

JESAJA SPREEKT
VAN PROFETIE TOT VANDAAG

VERSLAGBOEK
DIDACHÈ-STUDIEDAGEN
BIJBEL
2025

Bryan Beeckman & Ellen De Doncker (red.)

JESAJA SPREEKT

VAN PROFETIE TOT VANDAAG

Vlaamse Bijbelstichting Leuven



INHOUD

Inleiding	7
<i>Bryan Beeckman & Ellen De Doncker</i>	
Een profetisch sneeuwbaaleffect.....	9
Jesaja als een veelvuldig voortgeschreven traditie	
<i>Hans Debel</i>	
Jesaja's 'Dochter Sion'	39
Een verhaal van vallen en opstaan	
<i>Ellen De Doncker</i>	
Messianisme in het bijbelboek Jesaja	
en de oude Griekse vertaling van dat boek.....	69
<i>Michaël van der Meer</i>	
Invloeden van het profetische boek Jesaja	
op het verhaal van Jezus in het Johannesevangelie.....	101
<i>Veronika Burz-Tropper</i>	
Jesaja door Joodse ogen.....	133
Exegese, liturgie, poëzie en polemieek	
<i>Joachim Yeshaya</i>	
Wie heeft zijn stem gehoord?	155
Jesaja's bijdrage aan het ecologisch gesprek	
<i>Jaap Dekker</i>	
Samen op (synodale) weg met Jesaja.....	175
Hoe 'gebruik' je een profeet om ergens te geraken?	
<i>Jens Van Rompaey</i>	

INHOUD

De Shakespeare onder de profeten.....	201
Jesaja in de wereldliteratuur	
<i>Ana Van Liedekerke</i>	
Auteursregister	225
Register van bijbelplaatsen	229
Personalia	235

INLEIDING

Bryan Beeckman & Ellen De Doncker

Het boek Jesaja is een van de meest invloedrijke teksten uit de Bijbel. Jesaja behoort tot de profetische literatuur van het Oude Testament en is ontstaan tegen de achtergrond van de Babylonische ballingschap. De profetieën in Jesaja spreken over oordeel, rechtvaardigheid en restauratie. Ook voor christenen is dit boek belangrijk. Het Nieuwe Testament staat namelijk bol van citaten uit en allusies op dit profetische geschrift.

De Didachè-studiedagen Bijbel 2025, georganiseerd door de Vlaamse Bijbelstichting in samenwerking met de Faculteit Theologie en Religiewetenschappen (KU Leuven), waren gewijd aan het boek Jesaja. Tijdens dit tweedaagse congres werd de theologische en literaire rijkdom van Jesaja binnen de Bijbel zelf verkend. Tevens werd nagegaan wat de betekenis en impact van Jesaja in de wereld vandaag is: van joodse interpretaties en ecologie tot synodaliteit en cultuur. Dit verslagboek is een bundeling van de lezingen, die tot artikels herwerkt zijn.

In de eerste bijdrage verkent Hans Debel de complexe ontstaansgeschiedenis van het boek Jesaja. Op een bevattelijke manier beschrijft hij hoe en wanneer de verschillende delen tot stand gekomen zijn. Daarna volgen twee thematische exegetische bijdragen. Ellen De Doncker bespreekt de verschillende rollen en functies die Dochter Sion in Jesaja vervult. Haar artikel toont aan dat Dochter Sion geen statisch personage is maar eerder meerduidig geportretteerd wordt. In een bijdrage over messianisme en Jesaja onderzoekt Michaël van der Meer of de Griekse Septuaginta-vertaling de Hebreeuwse tekst doelbewust heeft aangepast vanuit messiaanse verwachtingen, en geeft op die vraag een genuanceerd antwoord. Vervolgens maakt Veronika Burz-Tropper de brug van het Oude

naar het Nieuwe Testament. In haar bijdrage gaat zij na op welke manier de schrijver van het Johannesevangelie gebruik heeft gemaakt van het boek Jesaja. Na een inleiding op het Johannesevangelie bespreekt ze de 'Ik ben'-uitspraken van Jezus en hun voedingsbodem in het boek Jesaja.

Vervolgens zijn er vier bijdragen gewijd aan de receptie van het boek Jesaja door de eeuwen heen. Joachim Yeshaya onderzoekt de receptie van het boek in de exegese, liturgie, poëzie en polemieken van het premoderne en middeleeuwse jodendom. Hieruit blijkt dat Jesaja een belangrijke rol gespeeld heeft en nog steeds speelt in de joodse traditie. Jaap Dekker behandelt de bijdrage van Jesaja aan het ecologisch debat. In het boek Jesaja neemt schepping een prominente plaats in. De natuur wordt er als onderdeel van Gods majesteit gezien maar wordt niet als heilig beschouwd. Tevens hangen natuur en mens samen doordat het doen van recht en gerechtigheid impact heeft op het welzijn van de aarde. Ook leert het boek ons dat God zijn schepping nooit zal loslaten. Deze observaties bieden een richtsnoer voor het ecologisch denken en handelen vandaag. Jens Van Rompaey onderzoekt hoe de profeet Jesaja en andere bijbelse teksten worden ingezet in het discours over synodaliteit in de rooms-katholieke Kerk. Hij bespreekt het begrip synodaliteit en maakt een kritische evaluatie van het gebruik van de Bijbel in katholieke documenten. Tot slot bespreekt Ana Van Liedekerke het literaire karakter van het boek Jesaja en de doorwerking ervan in de wereldliteratuur. Haar bijdrage maakt duidelijk dat het boek Jesaja voor velen een grote inspiratiebron is geweest en dat het ook vandaag nog steeds kan resoneren in nieuwe contexten.

Dit verslagboek biedt uitstekende thematische uiteenzettingen voor wie meer te weten wil komen over het boek Jesaja. We hopen dat deze bundel de lezer inspireert en ertoe aanzet dit prachtige profetische boek met bezieling en een vernieuwde blik te (her)lezen.

