmerkt<sup>214</sup>, maar dan niet de lezers die de situatie in Susan kennen, maar met name de lezers die vertrouwd zijn met het liturgisch vocabulaire van het Jodendom.

---

<sup>213</sup> KB HALOT, blz. 778-780.

<sup>214</sup> Fox, blz. 64.

## Joodse visies op Esther

Bij het nadenken over de afwezigheid van het benoemen van God in het boek Esther wordt men al snel bepaald tot de ‘verborgenheid van de Eeuwige’. Brueggemann zegt daarover dat de God waarvan bekend is dat Hij direct en zichtbaar aanwezig is in het bestaan van Israël in veel gevallen verborgen is, indirect en niet zichtbaar<sup>215</sup>. Israël was echter niet bereid om daaruit de conclusie te trekken dat indien de Eeuwige niet zichtbaar was Hij ook niet aanwezig en niet betrokken zou zijn. Hij gaat niet naar willekeur om met zijn zegen aan de schepping, die daarin dus inherent is, noch met zijn beloften van trouw<sup>216</sup>, een erkenning die het Israël mogelijk maakt het gewone dagelijkse leven te waarderen en te koesteren als een gave en een teken van de Eeuwige. Zijn soevereiniteit en trouw markeren zijn verborgenheid en komen tot uiting in zijn voorzienigheid. Voorzienigheid die in de plaats komt van de directe en zichtbare wegen van de Eeuwige met zijn volk<sup>217</sup>. Een voorbeeld is de tekst van Ps. 65,10: “*U zorgt voor het land en bevloeit het, u maakt het vruchtbaar, vol water staat de rivier van God. U bewerkt het land voor het koren, zo bewerkt U het*”. Of Job 38,41: “*Wie verschaft de raaf zijn voedsel, wanneer zijn jongen God aanroepen, wanneer ze zonder voedsel rondzwerven?*” En er is het vertrouwen dat het ook gebeurt, bijv. in Gen. 22,8 als Abraham tegen Izaäk zegt: “*God zal zichzelf van een offerlam voorzien, mijn jongen*”. En zo verschaft Israël zich de antwoorden op de vragen die op hen afkomen<sup>218</sup>:

Waar is jullie God?	Hier en overal, maar op een manier die wij niet kunnen vatten.
Is de Eeuwige onder ons?	Ja, en op een besliste wijze, maar niet altijd op de wijze die je graag wilt.

Zlotowitz stelt Gods voorzienigheid tegenover het wonder, want Joods geloof is niet gebaseerd op wonderen<sup>219</sup>. Een wonder kan worden gerationaliseerd, weggeredeneerd worden, verkeerd worden begrepen, en het vertrouwen op wonderen kan een mens doen vergeten dat de hand van de Eeuwige evenzo aanwezig is in wat wij ‘natuur’ noemen als hij dat was bij het splijten van de *Yam Suf* toen de Joden Egypte uittrokken. Hij zegt ook dat zonder de levengedende aanwezigheid van de Eeuwige het universum niet zou bestaan en dat de vroege geschiedenis van het Joodse volk een lange aaneenschakeling is van wonderen en Goddelijke tussenkomst, en daarmee zelf reeds een versluierd beeld van de Eeuwige geeft. Waarbij hij het woord wonder gebruikt in de zin van ‘verwonderen’. Het woord voor wereld in het Hebreeuws, *~lW*], zou van een stam komen die ‘verborgen’ betekent, want, zegt hij, in deze wereld is het bestaan van de Eeuwige verborgen. De Eeuwige is een stille en ongeziene partner, zo stil en ongezien dat zijn bemoeienis ter discussie kan worden gesteld.

In het boek Esther komt de naam van de Eeuwige soms voor als acrostichon, zoals in 5,4 met de woorden *~AVh; 'lMhW>%l Mh; aAby*), waarvan de beginletters het tetragrammaton van de Godsnaam vormen<sup>220</sup>, en Zlotowitz is ervan overtuigd dat in Elam<sup>221</sup> ‘zomaar’ gebeurtenissen

<sup>215</sup> Brueggemann, blz. 333.

<sup>216</sup> Ibid, blz. 341.

<sup>217</sup> Ibid, blz. 352.

<sup>218</sup> Ibid, blz. 357.

<sup>219</sup> Zlotowitz, blz. XXXIV.

<sup>220</sup> Marcus, commentaar bij Est. 5,8. Hij stelt dat er meerdere verwijzingen naar de Godsnaam zijn, geeft dit als voorbeeld, en citeert *Sfat Emet* over de Mishnah: wie de Estherrol niet op de juiste wijze leest (hij noemt dat ‘van achteren naar voren’, maar het gaat wezenlijk om het lezen van willekeurige delen) vervult zijn plicht niet, want de verwijzingen naar de Godsnaam zullen niet in de juiste volgorde gelezen worden.

<sup>221</sup> Susan is de oude hoofdstad van de provincie of regio Elam, zie Myers, blz. 352.



samen begonnen te komen die een keten vormden van bevrijding, en in ballingschap de Joden zo in eeuwigheid verbond met de dagen toen de Eeuwige nog onverhuld was, waarmee het wonder van Poerim aantoonde dat de Eeuwige nog steeds alom aanwezig is. Gods naam komt niet voor in het boek Esther, maar wanneer alles achter de rug is dan wordt zijn aanwezigheid overal erkend.

Dat God niet aanwezig lijkt te zijn in het boek Esther is dus maar schijn en kan niet worden afgeleid uit het gegeven dat zijn naam nergens wordt genoemd. In de gebeurtenissen zelf is de Eeuwige prominent en herkenbaar voorzienig voor zijn volk aanwezig. Korpel stelt dat de religiositeit van het boek over het algemeen als aanwezig wordt verondersteld omdat het is opgenomen in de Joodse canon<sup>222</sup>. Zij acht echter de canoniciteit van het boek twijfelachtig<sup>223</sup> omdat er in Qumran geen restanten van zijn gevonden onder de daar aangetroffen Bijbelboeken. Dat mag op zichzelf juist zijn, maar het betekent nog niet dat het boek Esther daar nooit aanwezig is geweest, zoals meerdere wetenschappers hebben betoogd<sup>224</sup>, en het miskent de vondst van tekstfragmenten die met Esther vergelijkbare verhalen vertonen<sup>225</sup>. Deze laatste vondsten weerspreken tevens de opvattingen van o.a. Bardtke dat het boek Esther in Qumran zou ontbreken om theologische redenen<sup>226</sup>, want met vergelijkbare teksten had men kennelijk geen moeite. Volgens Moore werd Esther in ieder geval canoniek beschouwd ten tijde van het concilie te Jamnia in het jaar 90 g.j., omdat het als een van de 24 canonieke boeken wordt genoemd in een uit de 2<sup>e</sup> eeuw stammend deel van de Talmoed. Hij noemt als redenen waarom het in de canon zou zijn opgenomen de ogenschijnlijke historiciteit en de fundering voor het reeds bestaande feest van Poerim, maar geeft ook aan dat het boek niettemin nog eeuwenlang omstreden was in rabbinale kringen en citeert ook daarvoor de Talmoed, zij het nu stammend uit de 3<sup>e</sup> eeuw, waarin bijvoorbeeld gezegd wordt dat lezen van het boek Esther “de handen niet onrein maakt<sup>227</sup>”.

De late canoniciteit zou kunnen verklaren waarom er delen aan het oorspronkelijke werk zijn toegevoegd, zoals het gedeelte vanaf 9,1. Alleen een heilige tekst dient ongewijzigd te blijven, maar een profane tekst mag best worden aangepast aan het gebruik dat die tekst in de praktijk heeft. De viering van Poerim, en dan ook nog op verschillende dagen, maakte een fundering noodzakelijk en die werd gewoon toegevoegd. Op het moment dat het boek wordt opgenomen in de canon<sup>228, 229</sup> wordt de tekst pas gefixeerd<sup>230</sup>, temeer daar men in oude tijden geen enkel besef had van tekst- en redactiekritiek en op dat terrein dan ook geen vragen stelde. Het is die fixering die tevens problemen geeft met de uitleg van het boek, aangezien ongerijmde passages, zoals de twee dagen dat de Joden moordend huishouden onder de

---

<sup>222</sup> Korpel, blz. 154.

<sup>223</sup> Zij spreekt van een “dubious canonical status”.

<sup>224</sup> Moore, 1971, blz. XXI.

<sup>225</sup> Bush, 1996, blz. 293-294.

<sup>226</sup> Moore, 1971, blz. XXII.

<sup>227</sup> Waar heilige boeken dat wel doen – *ibid*, blz. XXIV.

<sup>228</sup> zie Moore, 1971, blz. XXI, waar hij spreekt over het sluiten van het Joodse canoniseringsproces in Jamnia, al werden daar niet alle twijfels over de canoniciteit van sommige OT boeken weggenomen.

<sup>229</sup> Omdat sprake is van een verzameling boekrollen, en niet van een boek zoals wij dat kennen, bleef het mogelijk bepaalde rollen niet te gebruiken en daarom ook niet voorhanden te hebben. Omdat de Estherrol tot eeuwen na Jamnia bij sommige Joden ter discussie stond en door andere simpelweg verworpen werd zal canonisering niet voor iedereen gegolden hebben. Ook in dat opzicht kan de canonieke status met recht eeuwenlang twijfelachtig worden genoemd. Er was wel sprake van liturgisch gebruik bij het feest van Poerim, maar ook dat hoefde niet op canonisering te wijzen (zie Moore, 1971, blz. XXII, voetnoot 9)

<sup>230</sup> Tov, blz. 246 e.v., stelt dat de teksttraditie van de MT die uitmondde in de *textus receptus* van het rabbijnse Jodendom in tekstvorm sedert de 1<sup>e</sup> en 2<sup>e</sup> eeuw g.j. min of meer ongewijzigd is gebleven. Hij noemt daarvoor oude tot zeer oude tekstgetuigen, waaronder tekstgetuigen van v.d.g.j.

andere volken in Perzië, daarin moeten worden meegenomen ook al zijn ze later toegevoegd, omdat eenmaal in de canon opgenomen de omvang van de tekst niet ter discussie staat.

En wanneer het boek dan als canoniek wordt beschouwd wordt het voor rabbijnen van belang om de verbinding met de rest van de Bijbel tot stand te brengen<sup>231</sup>, zoals bijv. gebeurt in de Midrash Rabba, waar een verbinding wordt gelegd met Psalm 106. Tevens wordt in de tekst gespeurd naar aanwijzingen die een theologische onderbouwing geven. Sommige daarvan hebben ten doel om bedenkingen tegen de hoofdpersonen weg te nemen. Een belangrijk door Moore genoemd argument waarom door bijv. de Essenen Esther mogelijk niet als een ‘goede’ Jodin werd gezien is haar vermeende leven zonder toepassing van de wetten der *kasjroet*<sup>232</sup>, dat zijn de wetten van de liturgische reinheid. In EstRabba 6 wordt dit in afdeling 12 gecorrigeerd met het antwoord op de vraag “waarom ging Mordechai elke dag naar het vrouwenverblijf?”<sup>233</sup>. Want daar had Mordechai strikt genomen niets te zoeken, en het is zelfs aannemelijk dat het hem ook niet was toegestaan langs de voorhof van het vrouwenverblijf te gaan, omdat hij niet ontmand was en er risico bestond op contact met de vrouwen. Het meervoudige antwoord is dat hij “te weten wilde komen hoe het met Esther ging en wat er met haar zou gebeuren<sup>234</sup>” om in de gaten te houden dat zij zich aan de reinheidsvoorschriften hield, bij haar dagelijkse bezigheden en wanneer zij menstrueerde, en niet onderworpen werd aan heidense tovenarij die haar van het rechte pad zou afbrengen. Een verklaring kortom die Esther als een vrome en plichtsgetrouwe Jodin afschildert, maar waarbij Mordechai als hoeder van het Joodse erfgoed in het kleine zich reeds voorbereidt op de zorgen om het heil van het volk als geheel<sup>235</sup>. Overigens bevestigt ook Zlotowitz dat Esther “het geheim van haar afkomst bewaakte en tegelijk in het geheim vasthield aan haar religie”<sup>236</sup>. Hij citeert ook tractaat *Megillah 13a*, waarin staat dat je in Est. 2,7 niet moet lezen dat zij opgenomen werd als een dochter, maar als een ‘huis’<sup>237</sup> en dus de echtgenote van Mordechai werd. Het refereert aan de kennelijke gewoonte van Ahasveros om niet alleen ongetrouwde meisjes maar ook getrouwde vrouwen in zijn harem op te nemen<sup>238</sup>. In het tractaat *Kesubos 3b* en *Sanhedrin 74b* wordt deze kwestie bediscussieerd. Door samen te leven met Ahasveros, zo is de redenering, handelt ze in strijd met de wetten van de *halachah* in 2 opzichten: als getrouwde vrouw was ze betrokken bij overspel, en door te leven met Ahasveros, die een heiden was, ontheiligde zij de naam van de Eeuwige, welke laatste zonde zo ernstig is dat een Jood zijn leven zou moeten geven om dat te vermijden. Maar, zo wordt bedacht, Esther is nooit actief geweest bij het overspel, zij heeft het altijd lijdzaam ondergaan, evenmin als in de ontheiliging van de Eeuwige. Haar rechtvaardigheid was zo groot dat haar aversie om zich aan de koning te moeten onderwerpen nooit betwijfeld hoeft te worden<sup>239</sup>. Bovendien is het bij de vraag of de naam van de Eeuwige wordt ontheiligd van belang of de niet-Jood die de handeling verlangt daarmee beoogt dat het slachtoffer zijn of haar religie schendt. Dit nu is niet het geval, zo concludeert men, want Ahasveros is niet op de hoogte van Esthers Joodse herkomst. Zowel Esther als Ahasveros valt niets te verwijten. EstRabba 6 overweegt bij paragraaf 10B bovendien dat een rechtschapene in dit geval mag huwen met een onbesnedene

---

<sup>231</sup> Stemberger, blz. 129.

<sup>232</sup> Moore, 1971, blz. XXII.

<sup>233</sup> zie Est. 2,11.

<sup>234</sup> Dit is een verder citaat van Est. 2,11 zoals dat aan een uitleg vooraf gaat.

<sup>235</sup> Stemberger, blz. 131.

<sup>236</sup> Zlotowitz, blz. XXXI.

<sup>237</sup> Spelen met woorden, oorspronkelijk zonder vocalen, kan een onderdeel van exegese zijn.

<sup>238</sup> Stemberger, blz. 130.

<sup>239</sup> Zlotowitz, blz. XXXII-XXXIII.

omdat aan Israël een groter onheil te wachten staat en vanwege deze daad gered kan worden<sup>240</sup>.

Duidelijk ziet men overeenkomsten met andere boeken van het OT, zoals in het verhaal van de 2 eunuchen die tegen de koning samenzweren. In EstRabba 6 wordt onder verwijzing naar Ps. 46,9 verteld dat de knechten (hier de eunuchen) door de Eeuwige verbitterd werden om de rechtvaardige, in dit geval Mordechai, te kunnen verhogen, zoals Hij de meester over zijn knechten verbitterd liet worden om Jozef te verhogen, waarna een verwijzing naar Gen 41,10 volgt<sup>241</sup>. Het is een duidelijke verbinding van het verhaal van de schenker en de bakker, die uiteindelijk leidde tot de verhoging van Jozef, met het verhaal van de samenspannende eunuchen, die uiteindelijk zal leiden tot de verhoging van Mordechai. De verbinding met Jozef, die uiteindelijk aan het begin zal staan van het grootste verhaal in de heilsgeschiedenis, en vooral ook het geloofsgetuigenis, van het Jodendom, zal doorgetrokken worden naar Mozes, die de uittocht uit Egypte namens de eeuwige afdwong bij Farao. In Est. 2,5 wordt Mordechai 'een Joodse man'<sup>242</sup> genoemd, en volgens EtsRabba 6 paragraaf 2 betekent dit dat hij even belangrijk was in zijn generatie als Mozes in de zijne, want van Mozes wordt immers gezegd "de man Mozes was heel bescheiden"<sup>243</sup>. Zoals Stemberger opmerkt verstaan de rabbijnen het Estherverhaal als een herhaling van de bedreiging en redding van Israël ten tijde van de uittocht, en het woordje 'man', dat normaal niet zou worden gebruikt, moet op dit verband wijzen. Overigens gaat het rabbijnen daarbij niet zozeer om een naadloos bewijs van gelijkheid, maar veel meer om een door de taal ondersteunde analogie tussen belangrijke Bijbelse figuren<sup>244</sup>.

Na het lezen van veel Joodse literatuur met exegeses over Esther, waaronder Midrash en Gemarah op Esther, kan worden vastgesteld dat de werkwijze van rabbijnen in veel opzichten niet wezenlijk afwijkt van die van wetenschappers in alle gevallen waar geen duidelijkheid is over de zeggingskracht van een tekst. Zoals een moderne Bijbelwetenschapper zijn of haar hypothesen ontwikkelt om de handelwijze van een persoon te kunnen verklaren, zo doet een rabbijn dat niet anders. Waarin zij verschillen is dat een rabbijn er altijd van uit gaat dat de achtergrond een religieus georiënteerde moet zijn, waar een hedendaagse wetenschapper ook profane drijfveren kan zien. Zo heeft Bush helemaal geen verklaring nodig voor het feit dat Mordechai elke dag langs de voorhof van de vrouwen wandelt, hij stelt het slechts vast als gegeven<sup>245</sup>, maar Fox besteedt aan het fenomeen veel aandacht<sup>246</sup> en denkt dat Mordechai en Esther elkaar misschien ongezien kunnen spreken omdat de harem zo dicht bevolkt is en de wachters ook niet overal op kunnen letten. Moore houdt zich vooral bezig met de vraag hoe Mordechai 'te weten kwam'<sup>247</sup>, en speculeert op de mogelijkheid dat Mordechai een eunuch was met hetzelfde gemak als op de mogelijkheid van informanten van binnen het paleis, om te besluiten met de opmerking dat de auteur dit detail kennelijk onbelangrijk vond. Dat in de Midrash deze dagelijkse bezoeken worden verbonden met de verantwoordelijkheid van Mordechai voor een juiste Joodse opvoeding van Esther, en dus met haar rituele reinheid en haar verplichting tot het naleven van de Joodse wetten, is dan ook niet principieel anders.