EEN PROFETISCH SNEEUWBALEFFECT

JESAJA ALS EEN VEELVULDIG VOORTGESCHREVEN TRADITIE

Hans Debel

Jesaja is om meer dan één reden een uitzonderlijk boek: Jesaja is zonder twijfel de bekendste van alle profeten uit het Oude Testament; naar geen enkel ander oudtestamentisch boek wordt zo vaak verwezen in het Nieuwe Testament; en van alle oudtestamentische boeken bekleedt het de meest prominente plaats in het lectionarium. Jesaja is niet alleen de absolute koploper wat betreft het aantal teksten dat in de liturgie aan bod komt, maar zet ook de toon op cruciale momenten in het kerkelijk jaar: de advent, Kerstmis en de kersttijd worden grotendeels ingevuld met de hoopvolle passages uit het boek, terwijl in de Goede Week de passages over de 'lijdende dienaar' de toon zetten. Verder is Jesaja een van de omvangrijkste boeken uit het Oude Testament, dat bijzonder rijk van inhoud is – maar tegelijk zeer complex en moeilijk te begrijpen. In dit opzicht hoeft het ons niet te verbazen dat de welgestelde Ethiopiër die in de Handelingen van de Apostelen op de terugweg uit Jeruzalem de apostel Filippus ontmoet, uitgerekend in het boek Jesaja zit te lezen, en op de vraag van Filippus of hij wel begrijpt wat hij leest, antwoordt met de tegenvraag: 'Hoe zou ik dat kunnen als niemand uitleg geeft?' (zie Hnd 8,26-31).

Door de eeuwen heen hebben wel meer lezers van Jesaja zich deze vraag gesteld, en ongetwijfeld laat het boek ook hedendaagse lezers met dit gevoel achter. Onderstaande bijdrage is dan ook een bescheiden poging om lezers wegwijs te maken in dit indrukwekkende en overweldigende boek, dat wel eens vergeleken wordt

met een kathedraal.¹ Zoals een kathedraal met zijn hoge toren(s) en ingenieuze bouwwerk uittorent boven de stad, zo torent Jesaja met zijn lengte en complexiteit uit boven het Oude Testament. Net als bij een kathedraal is het eenvoudigweg onmogelijk om alle aspecten van dit rijke boek in een enkele oogopslag te vatten en brengt een volgend bezoek nieuwe elementen aan het licht. De voornaamste gelijkenis ligt evenwel in het feit dat aan kathedralen vaak honderden jaren lang is gewerkt en dat als gevolg hiervan uiteenlopende bouwstijlen met elkaar gecombineerd zijn. Dat is ontegensprekelijk ook het geval voor Jesaja. Het doel van deze inleiding bestaat er dan ook in om, tegen de achtergrond van het recente exegetische onderzoek naar de profetische literatuur in het algemeen, de verschillende onderdelen van het boek te situeren in de uiteenlopende historische contexten waarin ze vermoedelijk ontstaan zijn.

Het gegroeide karakter van de profetische literatuur

Het recente onderzoek naar het boek Jesaja vormt een goed voorbeeld van de verschuiving die zich de voorbije decennia in het onderzoek naar de profetische literatuur als dusdanig heeft voorgedaan, waarbij de focus is verschoven van de historische figuur van de profeet naar het profetische boek in de tekstvorm(en) waarin het aan ons is overgeleverd. Tot diep in de 20^{ste} eeuw legden bijbelonderzoekers zich toe op de reconstructie van wat zij de ‘eigen-

¹ Een uitgebreider overzicht van het recente onderzoek naar de groei van het boek Jesaja is te vinden in H. DEBEL, ‘De bouw van een kathedraal: recente perspectieven op de groei van het boek Jesaja’, in *Collationes* 54 (2023) 349-376, waar ook verdere bronvermelding te vinden is. Het beeld van Jesaja als kathedraal is het meest prominent aanwezig in J. VERMEYLEN, *Le livre d’Isaïe: une cathédrale littéraire* (Lectio Divina, 264), Paris: Cerf, 2014, die er echter een nog veel complexere visie op de groei van het boek op na houdt.

lijke woorden' (*ipsissima verba*) van de profeten noemden. Sinds de opkomst van de historisch-kritische exegese eind 18^{de} eeuw werden talrijke passages uit de boeken op naam van de profeten beschouwd als latere toevoegingen. Vanuit een statische visie op openbaring als een eenmalig gebeuren dat zich aan een uniek individu voltrekt, werden deze later toegevoegde passages echter lange tijd afgedaan als minderwaardige 'glossen' van ongeïnspireerde redacteurs. Pas in de loop van de jaren tachtig van de 20^{ste} eeuw voltrok zich in de studie van de Profetische Boeken een verregaande perspectiefverschuiving, die achteraf beschouwd het karakter van een paradigmawissel had. Naarmate duidelijk werd dat zowat alle bijbelse teksten in hun huidige vorm tot stand gekomen zijn in de eeuwen na de ballingschap – de zogeheten Tweede Tempeltijd – rezen fundamentele twijfels omtrent de mogelijkheid om uit de Profetische Boeken biografische details over de profeten uit de eeuwen vóór de ballingschap af te leiden. Invloedrijke auteurs als A. Graeme Auld en Robert Carroll toonden overtuigend aan dat de boeken op naam van de profeten al te zeer het stempel van de Tweede Tempeltijd dragen om een betrouwbare basis te bieden voor de reconstructie van het leven en de prediking van figuren als Amos, Jesaja, Micha of Jeremia.² Meer bepaald heeft Carroll – die voor velen het aura had van een beeldenstomer in het onderzoek naar Jeremia – er herhaaldelijk op gewezen dat dergelijke reconstructies eigenlijk zichzelf tegenspreken, wellicht omdat de meeste lezers moeite hebben om een boek te lezen