---

<sup>240</sup> Stemberger, blz. 127.

<sup>241</sup> Ibid, blz. 129.

<sup>242</sup> In de NBV vertaald als 'een Jood', waarmee onnodig een nuance in de tekst wegvalt.

<sup>243</sup> Num. 12,3.

<sup>244</sup> Stemberger, blz. 130.

<sup>245</sup> Bush, 1996, blz. 368.

<sup>246</sup> Fox, blz. 33.

<sup>247</sup> Moore, 1971, blz. 22-23.

Op detailniveau worden wel interessante opmerkingen gemaakt in de Joodse commentaren. Zo haalt Zlotowitz de Midrash aan wanneer hij zegt<sup>248</sup> dat de manier waarop Mordechai in de tekst wordt opgevoerd aangeeft dat het een rechtvaardige betreft. “Zijn naam was Mordechai” wijst daar op, want hetzelfde werd gezegd van Boaz, van Elkana en van Saul. Maar bij de boosaardigen is de volgorde omgekeerd, zoals in “Nabal was zijn naam”<sup>249</sup>.

Ook dat Mordechai een Jood genoemd wordt is van belang, temeer daar hij uit de stam van Benjamin is. Volgens de Gemarah 4 op Esther wordt hij zo genoemd omdat hij de Eeuwige vreesde, “zoals alle Joden behoren te doen”<sup>250</sup>. Ook de Midrash verbindt deze naam met het geloof, maar doet dat met een woordspel op de stam ‘jood’ vanuit het gegeven dat in de uitspraak het verschil tussen *h* en *ch* vaak nauwelijks waarneembaar is<sup>251</sup>. Zo wordt het woord *Jehudi* (Jood) geplaatst tegenover het begrip *jiched* (belijdend). Maar ook andere interpretaties zijn mogelijk. Zo citeert Marcus<sup>252</sup> de Lubavitcher Rebbe wanneer hij zegt dat in ballingschap de Joodse ziel niet in staat is om zijn ervaringen en gevoelens m.b.t. de Eeuwige tot uitdrukking te brengen, en dat het enige geneesmiddel voor dit spirituele coma bestaat uit een onzelfzuchtig onderwerpen van de Jood aan de rol die hij te spelen heeft in het goddelijk plan. “Het is de simpele loyaliteit aan de Eeuwige die de relatie van de Jood met de Eeuwige herstelt”. De Benjaminit Mordechai wordt in het boek Esther ‘Jood’ genoemd zoals het hele volk in dat boek Joods genoemd wordt, omdat dit de ziel van de Jood weerspiegelt, zijn onaantastbare wezen, voegt de Rebbe daaraan toe.

“Na deze gebeurtenissen”<sup>253</sup> verstaat de Gemarah als: nadat God het geneesmiddel heeft gemaakt voordat de wond wordt veroorzaakt; nadat Mordechai het leven van de koning heeft gered voordat de opdracht om zijn volk te vernietigen werd gegeven; pas daarna verhoogt de koning Haman tot een luisterrijke positie, maar dat gebeurt als aanloop naar zijn ondergang. De Gemarah ziet duidelijk de hand van de Eeuwige in de lijn van de geschiedenis, zoals het boek Esther ook beschouwd wordt als onderdeel van de geschiedenis van Israël.

Een conclusie mag luiden dat in Joodse ogen het verhaal van Esther onderdeel is van de heilsgeschiedenis van de Eeuwige met zijn volk, met sterke parallellen aan die andere grote bevrijding uit Egypte.

---

<sup>248</sup> Zlotowitz, blz. 55.

<sup>249</sup> 1 Sam. 25,3.

<sup>250</sup> Horne, blz. 147.

<sup>251</sup> Stemberger, blz. 125 en blz. 130.

<sup>252</sup> Marcus, commentaar bij Est. 2,5.

<sup>253</sup> De NBV vertaalt hier met “na verloop van tijd” en dat is een volkomen foute vertaling van het Hebreeuws, waar staat: *achar hadabarim ha'leh*, letterlijk: na de dingen de deze, verwijzend naar de gebeurtenissen die er direct aan vooraf gaan. De NBG 1951 vertaalt wel correct met: “na deze gebeurtenissen”.

## De Midrash Tehilliem en de getallensymboliek in Esther

De afwezigheid van een directe verwijzing naar en een direct benoemen van de Eeuwige is mede aanleiding om het boek Esther in verbinding te brengen met Psalm 22, die begint met de woorden “mijn God, mijn God, waarom hebt U mij verlaten”, zo blijkt uit een bestudering van de Midrash op deze psalm, waar Safrai meer dan 50 verwijzingen naar het boek Esther vond<sup>254</sup>. En zij merkt op dat naast deze Midrash alleen de Babylonische Talmoed<sup>255</sup> het verhaal van Esther met deze Psalm verbindt. De belangrijkste interesse van de exegeten concentreerde zich volgens haar op een intertekstuele lezing tussen het boek Esther en Psalm 22. En in overeenstemming met de rabbinale traditie staat ook voor de samenstellers van de Midrash Tehilliem het verhaal van Esther model voor de verlossing van het Joodse volk.

De exegeese begint met vers 1, waar staat “op de wijze van De hinde van de dageraad”, en daarin wordt Esther gezien, want “Esther verlichtte het Joodse volk zoals het ochtendgloren”<sup>256</sup>. Vervolgens wordt Esther verbonden met de uittocht uit Egypte: “Zoals de mirte<sup>257</sup> lekker ruikt maar bitter smaakt, zo waren ook Mordechai en Esther licht voor Israël en duisternis voor de andere volken, en wees daarover niet verbaasd, want ook in Egypte was er volstreckte duisternis<sup>258</sup>, maar voor de kinderen van Israël was het licht<sup>259</sup>”. In de taal van de Midrash zijn volgens Safrai de begrippen ‘licht’ en ‘duisternis’ verwant aan ‘verlossing’<sup>260</sup>.

In de synagogale liturgie wordt zowel ’s avonds als ’s morgens volgens het voorschrift gebeden, zoals bijv. beschreven in de Mishnah Berachot 1 van de Babylonische Talmoed<sup>261</sup>, omdat o.a. geschreven is dat je het uitspreekt wanneer je naar bed gaat en wanneer je opstaat<sup>262</sup>. Het lezen uit de Bijbel gebeurt echter alleen in de ochtend, zowel op sabbat als op feestdagen. Alleen met Poerim wordt echter zowel ’s avonds als ’s morgens gelezen, in ieder geval de Estherrol. Het moet een gebruik zijn uit later tijd, maar vers 3 van Psalm 22 geeft een argument voor dat gebruik: “Mijn God, roep ik overdag, en gij antwoordt niet, des nachts en ik vind geen rust”<sup>263</sup>.

Het is de woordcombinatie “Mijn God” die 3 keer voorkomt, 2 keer in vers 2 en 1 keer in vers 11, en de exegeet van de Midrash Tehilliem zegt daarover: “Esther zei: Heer van de wereld, drie voorschriften heeft U mij gegeven: *nidah* (reinheid), *challah* (heiligen van deeg) en het ontsteken van de sabbatkaarsen. Hoewel ik in het huis van deze slechte man ben heb ik er geen van overtreden”. De commentator verbindt Esther, als symbool van een rechtschapen vrouw, niet alleen met deze 3 *mitswot* (geboden), waaraan vrouwen zich moeten houden, maar ook aan de 3 delen van vers 2: mijn God – mijn God – waarom hebt U mij verlaten?

En met deze tweevoudige drieslag worden we geconfronteerd met de getallensymboliek van de Bijbel, waarvan ook het boek Esther vol zal blijken te staan. Ook de exegeet van de Midrash Tehilliem besteed daaraan uitgebreid aandacht aan de hand van de 3 dagen die Esther voor de vasten vaststelde<sup>264</sup>. “Waarom 3 dagen?” zo vraagt hij en geeft vervolgens het ant-

<sup>254</sup> Safrai, blz. 92.

<sup>255</sup> o.a. in TB Joma 29b.

<sup>256</sup> Safrai, blz. 83.

<sup>257</sup> De betekenis van haar Joodse naam Hadassah.

<sup>258</sup> Ex. 10,22.

<sup>259</sup> Ex. 10,23.

<sup>260</sup> Safrai, blz. 86.

<sup>261</sup> de Leeuwe, blz. 1, 59, 75, 78 en 89 voor de Mishnatekst over het shema, daartussenin de Gemarah hierover.

<sup>262</sup> Deut. 6,7.

<sup>263</sup> Safrai, blz. 91.

<sup>264</sup> Est. 4,16.

woord: “omdat de Eeuwige Israël niet langer dan 3 dagen laat lijden”, waarna hij voorbeelden geeft, zoals Gen 42,17 dat handelt over Jozef die als onderkoning zijn broers gevangen houdt: “Daarna hield hij hen drie dagen in hechtenis”, of Joz. 2,16 waar de hoer Rachab tegen de verspieders zegt: “Houd je daar drie dagen schuil”. Gebeurtenissen die plaatsvinden op de 3<sup>e</sup> dag hebben allen een element van ontlading en verlossing<sup>265</sup>. In ieder symboliseert het getal de verbinding tussen hemel, aarde en de wateren onder de aarde en is daarmee symbool voor de betrokkenheid van God met het geschapene.

Het getal 3 komt ook terug in de opdrachten van Mordechai aan Esther. De 1<sup>e</sup> keer is in Est. 2,10 wanneer hij haar opdraagt niets te zeggen over haar familie en haar afkomst, de 2<sup>e</sup> keer in Est. 2,20 met precies dezelfde opdracht, de 3<sup>e</sup> keer in Est. 4,8 wanneer hij Esther opdraagt om naar de koning te gaan. Ook in de door Esther in Est. 4,16 voorgeschreven vasten komt het getal 3 terug als de tijdsduur van die vasten. Maar er worden in het boek Esther meer getallen genoemd, of zijn daarin aanwezig, die niet zonder betekenis zullen zijn, en die werpen een bijzonder licht op de intenties van de auteur, ook indien ze hier niet extensief worden weergegeven. Intenties omdat een patroon zichtbaar wordt dat niet anders dan bewust kan zijn aangebracht.

In het 3<sup>e</sup> jaar van zijn regering (Est. 1,2) richt Ahasveros een groot feestmaal aan, en dat is tevens het jaar waarin Vashti het veld moet ruimen opdat Esther haar plaats kan innemen. Maar het zal duren tot het 7<sup>e</sup> jaar van zijn regering (Est. 2,16) voor zij naar de koning toe mag gaan. Een weinig realistisch tijdsverloop indien de auteur zou proberen de geschiedenis zo getrouw mogelijk weer te geven met de maatstaven van onze tijd, maar in de tijd waarin het boek waarschijnlijk ontstond, tussen de 3<sup>e</sup> en 5<sup>e</sup> eeuw v.d.g.j., waren er andere maatstaven voor getrouwheid en nauwkeurigheid. Van belang was niet dat Ahasveros al meer dan 6 jaren aan het bewind was, van belang was de betekenis van het getal 7 zelf, dat staat voor volheid en/of totaliteit<sup>266</sup>. Toen de jaren vervuld waren werd Esther koningin, niet op de tijd die Ahasveros verlangde (al beseft hij dat niet) maar op de tijd die God daarvoor bestemd heeft. De opmerking over het koningschap die Mordechai in Est. 4,14 maakt staat niet los van de context! En zo blijkt het tot het 12<sup>e</sup> regeringsjaar van Ahasveros te duren voordat Haman eindelijk het lot kan laten werpen. Opnieuw het getal van de volheid<sup>267</sup>, opnieuw niet op een tijd die Haman uitkoos (al meende hij zelf van wel) maar op een tijd die God daarvoor bestemde. Het werpen van het lot is het vragen aan God, god of goden welk moment het gunstigst is voor het uitvoeren van de eigen plannen. Dat is ook een gelovige Jood toegestaan, maar slechts om de Eeuwige te laten beslissen. Wie vreemde goden raadpleegt keert zich af van de Eeuwige en verlaat zich op (machteloze) vreemde goden<sup>268</sup>. Van die goden is niets goeds te verwachten, en dat geldt evenzeer voor hen die dergelijke goden vanuit de eigen cultuur aanbidden. Haman zal er t.z.t. achter komen dat de goden waarop hij zich verlaat hem verkeerd hebben geïnformeerd. Het lot zal zich tegen hem keren.

En het is de maand *Nissan* waarin dat lot geworpen wordt, dezelfde maand waarin het volk Israël bevrijd werd uit de slavendienst van Egypte<sup>269</sup>. Een keuze van de auteur die absoluut niet willekeurig kan zijn, evenmin als de maand waarop het lot valt, want *Adar* is niet alleen de maand waarin Mozes stierf, maar ook de maand waarin hij geboren werd, en

---

<sup>265</sup> Safrai, blz. 89.

<sup>266</sup> Labuschagne, blz. 31.

<sup>267</sup> Ibid.

<sup>268</sup> Hosea 4,12: “Mijn volk raadpleegt een stuk hout, uit stokjes lezen ze de toekomst af. Ze zijn bezeten van ontucht en keren zich af van hun God”.

<sup>269</sup> Horne, blz. 151.

wel op de 7<sup>e</sup> (!) van die maand<sup>270</sup>. Ook de auteur van het boek Esther zoekt verbinding met de uittocht uit Egypte wanneer hij zijn verhaal vertelt.

Ook met de data is iets aan de hand. Het decreet wordt geschreven op de 13<sup>e</sup> van de maand *Nissan*, en de dag van vernietiging is bepaald op de 13<sup>e</sup> van de maand *Adar*. Het getal 13 is niet alleen de leeftijd voor de *bar mitswah*, het is ook het verborgen getal van Jericho<sup>271</sup>. Na 6 dagen lang met de Ark een ronde te hebben gelopen rond de stad lopen de priesters en het volk op de 7<sup>e</sup> dag, die eigenlijk bestemd is voor de sabbatsheiliging, 7 keer rond de stad. Daarmee komt het totaal aan omgangen op 13, waarna de stadsmuren instortten en het volk Israël de stad innam en vernietigde<sup>272, 273</sup>.

Vervolgens is daar het getal 40, het exacte aantal woorden van Est. 3,12 waarin het 1<sup>e</sup> decreet geschreven wordt. Het getal 40 wordt in de Bijbel haast altijd in verband met het begrip tijd gebruikt<sup>274</sup>, en staat voor beproeving of zuivering. Het markeert de overgang naar een periode waarin alles anders wordt. Zo regende het 40 dagen en 40 nachten tijdens de zondvloed, vertoefde Mozes 40 dagen en 40 nachten op de Sinai, hadden de verspieters 40 dagen nodig om het land Kanaän te verkennen, verbleven de Israëlieten 40 jaar in de woestijn, tarte Goliath de Israëlieten 40 dagen lang voordat hij uitgeschakeld werd door David, en kondigde Jonah aan dat Ninevé na 40 dagen verwoest zou worden.

Dat Est. 3,12 precies 40 woorden telt kan dus geen toeval zijn, want het decreet markeert de vooravond van een verandering, zij het niet de verandering die Haman voor ogen had. Uiteindelijk zal het volk niet worden vernietigd vanwege dit decreet, dit decreet zal uiteindelijk leiden tot een verheffing van het Joodse volk in ballingschap, al is dat op dit moment nog niet zichtbaar. En dat dit geen toeval is wordt duidelijk in Est. 8,9 dat precies 43 woorden telt<sup>275</sup> en het opstellen van het 2<sup>e</sup> decreet beschrijft met nagenoeg dezelfde woorden als Est. 3,12. Nagenoeg, maar niet helemaal gelijk. Een verschil van 3 woorden, die een verlossing betekenen, maar een totaal van 43 en dat is de optelsom van 26 en 17<sup>276</sup>. Twee keer, het getal van verbondenheid, een getalsymbool voor de naam van de Eeuwige, en die bij elkaar opgeteld. Het betekent dat er samenhang is met het 1<sup>e</sup> decreet, waardoor hoofdstuk 8 ook na vers 2 in ieder geval door de auteur, en mogelijk tevens redacteur, van de basistekst zo gecomponeerd is en waarschijnlijk geen latere aanvulling is, hetgeen een extra argument oplevert om het oorspronkelijk einde van het boek Esther bij 8,17 te leggen.

Een conclusie mag zijn dat ook in de Midrash op Psalm 22 het boek Esther verbonden wordt met de bevrijding van het Joodse volk, en parallellen trekt met die andere bevrijding, uit Egypte. Een onderzoek op getallensymboliek, direct of verborgen, levert interessante gezichtspunten op over de waarschijnlijke intenties van de auteur, die hiermee verwijzingen naar de God van Israël en zijn voorzienig handelen zichtbaar gemaakt heeft zonder de naam van de Eeuwige te noemen of er direct naar te verwijzen.

---

<sup>270</sup> Horne, blz. 152.

<sup>271</sup> Het betreft lang geleden verkregen kennis, die aan de Bijbel kan worden getoetst. Getracht is om hier ook met een literatuurverwijzing buiten de Bijbel te komen, maar dat is niet gelukt.

<sup>272</sup> Joz. 6,8-21.

<sup>273</sup> Opvallend is dat de belegering 7 dagen achtereen duurde, waarmee in ieder geval ook op een sabbat arbeid werd verricht. In noodsituaties waren de geboden kennelijk minder dwingend, waardoor ook het door Esther gevraagde vasten met Pesach niet als bewijs kan gelden voor haar geloofsafvalligheid.

<sup>274</sup> Labuschagne, blz. 30.

<sup>275</sup> Marcus, commentaar bij Est. 8,9.

<sup>276</sup> Labuschagne, blz. 81-82.