² Zie onder meer A.G. AULD, 'Prophets through the Looking Glass: Between Writings and Moses', in *Journal for the Study of the Old Testament* 27 (1983) 3-23; en R.P. CARROLL, 'Arguing about Jeremiah: Recent Studies and the Nature of a Prophetic Book', in J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume Leuven 1989* (Supplements to *Vetus Testamentum*, 43), Leiden – New York – København – Köln: Brill, 1991, 222-235; alsook ID., *Jeremiah: A Commentary* (Old Testament Library), London: SCM Press, 1986. Voor een terugblik op deze fase in het onderzoek, zie bv. H.M. BARSTAD, 'No Prophets? Recent Developments in Biblical Prophetic Research and Ancient Near Eastern Prophecy', in *Journal for the Study of the Old Testament* 57 (1993) 39-60.

zonder een duidelijk beeld van de auteur ervan: als de figuur van Jeremia veeleer de *schepping* dan de *schepper* van de traditie achter het boek is, zoals blijkt uit het onderzoek naar de groei ervan, dan werden eventuele woorden die op Jeremia zelf teruggaan – gesteld dat er inderdaad een profeet met die naam is opgetreden – zozeer bewerkt door latere ‘schrijvers’ dat zij niet langer met zekerheid te achterhalen vallen.

Intussen bleek uit de opkomende vergelijkende studie van oudoosterse literatuur dat profetie een veel wijder verspreid fenomeen was in het Oude Nabije Oosten dan tot dan toe werd aangenomen.³ Geen enkele koning trok ten strijde, bouwde een tempel of sloot een huwelijk zonder eerst de wil van de goden te hebben geconsulteerd, en profeten vormden één specifieke groep van professionals die zich bezighielden met het doorgronden van de bovennatuurlijke werkelijkheid. Het meest opvallende verschil tussen de Profetische Boeken en andere oudoosterse profetische teksten betreft hun lengte en complexiteit: terwijl de meeste oudoosterse profetenteksten vrij beknopt zijn – veelal beperkt tot een enkel profetenorakel – vormen de Profetische Boeken stuk voor stuk doorwrochte literaire werken. Als de profeten van het Oude Israël dus geplaatst worden binnen het ruimere historisch-culturele kader, dan moet het zwaartepunt van de tradities achter de Profetische Boeken eens te meer bij de ‘schrijvers’ uit de Tweede Tempeltijd worden gelegd.

Het werk van deze ‘schrijvers’ wordt meestal aangeduid met het onmogelijk in het Nederlands te vertalen begrip *Fortschreibung*⁴, dat overigens ook binnen de hedendaagse studie van de

³ Zie bv. M. NISSINEN (ed.), *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives* (SBL Symposium Series, 13), Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2000, 47-70; en *Id.*, with contributions by C.-L. SEOW and R.K. RITNER, *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East* (SBL Writings from the Ancient World, 12), Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2003.

⁴ Zie met betrekking tot het begrip in het bijzonder het voorwoord van C. LEVIN, *Re-Reading the Scriptures: Essays on the Literary History of the Old Testament* (Forschungen zum Alten Testament, 87), Tübingen: Mohr Siebeck, 2013. Merk op

Pentateuch erg belangrijk is geworden:⁵ de ‘schrijvers’ schreven als het ware een bestaande traditie voort. Het begrip is ontleend aan het baanbrekende tweedelige commentaar van Walther Zimmerli op het boek Ezechiël (1955-1969).⁶ Zimmerli meende dat het boek terugging op een basistekst van Ezechiël zelf, die echter later werd bewerkt door leerlingen van de profeet die zijn woorden herinterpreteerden in het licht van nieuwe omstandigheden. Met de term *Fortschreibungen* doelde hij op de veeleer korte toevoegingen waarmee deze leerlingen een element uit een welbepaalde passage verder ontwikkeld hebben.⁷ Anders dan eerdere onderzoekers beschouwde hij deze *Fortschreibungen* echter niet als ondergeschikte ‘glossen’ ten opzichte van de ‘eigenlijke woorden’ van Ezechiël, maar als creatieve verrijkingen van de tekst die het werk van de profeet in een nieuwe historische context hebben ‘voortgeschreven’. Het is precies in deze betekenis dat latere onderzoekers het begrip in een bredere zin zijn gaan gebruiken voor meer uitgebreide toevoegingen aan bijbelboeken, en niet alleen aan het boek op naam van Ezechiël.

In de Engelstalige exegese wordt naar dit eeuwenlange proces van herlezen en herschrijven ook wel verwezen door de Profetische Boeken in hun huidige vorm te omschrijven als een ‘rolling

dat in het Duits een eerdere, gelijkaardige verzameling van Levins essays verscheen onder de titel *Fortschreibungen: gesammelte Studien zum Alten Testament* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 316), Berlin: de Gruyter, 2003.

⁵ Voor een overzicht, zie H. DEBEL, ‘Voorbij de vierbronnentheorie: het recente onderzoek naar de groei van de Pentateuch’, in *Collationes* 52 (2021) 123-156 (‘Deel I: de groei en invraagstelling van de “nieuwere documentenhypothese”’), 325-353 (‘Deel II: de contouren van een nieuwe hypothese’).

⁶ Zie W. ZIMMERLI, *Ezechiel* (Biblischer Kommentar, Altes Testament, XIII), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1955-1969. Vgl. tevens ID., ‘Das Phänomen der “Fortschreibung” im Buche Ezechiel’, in J.A. EMERTON (ed.), *Prophecy: Essays Presented to Georg Fohrer on His Sixty-Fifth Birthday, 6 September 1980*, Berlin – New York: de Gruyter, 1980, 174-191.