## Conclusie

Om een antwoord te kunnen geven op de in de inleiding gestelde vragen dient eerst de omvang van de tekst te worden bepaald aan de hand van de tekstgeschiedenis. Deze leert dat de LXX een vertaling is van de MT, met aanvullingen. Indien uit de A-tekst de delen worden verwijderd die gelijk zijn aan de LXX dan blijft een tekst over die in belangrijke mate met de MT overeenkomt, met dien verstande dat het gedeelte vanaf 9,1 ontbreekt en de naam van god enkele malen wordt benoemd. In de MT zijn, op dezelfde tekstlengte t/m hoofdstuk 8, enkele aanvullingen te vinden, zoals de samenzwering van de eunuchen en het 2<sup>e</sup> decreet. Worden deze uit de tekst geëlimineerd dan is de conclusie gerechtvaardigd dat aan beide teksten een *Vorlage* ten grondslag heeft gelegen. De ene auteur, die van de A-tekst, heeft daarin de godsnaam opgenomen, terwijl de auteur van de MT enkele verhaalselementen heeft toegevoegd. De A-tekst is daarna evenals de MT nog zelfstandig gegroeid in omvang. Voor deze studie is het niet van belang of er nog een tussenfase te onderscheiden is vanaf de gemeenschappelijke *Vorlage* tot aan de MT die de eerste 8 hoofdstukken beslaat, omdat het hier gaat om de tekst die als afgeronde eenheid te onderscheiden is na die *Vorlage*. Op basis van de narratieve analyse die Clines heeft uitgevoerd wordt de tekst tot en met 8,17 oorspronkelijk beschouwd, aangezien in de verzen 15 t/m 17 een duidelijke afronding van het verhaal aanwezig is. De tekst die na 8,17 komt is, in fasen, later toegevoegd, kennelijk als legitimatie voor het feest van Poerim en als verklaring voor de dagen waarop het feest gevierd wordt<sup>277</sup>. De eerste 8 hoofdstukken van Esther in de MT vormen, zoals Clines terecht opmerkt, een samenhangend en afgerond verhaal<sup>278</sup>.

Het antwoord op vraag 2, of de MT gekort is t.o.v. de LXX of dat de LXX t.o.v. de MT aanvullingen heeft gekregen, is dan ook dat de LXX een (vrije) vertaling is van de MT, naderhand voorzien van aanvullingen.

Het antwoord op vraag 4, waarom er nog een 2<sup>e</sup> slachtingsdag werd toegestaan, is daarmee als vanzelf overbodig geworden. In de oorspronkelijke opzet is er helemaal geen sprake van een slachting die door de Joden wordt aangericht, en dus ook niet van een 2<sup>e</sup> slachting. Clines concludeert terecht dat deze constructie nodig was om zowel 14 als 15 Adar als feestdag te kunnen verklaren. Waarom men gemeend heeft daartoe voor de Bijbel atypische slachtingen te moeten toevoegen is een vraag die geen onderwerp vormt van deze studie.

Daarmee is eigenlijk ook vraag 3 beantwoordt. De vrees voor Mordechai behoort niet tot het oorspronkelijke verhaal, evenmin als de opmerking over zijn grootheid, maar tot de latere aanvulling. Waarom de latere redacteur gemeend heeft dat toe te moeten voegen is een vraagstuk dat hierdoor niet tot het onderwerp van deze studie behoort. Hier krijgt Mordechai slechts, zonder veel plichtplegingen, de ring van Haman, en daarmee kennelijk ook diens positie als tweede man in het rijk, afgemeten aan de kleding die hij in Esth. 8,15 draagt. Blijft de vraag waarom hier niet, zoals bij Daniël en Jozef, de God van Israël wordt geprezen om zijn macht en majesteit. Maar in het boek Esther wordt God of god nergens genoemd, zodat het eerder verbazing zou wekken indien dat aan het slot ineens wel het geval was. Een antwoord hierop valt dan ook onder vraag 1 van de inleiding.

Dan dringt zich het antwoord op vraag 5 op, waar de hulp van een andere kant wordt afgezet tegen de voorbestemming van Esther. Aangetoond is dat het eerste gedeelte van de zin gele-

<sup>277</sup> Omdat een uitvoerige toelichting buiten het bestek van deze studie valt zie hiervoor Clines, Hst. 3 en 4.

<sup>278</sup> Ibid, blz. 49.



zen moet worden als een retorische vraag, omdat daarmee direct een heldere tekst verkregen wordt. Wanneer de bewering van Mordechai feitelijk luidt dat er buiten Esther niemand zal zijn om het lot van de Joden een keer te geven dan is duidelijk waarom zij met haar familie zal omkomen wanneer ze niets doet. Het elegante van deze oplossing is dat er geen complexe of gekunstelde methoden nodig zijn, want de syntaxis van het Hebreeuws wordt geen geweld aan gedaan. Zonder Esther zal er geen hulp zijn voor de Joden, waardoor een verwijzing naar haar mogelijke voorbestemming geen tegenstrijdigheid inhoudt, terwijl ze ofwel gelijk met de andere Joden zal worden gered ofwel samen met de andere Joden zal worden vernietigd, en niet met haar familie zal omkomen wanneer langs andere weg redding zal zijn bewerkt. Met deze lezing spreekt Mordechai niet in raadselen, hij spreekt klare taal.

De meest fascinerende vraag is uiteindelijk waarom de naam van God of god nergens wordt genoemd, en of de aanwezigheid van God of een god desondanks misschien wel op de achtergrond aanwezig wordt verondersteld. Vraag 1 kan eigenlijk pas goed worden beantwoord nadat de overige vragen een antwoord gekregen hebben, zodat deze hier als laatste wordt behandeld. Wanneer in het Jodendom het boek Esther religieus geduid wordt zoekt men ook naar intertekstuele verbanden met de andere Bijbelboeken, en vindt die ook. De Joodse visie is dus reeds gebaseerd op een religieuze aanvaarding en interpretatie van het boek Esther en als zodanig niet bruikbaar als argument voor een verborgen aanwezige God, aangezien dan sprake zou zijn van een cirkelredenering. De argumentatie moet daarom ergens anders gevonden worden.

In vers 4,14 hebben we gezien dat het begrip *maqom* niet als symbooltaal voor God moet worden gelezen. Niet omdat dit niet zo bedoeld kan zijn door de auteur maar omdat daarover geen uitspraak mogelijk is. Het begrip *maqom* in de vroegrabbijnse literatuur kan heel goed in een eeuwenlange traditie staan, maar bewijzen daarvoor zijn niet voorhanden. Zoals in alle gevallen waar ook het tegen niet is aangetoond kan een hypothese op dit vlak verdedigd worden, en kan bewijsmateriaal dat nu niet bekend is ooit nog gevonden worden. Er is een voortzetting aantoonbaar van de tradities van het Farizeeërdom in de rabbijnse tradities na de verwoesting van de tweede Tempel in 70 g.j.<sup>279</sup>, maar daarmee is nog niets gezegd over de ontwikkeling van tradities, symboliek en taalgebruik.

Zonder nadere aanwijzing is het goed ervan uit te gaan dat de andere plaats een ander mens betreft dan Esther, dat de opmerking van Mordechai dus een uiterst profane is. Dat geldt echter niet voor zijn aansporende overweging over het koningschap van Esther. Suggesteren dat de loop der dingen een bepaald doel heeft, of zou kunnen hebben, is refereren aan iets als een voorzienigheid die zich aan de menselijke macht onttrekt. Er is niets op tegen om dat wat zich in het metafysische veld bevindt gewoon god of God te noemen, zodat Mordechai hier refereert aan een voorzienig handelen van een of andere godheid. Omdat Mordechai een Jood is ligt het niet erg voor de hand aan te nemen dat het een andere god dan die van Israël zou kunnen zijn, God dus. Ook wanneer Mordechai en Esther zich in het dagelijks leven gedragen als volledig gesecculariseerde en geïnculturerde Joden is een verwijzing naar een andere god dan die van hun voorvaders niet echt voorstelbaar.

En zo telt het boek Esther veel details die alleen religieus kunnen worden geduid. Wanneer Mordechai wordt voorgesteld in Esther 2,5 wordt hij “een zoon van Jaïr, de zoon van Simi, de zoon van Kis, uit de stam Benjamin” genoemd. Ook Saul was een zoon van Kis, uit de stam Benjamin, en dat kan geen toeval zijn. Van Haman wordt gezegd in Esther 3,1 dat hij “de zoon van Hammedata, een nakomeling van Agag” is, en ook dat kan alleen maar een bewuste verwijzing zijn. Hier klinkt meer dan alleen een echo uit 1 Sam. 15, waar Saul strijdt tegen Agag, koning der Amelekieten, en deze als enige van zijn volk spaart, tegen het bevel

---

<sup>279</sup> Zie bijv. de monografie van Neusner.

van God in. Saul verspeelde zo de gunst van God, maar Haman zal straks niet gespaard worden. De auteur is dus uitstekend op de hoogte met de geschiedenis en de geschriften van de Joden, en vooral ook met de religieuze inhoud daarvan.

Bij het gedeelte over de Midrash Tehilliem, de getallensymboliek en de Joodse visies met betrekking tot het boek Esther zijn veel details genoemd die een religieuze lading hebben. Sommige daarvan zijn conform de gewoonten van de omringende volken, zoals gebruik van het getal 3, maar gebruik van het getal 40 is veelzeggend in de heilsgeschiedenis van Israël. Dat de tekst over het eerste decreet precies 40 woorden telt duidt op een zorgvuldig gecomponeerd geheel, zoals ook het aantal van 43 woorden voor de beschrijving van het tweede decreet. Met 3 woorden meer, waarmee de aandacht wordt gevestigd op het gebeuren en de hand van de godheid wordt aangeduid, ontstaat een aantal dat 2 keer het getalssymbool voor de godsnaam omvat.

Het is uitdrukkelijk niet de bedoeling om in de tekst net zo lang te tellen en te wroeten tot er getallen en symbolen gecomponeerd zijn die een esoterische verklaring mogelijk maken. Sommige dingen kunnen op toeval berusten, zoals het acrostichon in Esther 5,4 en een opsomming die steeds 3 elementen bevat. Het zich uitdrukken in een driespraak kan een stijlfiguur zijn met alleen literaire betekenis. Maar de keuze van data en maanden voor het werpen van en de uitkomst van het lot kan niet op een dergelijk toeval berusten. Een zo openlijke verwijzing naar de heilsgeschiedenis van Israël en de uitleiding uit Egypte kan slechts bewust zijn gedaan, en getuigt daarmee tevens van een grondige kennis van het religieuze Jodendom bij de auteur.

Natuurlijk zijn er zaken die verbazing wekken, zoals het vasten met Pesach waartoe Esther opdracht geeft. Bedacht dient te worden dat Jozua met het volk zeven dagen achtereen rond Jericho trok, zodat ze in ieder geval het sabbatsgebod overtraden, als onderdeel van de heilsgeschiedenis van Israël. Wetsovertreding kan geen reden zijn om geloof in twijfel te trekken of ter discussie te stellen. “Nood breekt wet” is een in de Bijbel vaker zichtbaar gegeven. En was het niet Jezus die, in uitleg van de Thora, stelde dat de sabbat er was voor de mens en de mens niet voor de sabbat?

Wanneer Esther vraagt om voor haar te vasten, dan is sprake van een religieuze connotatie. Vasten heeft slechts zin indien de gunst van een hogere macht moet worden afgesmeekt, want geen mens zal zichzelf pijnigen zonder dat uitzicht. Dat daarbij het bidden onvermeld wordt gelaten kan meerdere oorzaken hebben. De auteur kan dit als bekend hebben veronderstelt, hij kan het ook bewust achterwege gelaten hebben. Dat deze zorgvuldige auteur zoiets vergeten is te vermelden lijkt als derde mogelijkheid onwaarschijnlijk. Omdat het verhaal over Esther gelardeerd is met religieuze beelden en gebruiken, en vooral ook inherente verwijzingen naar de heilsgeschiedenis van Israël, zonder dat de naam van God ook maar genoemd wordt en zonder dat, zoals anders gebruikelijk, de goede gang van de gebeurtenissen aan de macht en de heerlijkheid en de trouw van de God van Israël wordt toegeschreven, doet de intrigerende vraag op waarom de auteur dit heeft gedaan. Hoewel dit niet tot het onderzoek van deze scriptie behoort wordt er niet aan ontkomen hier tenminste enkele woorden aan te wijden.

De auteur is thuis in het religieuze Jodendom en laat dat tussen de regels door voortdurend blijken. De hoofdpersonen van het boek Esther lijken zich te hebben aangepast aan een leven zonder Joods religie. Esther huwt een onbesneden *goy*, de Joden nemen deel aan de feesten van de heidenen, hun weeklagen na het decreet kan duiden op zelfmedelijden. Daar staan zoals reeds opgemerkt veel religieus geladen elementen tegenover, terwijl ook het verhaal zelf religieus geladen lijkt. Wanneer Haman het lot laat werpen dan raadpleegt hij de onmachtige goden waar hij zich op verlaat. Maar het tijdstip waarop dit gebeurt en de uitkomst van het lot geven al aan dat die goden geen partij zijn voor de God van Israël, want ze verwijzen allen

naar die grote bevrijding, ooit, uit Egypte, toen de godfarao met het hele Egyptische pantheon samen niet bij machte bleken die God tegen te werken. Dat God de uitkomst van de poer bepaalt, en zo een dag voor de vernietiging van zijn volk zou vastleggen, is onjuist. Het is Haman die wil weten op welke dag die vernietiging het best kan plaatsvinden, zich daarbij op zijn goden verlaat, maar niet weet dat die vernietiging zal worden verhinderd en de datum daarom als een geschikte interpreteert terwijl die dat niet zal blijken te zijn. God laat zijn volk niet uitroeien, ook niet wanneer ze Hem verlaten hebben. Vashti is al weerspanning geweest, waarbij een vergelijking met de verharding van het hart van Farao, door God, niet erg vreemd lijkt, en Esther is haar opgevolgd als koningin. En dat alles voordat Haman tot zijn perfide idee komt. Esther is kennelijk inderdaad met het oog op een tijd als die aanbreekt aan het eind van Esther 3 voorbestemd tot het koningschap. De auteur geeft aan dat je als mens misschien wikt, maar dat het God is die beschikt. Maar waarom wordt in dit succesverhaal dan de naam van die God niet genoemd? Een antwoord op die vraag is altijd een hypothese en daarom altijd speculatief en voor discussie en herziening vatbaar. De auteur kan nu eenmaal niets worden gevraagd en schriftelijke bronnen die ons verder zouden kunnen helpen zijn, in ieder geval vooralsnog, niet beschikbaar.

Het kan zijn dat het boek een aanklacht is tegen het seculiere Jodendom, tegen de Joden die in ballingschap leven en er niet naar talen om terug te keren naar het land dat de Heer, hun God, hen ooit gegeven heeft. Het kan zijn dat het een oproep is om terug te keren tot een 'zuiver Jodendom'. Maar dat kan geen reden zijn om de Godsnaam niet te vermelden. Integendeel, het uitdrukkelijk vermelden van Gods naam en het breed uitmeten van zijn heerlijke daden, ook in dit verhaal, zou een direct appèl inhouden. Nu maakt de auteur gebruik van subtiele verwijzingen, die bovendien kennis van en ervaring met het liturgisch vocabulaire van het Jodendom vereisen. Dat zou voor vergaand gesecculariseerde Joden wel eens een te zware opgave kunnen zijn, waarmee dan het beoogde doel niet zou worden bereikt. Waarom dan wel die Naam weglaten?

Van een auteur die zo zorgvuldig is mag worden aangenomen dat hij dat op alle onderdelen zal zijn. Tot 2 keer toe vermeldt hij dat Mordechai aan Esther de opdracht geeft te verzwijgen dat ze Jodin is. Hij vermeldt dat Haman pas echt kwaad wordt wanneer men hem laat weten dat Mordechai een Jood is. Een enkele commentator, zoals Baldwin, meent dat ten tijde van het verhaal in Perzië sprake was van antisemitisme. De gelukkige afloop, het gezamenlijk feesten na het tweede decreet en de bekering van "velen uit alle volken" tot het Jodendom aan het einde van het oorspronkelijke verhaal ontkrachten die opvatting echter volledig. Maar het verhaal is niet in die tijd geschreven maar veel later. Het kan heel goed zijn dat in de tijd en op de plaats waar de auteur zijn verhaal schreef, zij het door herschrijven van een oudere geschiedenis, sprake was van onderdrukking van Joden en een verbod op het noemen in woord en geschrift van de Naam van de Eeuwige. Als daad van verzet kan dan een verhaal worden geschreven en doorgegeven dat voor de goede verstaander verwijst naar die God en zijn grote daden zonder het verbod te overtreden<sup>280</sup>. Een dergelijk verhaal bemoedigt en troost tegelijk en laat weten dat alle onderdrukking tijdelijk is en dat God zich uiteindelijk zal manifesteren in de geschiedenis, die tegelijk heilsgeschiedenis is, om zijn volk te bevrijden van het vreemde juk. Zoals gezegd: een hypothese, maar wel op goede gronden.

De inleiding eindigt met de volgende stelling: *Het verhaal van Esther heeft de bedoeling de God van Israël groot te maken en zijn macht te tonen aan vreemde volken. In Esther 4 vers 14 is God aanwezig, al wordt Hij niet genoemd.* Het antwoord na deze studie mag bevestigend luiden.

---

<sup>280</sup> Zoals het tijdens de bezetting gedurende de Tweede Wereldoorlog in Nederland verboden was om te spreken over en nieuws te verspreiden van het koningshuis, en men als daad van verzet het begrip OZO introduceerde, hetgeen stond voor : Oranje Zal Overwinnen.

## Literatuurlijst

De literatuur in onderstaande lijst is geraadpleegd voor deze studie, maar niet al deze literatuur is ook uiteindelijk verwerkt in de scriptie.