⁷ Voorbeelden zijn Ez 5,3-4 bij 5,1-2; Ez 17,22-24 bij 17,1-21; en Ez 19,10-14 bij 19,1-9.

corpus'. Deze term is ontleend aan het commentaar van William McKane op het boek Jeremia,⁸ waarin hij zichzelf niet zozeer tot doel stelde om de 'eigenlijke woorden' van Jeremia bloot te leggen, maar om tot een beter begrip te komen van het complexe proces dat het boek zijn huidige vorm heeft gegeven. Dat proces kan in zekere zin vergeleken worden met een sneeuwbaaleffect: net als een sneeuwbal die van een helling afrolt, heeft een geschrift van een relatief beperkte omvang door de eeuwen heen een steeds grotere hoeveelheid aan 'voortschrijfselen' aangetrokken.

Vanuit het recente onderzoek naar de feitelijke tekst van de Hebreeuwse Bijbel moet hier de kanttekening bij gemaakt worden dat zowat alle bijbelboeken uiteindelijk meerdere *vormen* hebben aangenomen. Dankzij de ontdekking van de Dode Zeerollen is gebleken dat de tekstoverlevering van de Oude Testament veel dynamischer en creatiever verlopen is dan vroegere generaties van exegeten hadden aangenomen, en dat het complexe vormingsproces van onder meer Jeremia en Ezechiël uiteindelijk aanleiding gegeven heeft tot meerdere, van elkaar verschillende tekstvormen die effectief naast elkaar hebben gecirculeerd.⁹ Dat leidt andermaal tot het besluit dat het een miskennen van het werk van de 'schrijvers' van de Profetische Boeken zou zijn om het resultaat van hun arbeid af te doen als een samenraapsel van ongeïnspireerde toevoegingen die de oorspronkelijke boodschap van de profeet van zijn schoonheid en authenticiteit hebben beroofd. Veeleer hebben zij deze boeken in nieuwe historische contexten 'voortgeschreven' met de bedoeling ze relevanter te maken voor de gemeenschap voor wie zij schreven.

⁸ Zie W. McKANE, *Jeremiah: A Critical and Exegetical Commentary* (International Critical Commentary), 2 volumes, Edinburgh: T&T Clark, 1986-1996.

⁹ Wat de impact van de Dode Zeerollen op de kritische bijbelwetenschap betreft, zie H. DEBEL, *Eeuwenoude teksten in een nieuw licht: De Dode Zeerollen, Qumran en de Bijbel*, Antwerpen – Apeldoorn: Garant, 2012.

Het veelgelaagde boek Jesaja

Dit nieuwe denkkader voor de studie van de Profetische Boeken, waarin niet langer de figuur van de profeet maar wel het profetische boek centraal staat, heeft verregaande gevolgen gehad voor de studie van het boek op naam van Jesaja. Slechts van een handvol verzen uit dit omvangrijke boek wordt nog aangenomen dat zij zouden kunnen stammen uit de tijd van de historische Jesaja, voor zover er ooit een profeet met die naam is opgetreden – wat uiteindelijk te bevestigen noch te ontkennen valt. Voor wie zich vooral interesseert voor het leven en de woorden van de profeet, kan dit een ontgoochelende vaststelling zijn. De spreekwoordelijke keerzijde van de medaille is dat het boek in zijn huidige vorm inhoudelijk veel rijker is dan de veronderstelde ‘eigenlijke woorden’ van Jesaja, aangezien het tegenwoordig wordt beschouwd als de uitkomst van een dynamische ontwikkeling die bijna een half millennium zou hebben omvat, waarbij oudere teksten veelvuldig zijn ‘voortgeschreven’.¹⁰

¹⁰ Voor een recente synthese van het onderzoek naar Jesaja, zie o.m. C.L. CROUCH – C.B. HAYS, *Isaiah: A Paradigmatic Prophet and His Interpreters* (T&T Clark Study Guides to the Old Testament), London – New York – Oxford – New Delhi – Sydney: T&T Clark, 2022; U. BECKER, ‘The Book of Isaiah: Its Composition History’, in L.-S. TIEMEYER (ed.), *The Oxford Handbook of Isaiah*, Oxford: University Press, 2020, 37-56; U. BERGES, ‘Isaiah: Structure, Themes, and Contested Issues’, in C.J. SHARP, *The Oxford Handbook of the Prophets*, Oxford: University Press, 2016, 153-170; ID., *Isaiah: The Prophet and His Book*, Sheffield: Phoenix Press, 2012 [orig. *Jesaja: der Prophet und das Buch*, 2010] ; en J. STROMBERG, *An Introduction to the Study of Isaiah* (T&T Clark Approaches to Biblical Studies), New York – London: T&T Clark, 2011. Voor een beknopte synthese in het Nederlands, zie H. DEBEL, ‘Eén naam, een veelzijdig boek: Jesaja te midden van de profetische literatuur’, in *Ezra: Bijbels tijdschrift* 45 (2014) 65-78; en A. VAN DER WOUDE, ‘Van één Jesaja naar drie Jesaja’s naar één boek met ontelbare lezers’, in *Schrift* nr. 231: *Jesaja* (juni 2007) 75-79. Voor verdere bronvermelding omtrent specifieke passages en kwesties, zie DEBEL, ‘De bouw van een kathedraal’ (noot 1), *passim*.