- \* Baldwin, Joyce G., *Esther – an Introduction & Commentary*, Tyndale Old Testament Commentaries, Inter-Varsity Press, Leicester UK/Downers Grove USA, 1984
- \* Bardtke, Hans, 'Das Buch Esther' in *Prediger/Esther*, Kommentar zum Alten Testament Band XVII 4-5, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1963
- \* Bechtel, Carol M.; *Esther* (Interpretation, a Bible commentary for teaching and preaching), John Knox Press, Louisville 2002, 44-50.
- \* *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5<sup>e</sup> druk, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1997.
- \* Brenton, Sir Lancelot C.L., *The Septuagint with apocrypha: Greek and English*, 12<sup>e</sup> druk, Hendrickson Publishers Inc, Peabody USA, 2007
- \* Brueggemann, Walter,; *Theology of the Old Testament – Testimony, Dispute, Advocacy*, Fortress Press Minneapolis, 2005.
- \* Buber, Martin, 'Ester' in *Die Schriftwerke Band 4 – das Buch der Preisungen, verdeutscht von Martin Buber*, Verlag Lambert Schneider GmbH, Heidelberg, 1986.
- \* Bush, Frederic W., 'Esther' in *Ruth/Esther*, Word Biblical Commentary volume 9, Thomas Nelson Publishers, Nashville USA, 1996
- \* Bush, Frederic W., 'The book of Esther: Opus non gratum in the Christian canon', *Bulletin for Biblical Research* 8 (1998), 39-54
- \* Safrai, Chana; 'De Psalm van Esther en de Psalm van verlossing' in: Marcel Poorthuis (red.), *Mijn God, mijn God, waarom hebt gij mij verlaten*, Ten Have, Baarn, 1997.
- \* Clines, David J.A., *The Esther Scroll – the story of the story*, Journal for the study of the Old Testament Supplement Series 30, JSOT Press, Sheffield UK, 1984
- \* Craig Jr, Kenneth M., 'David J. A. Clines, The Esther Scroll', *Journal of Biblical Literature*, 106:1 (1987), 118-119.
- \* Dalley, Stephanie, *Esther's Revenge at Susa. From Sennacherib to Ahasuerus*, Oxford University Press, Oxford, UK, 2007.
- \* Fox, Michael V., *Character and Ideology in the book of Esther*, 2<sup>nd</sup> edition, Wm B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids USA/Cambridge UK, 2001
- \* Gerleman, Gillis; *Esther* (Biblischer Kommentar Altes Testament Band XXI), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1973, 101-107.
- \* Gross, Jan T., *Neighbours - The Destruction of the Jewish Community in Jedwabne, Poland, 1941*, Random House, London, UK, 2003.
- \* Horne, Charles F. (ed.), 'The Gamara IV – The book of Esther' in: Charles F. Horne (ed.), *Sacred books and early literature of the East – Volume III - Ancient Hebrew: the earliest remains and the Talmud*, Kessinger Publishing, Whitefish USA, 1997, 145-166.
- \* KB HALOT: Koehler, L. en W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, study edition (2 volumes), Brill, Leiden, 2001
- \* Jong, Dr. Matthijs J., 'Ester, een Assyrisch godenverhaal?', *Adrem*, juni 2009, 14.
- \* Korpel, Marjo C.A.; 'Disillusion among Jews in the Postexilic Period', in: Gordon, Robert P. & Moor, Johannes C. de; *The Old Testament in its World*, Brill, Leiden 2005, 135-157.
- \* Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, 3<sup>rd</sup> edition, The University of Chicago Press, Chicago USA, 1996.

- \* Labuschagne, Dr. C.J., *Vertellen met getallen – functie en symboliek van getallen in de bijbelse oudheid*, Boekencentrum, Zoetermeer, 1998.
- \* Laniak, Timothy S., *Shame and honor in the book of Esther*, Society of Biblical Literature Dissertation Series 165, Scholars Press, Atlanta USA, 1998
- \* Leeuwe, Jacob Nathan de; *Talmoed Bavli – Sefer Matnat Jaákov Berachot Perek Alef* – Nederlandse vertaling met commentaar en bijlagen, Copyservice Leeuwarden, 2007.
- \* Lettinga, J.P., *Grammatica van het Bijbels Hebreeuws*, Brill, Leiden, 2000.
- \* Levenson, Jon D.; *Esther: a commentary* (Old Testament Library), SCM Press, London 1997, 77-82.
- \* Loader, James A.; *Das Buch Esther* (Das Alte Testament Deutsch 16/2), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992, 244-249.
- \* Marcus, Yosef (comm.), *Megillah: the Book of Esther*, [http://www.chabad.org/holidays/in-depth/default\\_cdo/aid/39643/jewish/With-Commentary.htm](http://www.chabad.org/holidays/in-depth/default_cdo/aid/39643/jewish/With-Commentary.htm) (25-05-2010)
- \* Meinhold, Arndt; *Das Buch Esther* (Zürcher Bibelkommentare, AT 13), Theologischer Verlag, Zürich 1983, 50-57.
- \* Moore, Carey A. (ed.), *Studies in the book of Esther*, KTAV Publishing House, Inc., New York, 1982
- \* Moore, Carey A., *Esther – a new translation with introduction and commentary*, The Anchor Bible volume 7B, Doubleday, New York, 1971
- \* Moore, Carey A., *Daniel, Esther and Jeremiah the additions – a new translation with introduction and commentary*, The Anchor Bible volume 44, Doubleday, New York, 1977
- \* Muller, Dr. Fred. en Dr. J.H. Thiel (bew. door Dr. W. den Boer), *Beknopt Grieks-Nederlands woordenboek*, Wolters-Noordhoff, Groningen, 1991.
- \* Myers, Allen C. (ed.), *The Eerdmans Bible Dictionary*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids-Michigan, 1996.
- \* Neusner, Jacob en Bruce D. Chilton (eds.), *In Quest of the Historical Pharisees*, Baylor University Press, Waco Texas, USA, 2007.
- \* Pierce, Ronald W., ‘The politics of Esther and Mordechai: courage or promise ?’, *Bulletin for Biblical Research* 2 (1992), 75-89
- \* Stemberger, Günter; *Midrasch – vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel*, Verlag C.H. Beck, München, 1989
- \* Tov, Dr. E., ‘De tekst van het Oude Testament’, in: Woude, Dr. A.S. van der c.s., *Bijbels Handboek deel I*, Kok, kampen, 2004, 243-289.
- \* Utley, Bob, *Commentary on Ezra-Nehemiah-Esther*, East Texas Baptist University, 1996
- \* Zlotowitz, Meir en Nosson Scherman, *The Megillah: the Book of Esther* (Art Scroll Tanach Series), Mesorah Publications Ltd, New York, USA, 1979.

## Bijlage - Vertaling tekstaanvullingen in de Septuagint

De versnummering is volgens de tekstuitgave van Brenton.

<b>LXX</b>	<b>Vertaling</b>
Aanvulling vers 1	
airetai eqnoj mhden hōdikhkoj	(en schreeuwde luid en bitter) : een volk wordt vernietigd, terwijl het niets misdaan heeft
Aanvulling vers 8	
mnhsqeiśa hmerwh tapeinwsewj sou wj etrafhj en ceiri, mou dioti Aman o' deutereuwn tw/basilei/ ei la,hsen kaql hmwh eij qanaton epika,esai ton kurion kai. la,hsen tw/basilei/peri. hmwh kai. ruśai hma, ek qana,tou	herinner je de dagen van je tegenspoed, toen je gevoed werd door mijn handen omdat Haman, de tweede man na de koning, tegen ons het doodvonnis uitsprak; bidt tot de Here en spreek de koning over ons, redt ons uit de dood.
Aanvulling vers 17	
Î10 kai. edehqh kuripu mnhmoneuwn panta ta. erga kuripu kai. ei,pen	17[1] En hij smeekte God terwijl hij al de werken Gods in gedachten had en zei:
Î20 kurie kurie basileu/pantwn kratwh o,ti en exousia, sou to. pah estin kai. ouk estin o' antidoxwh soi en tw/qe,lein se swśai ton Israh,el	17[2] o Here, Here, o Koning die regeert over alle dingen, alles is in uw macht en er is niemand die met U van mening verschilt wanneer U Israël wilt redden.
Î30 o,ti su. epoihsaj ton ouranon kai. thn gh, kai. pah qaumazomenon en th/upl ouranon kai. kurioj ei=pantwn kai. ouk estin oj antitaxetai, soi tw/kuri,w	17[3] U hebt de hemel en de aarde gemaakt en alle ding onder de hemel verwondert zich, U bent Heer over allen en er is niemand die zich tegen U, de Here, zal verzetten.
Î40 su. panta ginwskeij su. oidaj kurie o,ti ouk en uprei oude. en uperh,ania, oude. en filodoxia, epoihsa touto to. mh. proskuneih ton uperh,fanon Aman o,ti hudokoun fileih pe,meta podwh autou/proj swthrian Israh,el	17[4] U kent alle dingen, U weet Heer dat het niet uit overmoed was, niet uit hoogmoed en niet uit eerezucht dat ik weigerde de hoogmoedige Haman te aanbidden, want ik zou met genoeg de zolen van zijn voeten hebben gekust voor de redding van Israël,
Î50 al la. epoihsa touto i,ha mh. qw/doxan anqrwpou uperanw doxhj qeou/kai. ouw proskunhsw oudena plhn sou/ tou/ kuripu mou kai. ouw poihsaw auta. en uperh,ania,	17[5] maar ik deed dat om de heerlijkheid van een mens niet te plaatsen boven de heerlijkheid Gods, want ik zal niemand aanbidden behalve u, mijn Here, en ik zal die dingen niet uit hoogmoed doen.
Î60 kai. nuh kurie o' qeoj o' basileuj o' qeoj Abraam feiśai tou/ laou/sou o,ti epi,lepousin hmi,h eij kataf,oran kai. epequmhsan apolesai thn ek arch,aj	17[6] Welnu o Here, God, Koning, God van Abraham, spaar uw volk, want zij loeren op onze vernietiging en zij verlangen ernaar dat uw heilsvolk van oudsher zal

klhronomian sou

Î70 mh. uperidhj thn merida sou hj  
seautw/elutrsw ek ghj Aiguptou

Î80 epakouson thj dehsewj mou kai.  
ilasqhti tw/klhrw sou kai. streyon to.  
penqoj hmwh eij euwcian iha zwhtej  
umnwmen sou to. onoma kurie kai. mh.  
afanishj stoma ainountwn soi

Î90 kai. paj IsrahI ekekraxan ek iscupj  
autwh oÿti qanatoj autwh en ofqalmoij  
autwh

Î110 kai. Esqhr h basi,lissa katefugen  
epi. ton kurion en agwhi qanatoj  
kateilhmmen kai. afelomenh ta. imatia  
thj doxhj authj enedusato imatia  
stenocwriaj kai. penqouj kai. anti. twh  
uperhfanwn hdusmatwn spodou/ kai.  
kopriwh eplhsen thn kefalhn authj kai.  
to. swma authj etapeinwsen sfodra kai.  
panta topon kosmou agalliamatoj authj  
eplhse streptwh tricwh authj kai. edeito  
kuripou qeou/ IsrahI kai. eiþen

Î120 kurie, mou o' basileuj hmwh su. ei=  
monoj bohqson moi th/monh/ kai. mh.  
ecoushj bohqon eiv mh. se, oÿti kindunoj mou  
en ceiri, mou

Î130 egw. hkouon ek genethj mou en fulh/  
patria/ mou oÿti su, kurie elabej ton  
IsrahI ek pantwn twh eqnwh kai. touj  
pateraj hmwh ek pantwn twh progonwn  
autwh eij klhronomian aiwnion kai.  
epoihsaj autoij oÿsa elalhsaj

Î140 kai. nuh himartomen enwpion sou kai.  
paredwkaj himaj eij ceiraj twh ecqrwh  
hmwh anq/ wn edoxasamen touj qeouj  
autwh dikaiou ei=kurie

Î150 kai. nuh ouc ikanwqhsan en  
pikrasmw/douleiaj hmwh alla. eqhkan taj  
ceiraj autwh epi. taj ceiraj twh  
eidw/wn autwh ekarai orismon stomatoj  
sou kai. afanisai klhronomian sou kai.  
emfraxai stoma ainountwn soi kai. sbesai  
doxan oikou sou kai. qusiasthrion sou

omkomen.

17[7] Zie wat van U is niet over het hoofd, dat U  
voor uzelf hebt vrijgekocht uit het land  
Egypte.

17[8] Verhoor mijn gebed, wees genadig voor  
uw erfdeel, keer onze droefheid om tot  
feestgedruis opdat wij als levenden uw  
Naam mogen lofzingen, o Here, en  
verwoest de mond niet van hen die U  
prijzen.

17[9] En heel Israël schreeuwde uit alle macht,  
want hen stond hun dood voor ogen.

17[11] Ook koningin Esther vluchtte in haar  
doodsangst tot de Here. Nadat ze de kleren  
van haar waardigheid weggenomen en  
afgelegd had kleepte zij zich met kleren  
van benauwdheid en rouw, in plaats van  
met geurige specerijen bedekte zij haar  
hoofd met as en uitwerpselen, zij  
vernederde haar lichaam zeer en iedere  
plek van haar wereldse verheerlijking  
bedekte zij met haar gevlochten haren.  
Toen smeekte zij de Here, de God van  
Israël en zeide:

17[12] Mijn Here, onze Koning bent U, U bent  
één, help mij in mijn eenzaamheid want ik  
heb geen helper buiten U omdat mijn  
ommekomst in mijn hand is.

17[13] Vanaf mijn geboorte temidden van mijn  
eigen volk hoorde ik dat U, o Here, Israël  
genomen hebt uit alle volken en onze  
vaderen uit al hun voorvaderen, tot  
heilsvolk voor eeuwig, en U hebt voor hen  
gedaan wat U beloofd hebt.

17[14] Wij hebben echter voor U gezondigd en U  
hebt ons overgegeven in de handen van  
onze vijanden omdat wij hun goden  
vereerd hebben, U bent rechtvaardig o  
Here.

17[15] Maar nu maken zij niet alleen onze  
knechtschap tot bitterheid, maar zij hebben  
hun handen gelegd in de handen van hun  
afgoden om de inzettingen van uw mond  
uit te drijven, uw heilsvolk te vernietigen,  
de mond te sluiten van hen die U prijzen,  
de glorie van uw huis en uw brandaltaar te

Î160 kai. anoikai stoma eqnwh eij aretaj  
mataiwn kai. qaumasqhhai basilea  
sarkinon eij aiwha

Î170 mh. paradwĵ kurie to. skhpton sou  
toij mh. ousin kai. mh. katagel asatwsan  
en th/ptwsei himwh alla. streyon thn  
boulhn autwh epl/ autouj ton de.  
arxamenon efv himaj paradeigmatison

Î180 mnhsqhti kurie gnwsqhti en kairw/  
qliyewj himwh kai. eme. qarsunon basileu/  
twh qewh kai. pashj archj epikratwh

Î190 doj logon euruqmon eij to. stoma mou  
enwpion tou/lepntoj kai. metaqej thn  
kardian autou/ eij misoj tou/polemouhtoj  
himaj eij sunteleian autou/ kai. twh  
omonoountwn autw/

Î200 himaj de. rusai en ceiri, sou kai.  
bohghson moi th/monh| kai. mh. ecoush| eiv  
mh. se, kurie

Î210 pantwn gnwsin ecej kai. oidaj oti  
emishsa doxan anomwn kai. bdelussomai  
koi,thn aperitmh,twn kai. pantoj  
al|lotriou

Î230 su. oidaj thn anagkhn mou oti  
bdelussomai to. shmeion thj uperhfaniaj  
mou o|estin epi. thj kefalhj mou en  
hmeraj optasiaj mou bdelussomai auto.  
wj rakoj katamni,wn kai. ouw forw/ auto.  
en hmeraj hsuciaj mou

Î240 kai. ouk efagen h| dou|h sou  
trapezan Aman kai. ouk edoxasa  
sumposion basilewĵ oude. epion oion  
spondwh

Î250 kai. ouk hufranqh h| dou|h sou afv  
hmeraj metabolhj mou mecricri nuh plhn epi.  
soi, kurie o' qeoj Abraam

Î260 o' qeoj o' iscuwn epi. pantaj  
eisakouson fwnhn aphlpismenwn kai.  
rusai himaj ek ceiroj twh ponhreuomenwn  
kai. rusai, me ek tou/ fobou mou

doven,

17[16] de mond der heidenen te openen om ijdele  
werken (te prijzen) en hen voor eeuwig  
een vergankelijke koning te doen  
bewonderen.

17[17] Geef uw scepter niet over, o Here, aan hen  
die niet bestaan en laat hen niet lachen  
over onze val, maar keer hun plan tegen  
henzelf, stel hem die tegen ons begonnen  
is aan de kaak.

17[18] Gedenk (ons), o Here, laat U kennen in de  
tijd van onze verdrukking, bemoedig mij o  
Koning der goden, die heerser is over alles  
vanaf het begin,

17[19] geef een passend woord in mijn mond  
wanneer ik voor de leeuw sta en verander  
zijn hart tot haat voor hem die ons bestrijdt  
en voor zijn bondgenootschap en zijn  
medestanders.

17[20] Red ons door uw hand en help mij in mijn  
eenzaamheid, want ik heb niemand buiten  
U, o Here.

17[21] U hebt alle kennis, U weet dat ik de glorie  
der heidenen haat, walg van het  
huwelijksbed van onbesnedenen en elke  
vreemdeling.

17[23] U weet dat ik gedwongen wordt, dat ik  
walg van het teken van mijn waardigheid  
op mijn hoofd op de dagen dat ik in het  
openbaar moet optreden, ik walg ervan  
zoals van een maandverband en ik draag  
het niet op de dagen dat ik alleen ben.

17[24] Uw dienstmaagd heeft niet gegeten van de  
tafel van Haman, ik heb de koninklijke  
eetkamer geen eer aangedaan en ik heb  
geen drankofferwijn gedronken,

17[25] uw dienstmaagd heeft zich sinds haar  
leven veranderd is tot nu toe niet verheugd  
behalve in U, o Here, God van Abraham

17[26] God die macht heeft over alles, hoor de  
stem van hen die gewanhoopt hebben, redt  
ons uit de handen van hen die slecht zijn  
en bevrijd mij van mijn angst.