Dat het boek op naam van Jesaja niet in zijn geheel kan worden teruggevoerd op de historische profeet, die gewoonlijk in de tweede helft van de achtste eeuw in het Zuidrijk Juda wordt gesitueerd,¹¹ is echter een inzicht dat veel ouder is dan de kritische exegese. Zelfs bij een oppervlakkige lectuur is immers duidelijk dat de uitdrukkelijke verwijzing naar de Perzische koning Cyrus – in het Hebreeuws ‘Kores’ (*Kōreš*) geheten – als de ‘gezalfde’ van JHWH (vgl. Js 45,1) niet in de achtste maar in de zesde eeuw gesitueerd moet worden. Dat geldt ook voor de omliggende hoofdstukken. Vanaf de aanhef ‘Troost, troost mijn volk’ aan het begin van hoofdstuk 40 wekt het boek de indruk dat het onheil dat in de voorgaande hoofdstukken werd aangekondigd werkelijkheid is geworden en komt de nadruk veeleer op troost dan op oordeel te liggen. Dat gebeurt in een bevlogen en enthousiasmerende stijl, waarbij JHWH wordt voorgesteld als een troostende God die een nieuwe toekomst opent voor een volk dat tot inkeer is gekomen. Reeds de Spaans-joodse bijbelgeleerde Abraham Ibn Ezra kwam op basis hiervan in de 12^{de} eeuw tot het besluit dat een gedeelte van het boek onmogelijk afkomstig kan zijn van de historische Jesaja uit de achtste eeuw v.Chr. Niettemin duurde het tot het einde van de 18^{de} eeuw vooraleer het gemeengoed werd om Jesaja 40–66 af te zonderen als een later toegevoegd gedeelte, dat dan werd toegeschreven aan een anonieme profeet die tegen het einde van de ballingschap zou zijn opgetreden. In een tijd waarin inspiratie ook onder kritische exegeten nog onlosmakelijk verbonden was met een profetisch individu, maakte de creatie van een naamloze ‘pseudo-Jesaja’ het mogelijk om enerzijds te erkennen dat deze hoofdstukken niet teruggingen op de historische Jesaja, en anderzijds het profetische karakter ervan te vrijwaren.

De gangbare aanduiding van deze hypothetische profeet als ‘deutero-Jesaja’ gaat terug op het invloedrijke commentaar van

¹¹ Dat gebeurt op basis van de koningen die genoemd worden in Js 1,1; 6,1; 7,1; en op basis van de verwijzingen naar Jesaja in het boek Koningen (vgl. 2 K 18–20).

Bernhard Duhm (1892). Duhm schreef echter niet alle hoofdstukken vanaf Jesaja 40 toe aan de veronderstelde profeet uit de ballingschap, omdat de verwijzingen naar brand- en slachtoffers in Gods huis aan het begin van hoofdstuk 56 (zie Js 56,7) volgens hem een reeds functionerende tempel veronderstellen. Zo legde hij de basis voor de klassiek geworden opdeling van het ene boek op naam van Jesaja in drie geschriften, waarvan aangenomen werd dat ze teruggingen op de oorspronkelijk onafhankelijke prediking van drie profetische individuen, meer bepaald de historische Jesaja of ‘proto-Jesaja’ uit de achtste eeuw v.Chr. (Js 1–39); de ‘tweede’ Jesaja of ‘deutero-Jesaja’, een anonieme profeet uit de Babylonische ballingschap in de 6^{de} eeuw v.Chr. (Js 40–55); en de ‘derde’ Jesaja of ‘trito-Jesaja’, een eveneens anonieme profeet uit de tijd van de heropbouw van Jeruzalem in de late 6^{de} of vroege 5^{de} eeuw v.Chr. (Js 56–66). Deze consensusstheorie, die zich op basis van het werk van Duhm ontwikkelde, vormt evenwel een verregaande vereenvoudiging van de visie die hij er zelf op na hield. Zo beschouwde hij Jesaja 1–39 helemaal niet als een homogeen werk uit de achtste eeuw, maar als een samengesteld geheel van zes literaire eenheden, waarvan er slechts twee gedeeltelijk zouden teruggaan tot de tijd van de historische Jesaja. De jongste component was volgens hem te vinden in de hoofdstukken 24–27, die hij aanduidde als de ‘apocalyps van Jesaja’ en in de tweede eeuw v.Chr. situeerde – een hele tijd na ‘trito-Jesaja’ dus. In ‘deutero-Jesaja’ zonderde hij dan weer vier zogenaamde ‘liederen van de lijdende dienaar’ (Js 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13–53,12) af als de gedeelten van een oorspronkelijk zelfstandig boek dat door een redacteur werd geïntegreerd.

Deze en andere uit het oog verloren nuances uit het werk van Duhm werden in de voorbije decennia herontdekt tegen de achtergrond van de paradigmaverschuiving die zich in de studie van de Profetische Boeken heeft voorgedaan. De oudste kern van het boek wordt nog steeds, in de lijn van Duhms reconstructie van de literaire groei van het boek, gesitueerd in het relaas van de roeping

van de profeet en zijn optreden ten overstaan van koning Achaz in de hoofdstukken 6–8. In de daaropvolgende eeuwen werd het boek veelvuldig ‘voortgeschreven’ door creatieve schrijvers, die niet alleen nieuwe passages toevoegden maar deze ook daadwerkelijk in het boek integreerden door in jongere gedeelten thema’s uit oudere gedeelten herop te nemen en te herinterpreteren, en door oudere gedeelten te bewerken in het licht van de jongere.¹² Zo groeide het met Jesaja geassocieerde geschrift uiteindelijk uit tot het huidige boek van 66 hoofdstukken, waarvoor het vroegste materiële bewijs te vinden is in de zogeheten ‘grote’ Jesajarol uit de eerste grot van Qumran (1QIsa^a), een nagenoeg volledig bewaarde kopie uit de tweede eeuw v.Chr. Op enkele lacunes aan de onderkant van de eerste kolommen na bevat dit manuscript het volledige boek Jesaja zoals het in de meer dan duizend jaar jongere *codices* van de Masoretische Tekst te vinden is – weliswaar met een groot aantal kleinere tekstvarianten, die tekstcritici van de Hebreeuwse Bijbel een glimp bieden van de allerlaatste fasen van de tekstontwikkeling van het boek.¹³

De talrijke tussenstadia in dit complexe proces vallen niet altijd meer precies te reconstrueren; hoogstens kunnen de contouren ervan onderscheiden worden. Deze stammen globaal genomen uit drie verschillende periodes, meer bepaald (1) de koningstijd,

¹² Voorbeelden van dergelijke intertekstuele verbanden zijn de verwantschap tussen bepaalde gedeelten van Js 1–12 en Js 40–55 (zie Js 9,1-6; 11,1-9; 12,1-6), de doelbewuste omkering van het ‘lied van de wijngaard’ (Js 5,1-7) in het eindtijdelijke visioen van de wijngaard (Js 27,2-6), de onmiskenbare echo’s van Js 40,1-5 in Js 62,10-12, of de heropname van de beeldspraak van de wolf en het lam (zie Js 11,6-9 en 65,25).

¹³ Een voorbeeld hiervan is Js 40,7, dat ontbreekt in de Septuaginta en in 1QIsa^a later tussen de regels werd toegevoegd. Omdat dit vers met dezelfde woorden begint als het daaropvolgende vers, lijkt het voor de hand te liggen dat het per ongeluk werd weggelaten door een verstrooide kopiist, maar dat impliceert dat beide tekstgetuigen op dezelfde schrijffout teruggaan. Dat het vers een uitleg van de gebruikte beeldspraak bevat (‘ja, als gras is dit volk’), kan erop wijzen dat het om een relatief late *Fortschreibung* gaat, bedoeld om de interpretatie van het daaropvolgende vers te vergemakkelijken.

toen het Zuidrijk Juda een onafhankelijk koninkrijk vormde dat de hete adem van het Neo-Assyrische imperialisme in zijn nek voelde (8^{ste}-7^{de} eeuw); (2) de Tempelloze Tijd, toen de tempel door toedoen van de Babyloniërs vernietigd was, het koninkrijk had opgehouden te bestaan en een gedeelte van het volk in ballingschap was weggevoerd (6^{de} eeuw); en (3) de Tweede Tempeltijd, toen zich rondom de heropgebouwde tempel een theocratie had gevormd die deel uitmaakte van het uitgestrekte Perzische rijk, dat een politiek van religieuze tolerantie voerde, en vervolgens van de hellenistische rijken die met elkaar in een quasi-permanente strijd verstrengeld waren (5^{de}-2^{de} eeuw).¹⁴ Deze vaststelling vormt echter onvoldoende reden om het boek eenvoudigweg in drieën te delen, noch om het gemakshalve als de optelsom van het werk van drie profeten te beschouwen. Veeleer gaat het om drie fundamenteel van elkaar verschillende politieke, sociale en religieuze contexten, die aanleiding hebben gegeven tot uiteenlopende teksten met een verschillende insteek. In wat volgt, bekijken we de grote lijnen van de ontwikkeling van Jesaja in elk van deze periodes.

De groeistadia van Jesaja in vogelvlucht

Onheilspellende brokstukken uit de koningstijd

Ondanks de verschuivingen die zich de voorbije decennia in het onderzoek hebben voorgedaan, blijven de meeste onderzoekers ervan overtuigd dat de aanzet tot de spreekwoordelijke sneeuwbal

¹⁴ Voor een beknopt overzicht van de geschiedenis van het Oude Israël met verdere bronvermelding, zie H. DEBEL, 'Historische boeken, geschiedenisboeken? De Historische Boeken in het Oude Testament en de geschiedenis van het Oude Israël', in H. DEBEL – P. KEVERS (red.), *Een God die geschiedenis schrijft? De 'Historische Boeken' in het Oude Testament*, Leuven: VBS – Acco, 2015, 13-53. Zie recent meer uitgebreid ook D. DE WAELE, *Ontwakend jodendom: cultuurgeschiedenis van een nieuwe religie in de Oude Oriënt*, Utrecht: Kok Boekencentrum, 2024.

die Jesaja is, gezocht moet worden in de huidige hoofdstukken 6–8. In deze hoofdstukken brengt de profeet in de eerste persoon verslag uit hoe JHWH hem in een overweldigend visioen de opdracht geeft om de ondergang van het volk aan te kondigen (vgl. *Js 6,1-13)¹⁵; beschrijft een verteller in de derde persoon het weinig succesvolle optreden van Jesaja tegenover koning Achaz, waarbij hij de geboorte van een zoon aankondigt (vgl. *Js 7,1-25); en vertelt de profeet tot slot weer in de eerste persoon hoe hij een zoon kreeg met een anonieme profetes en zijn verzegeld getuigenis toevertrouwt aan zijn leerlingen (vgl. *Js 8,1-17). Soms worden deze hoofdstukken aangeduid als het *Isaiah Memoir*, maar dit suggereert ten onrechte dat het zou gaan om een autobiografisch geschrift: een rechtstreeks verband met een historisch individu genaamd Jesaja valt niet te bewijzen, en in elk geval laat het perspectief van de derde persoon in hoofdstuk 7 zich bezwaarlijk begrijpen als onderdeel van een autobiografisch verslag – wat sommigen ertoe brengt het hypothetische oorspronkelijke *Isaiah Memoir* te beperken tot de hoofdstukken 6 en 8. Opmerkelijk is overigens de analoge opbouw van dit *Isaiah Memoir* ten opzichte van Amos 7–9, wat de vraag doet rijzen in hoeverre de auteur doelbewust een parallel wilde creëren.¹⁶

¹⁵ De asterisk bij de bijbelreferentie geeft aan dat het om een hypothetische vroegere versie van de verzen in kwestie gaat, waarbij bepaalde gedeelten mogelijk nog ontbraken. Zo is het niet onaannemelijk dat Js 6,13 een latere toevoeging is aan dit hoofdstuk, al dan niet met inbegrip van de verzen 11-12. Binnen het beperkte bestek van dit overzicht is het echter onmogelijk om hier dieper op in te gaan.

¹⁶ Dit plaatst ook de aanduiding van Jesaja als ‘zoon van Amos’ (zie o.a. Js 1,1; 2,1) in een heel ander licht, weliswaar met dien verstande dat de schrijfwijze van de naam in het Hebreeuws verschilt. Meer bepaald wordt ‘Amos’ bij Jesaja geschreven met ‘alef als eerste letter en tsade als laatste (ינא), en bij Amos met ‘ayin als eerste letter en samech als laatste (ינא). Niettemin meent K. SCHMID, ‘The Origins of the Book of Isaiah’, in J. BADEN – H. NAJMAN – E. TIGCHELAAR (ed.), *Sibyls, Scriptures, and Scrolls: John Collins at Seventy* (SJSJ, 175), Leiden – Boston: Brill, 2017, 1166-1185, p. 1169: ‘From the very beginnings, the book of Isaiah has been shaped as a continuation of Amos’s prophecy’.

Het ontstaan van het *Isaiah Memoir* wordt gewoonlijk gezocht in de context van de zogeheten ‘Syro-Efraïmitische crisis’ (735-734 v.Chr.), toen het Zuidrijk van koning Achaz belegerd werd door de koningen van het Noordrijk en van Aram-Damascus, die met elkaar een anti-Assyrisch bondgenootschap hadden gesloten. In die context maant Jesaja het volk (en de koning) aan om zich niet te laten verontrusten door staten die spoedig onder de voet zullen worden gelopen door de Assyriërs, en in plaats daarvan te blijven vertrouwen op JHWH. Het is goed mogelijk dat deze ogenschijnlijke voorspelling op dat moment reeds werkelijkheid was geworden. Dat verklaart waarom het onheil als onvermijdelijk wordt voorgesteld in de ‘verhardingsopdracht’ die op Jesaja’s visioen van JHWH en de serafs volgt. Jesaja krijgt er de opdracht om te spreken over zaken die het volk toch niet kan vatten en om het hart van het volk ‘vet’ – en dus ongevoelig – te maken, hun oren dicht te stoppen en hun ogen te sluiten (zie Js 6,9-10), wat zijn optreden als profeet niet alleen vergeefs maar zelfs contraproductief zou maken. Het doel van het profetische geschrift is echter niet zozeer om verslag uit te brengen van Jesaja’s optreden aan het koninklijke hof in het verleden, maar veeleer om de lezers in het heden te overtuigen van de noodzaak van bekering, waarbij het uitkomen van het voorspelde onheil de waarachtigheid van de profetische boodschap moet aantonen. Dat het *Isaiah Memoir* zich vooral tot hen richt, biedt een verklaring voor de subtiële wijze waarop het toch een zekere hoop voor de toekomst laat doorschijnen, meer bepaald in de namen van de kinderen, die suggereren dat God het volk nabij zal blijven (‘*Immānū-’Ēl*, ‘God-met-ons’ – Js 7,14; 8,4), dat de dreiging spoedig zal verdwijnen (*Mahēr-Šālāl-Chāš-Baz*, ‘Spoedig-roof-buit-nabij’ – Js 8,3), en dat een rest van het volk zal overblijven (*Šār-Jāšūb*, ‘Rest-keert-terug’ – Js 7,3).

Het hoopvolle perspectief dat slechts impliciet aanwezig is in de hoofdstukken 6–8 komt nadrukkelijker naar voren in enkele passages die er later aan werden toegevoegd. Zowel het danklied dat vooruitblik op de geboorte van een zoon die voor altijd vrede

en gerechtigheid zal brengen over de troon van David (Js 9,1-6) als het visioen van de twijg die aan de stronk van Isaï ontspruit en gerechtigheid zal brengen voor de geringen en verdrukten in het land (Js 11,1-9), lijken een verdere uitwerking van elementen uit Jesaja 7 die nauwer aanleunen bij de hoopvolle teksten uit de Tempelloze Tijd die vooral in de hoofdstukken 40–55 te vinden zijn. Dat geldt evenzeer voor de vooruitblik op de terugkeer van een ‘rest’ in enkele verzen uit hoofdstuk 10 (zie Js 10,20-22), het tweede gedeelte van het elfde hoofdstuk en het gehele twaalfde hoofdstuk. De hoofdstukken 1–4 bevatten dan weer verschillende elementen die wijzen op nog latere ontwikkelingsstadia, zoals de vooruitblik op de afschrikwekkende ‘dag van JHWH’ (zie Js 2,10-22), die past binnen een bredere, bij de latere apocalyptische literatuur aanleunende tendens in de profetische literatuur. De resterende perikopen uit Jesaja 1–12 bevatten een vlammende aankondiging van JHWH’s onbedaarlijke toorn, meer bepaald in het ‘lied van de wijngaard’ en de daaropvolgende wee-spreuken in hoofdstuk 5 en in het lied gericht tegen Assur (Js 9,7–10,19). Deze gedeelten zetten het doembeeld van JHWH’s nakende vergelding uit Jesaja 6–8 voort, maar onderscheiden zich tegelijkertijd door hun uitgesproken anti-Assyrische ondertoon: enerzijds worden de Assyriërs voorgesteld als het instrument waarmee JHWH zijn woede zal koelen op het goddeloze volk; anderzijds wordt hun een zelfgenoegzaamheid verweten waarvoor JHWH hen eveneens zal treffen. Daarom worden deze teksten meestal gesitueerd in de tweede helft van de zevende eeuw, toen de macht van het Neo-Assyrische rijk in de nasleep van de dood van Assurbanipal (669-627) tanende was en het risico op vergelding voor het schrijven van dergelijke subversieve passages aanzienlijk kleiner was geworden.

Met zijn nietsontziende aanklacht van onrecht en zijn onheilspellende toekomstbeeld leunt dit (veronderstelde) vroege geschrift op naam van Jesaja nauw aan bij de bredere profetische traditie uit de achtste eeuw, waartoe ook het grootste deel van de boeken Hosea en Amos en delen van het boek Micha behoren.

Typerend voor al deze teksten is dat JHWH tegen de achtergrond van de traditionele verbondstheologie verschijnt als een straffende god die genoegdoening eist. Net als andere oudoosterse volkeren geloofde het Oude Israël in een wederzijdse verbintenis tussen het volk en zijn godheid: het engagement van JHWH om het volk en zijn koning te beschermen vergt hun onvoorwaardelijke trouw aan JHWH. Wanneer de koning en het land dan toch door onheil worden getroffen, in dit geval door toedoen van de Assyriërs, wordt dit onheil geïnterpreteerd als een straf van JHWH voor de ontrouw van het volk, dat het onheil als het ware over zichzelf heeft afgeroepen. Toch schuilt in een dergelijke voorstelling nog een ander belangrijk aspect van het toenmalige godsgeloof, meer bepaald dat JHWH van het volk niet alleen verwacht dat het zijn trouw uitdrukt in feesten, offers en andere rituelen, maar ook en zelfs vooral in zijn streven naar een rechtvaardige samenleving. In dit opzicht vertegenwoordigt de vroege profetische traditie van Hosea, Amos, Micha en Jesaja een revolutie binnen het oudoosterse denken die nog lang zou blijven nazinderen – zelfs tot in het Nieuwe Testament.

Een vergelijkbare onheilspellende ondertoon treffen we aan in de hoofdstukken 28–32, die gewoonlijk worden aangeduid als de ‘Assyrische cyclus’. Deze hoofdstukken halen het lot van het Noordrijk aan als waarschuwing voor de leiders van Jeruzalem en roepen eens te meer een doembeeld op van de dreiging die van het machtige Assyrische rijk uitgaat. Vermoedelijk weerspiegelen deze hoofdstukken de historische context van enkele decennia later, toen de Assyrische koning Sanherib (705-681) het Zuidrijk Juda belegerde en talrijke steden verwoestte, maar Jeruzalem uiteindelijk niet ten val bracht (701 v.Chr.). Ze alluderen immers op een belegering van Jeruzalem (zie Js 29,1-4), die duidelijk ná de val van Samaria gesitueerd moet worden, aangezien er eveneens sprake is van ‘de trotse kroon van Efraïms dronkaards’ die werd platgetrapt (zie Js 28,1-4), wat een onmiskenbare verwijzing is naar de val van Samaria door toedoen van Assyrië in 722 v.Chr. Ver-

moedelijk werd het *Isaiah Memoir* 'voortgeschreven' met de bedoeling een gelijkaardige les te trekken uit het verleden: veeleer dan zijn toevlucht te zoeken tot andere volkeren en zich aldus achter hun goden te scharen, moet Juda standvastig blijven vertrouwen op JHWH. Om die boodschap kracht bij te zetten, besluit de 'Assyrische cyclus' met een tweevoudige vooruitblik op de vernietiging van Assyrië, die het volk tegelijk oproept terug te keren naar JHWH. Enkele verzen die door hun optimistischer bijklank uit de toon vallen (Js 28,5-6; 29,18-21; 30,25-26), zijn vermoedelijk pas later toegevoegd, net als de vooruitblik op het bewind van een koning die rechtvaardigheid en vrede over het land zal brengen (Js 32,1-8).

Uit deze twee oudste 'kernen' zou zich uiteindelijk het omvangrijke boek op naam van Jesaja ontwikkelen. Tussen beide in werden in de hoofdstukken 13–23 de 'orakels tegen de volkeren' toegevoegd. Niet alle 'orakels tegen de volkeren' weerspiegelen echter de context van de koningstijd. Zo lijkt de vooruitblik op de val van Babel in het eerste orakel (Js 13,1–14,23) veeleer de Tempelloze Tijd te weerspiegelen, en ook het orakel tegen Tyrus (Js 23,1-18) lijkt het beste te passen in de zesde eeuw v.Chr. Sommigen vermoeden dat de collectie zich aanvankelijk beperkte tot de relatief korte orakels gericht tegen Assur in het oosten (Js 14,24-27), Filistea in het westen (Js 14,29-32), Damascus en Samaria in het noorden (Js 17,1-11) en Egypte met de vijftiende of 'kusi-tische' dynastie van farao's in het zuiden (zie de orakels tegen Kus in Js 18,1-7 en tegen Egypte in Js 19,1-15). Ook het orakel tegen Moab (Js 15,1–16,12) zou van een vrij vroege datum kunnen zijn. Het lijkt aannemelijk dat hoofdstuk 22 de climax van de oorspronkelijke reeks vertegenwoordigde, aangezien het zich richt tegen degenen die de muren van Jeruzalem versterkt hebben en een waterreservoir lieten aanleggen (zie Js 22,8-11). Omdat het boek Koningen koning Hizkia verantwoordelijk stelt voor het bouwen van een waterleiding (zie 2 K 20,20), nemen de meeste exegeten aan dat dit hoofdstuk ontstond tegen de achtergrond van de bele-

gering door Sanherib onder Hizkia. Dat maakt het tot een gepaste overgang naar de ‘Assyrische cyclus’, die eveneens de belegering van Sanherib weerspiegelt. De eerste orakels uit de hypothetische vroegere collectie sluiten dan weer aan bij de voorafgaande hoofdstukken: het orakel tegen Assur lijkt een voortzetting van het ‘lied tegen Assur’ in hoofdstuk 10, en de datering van het orakel tegen Filistea ‘in het sterfjaar van koning Achaz’ (Js 14,28) doet onvermijdelijk denken aan het optreden van Jesaja in de hoofdstukken 6–8. Dit alles suggereert dat de ‘orakels tegen de volkeren’ van meet af aan bedoeld waren om een brugfunctie te vervullen binnen het zich vormende boek Jesaja.

Een nieuw begin voor een ontredderde gemeenschap

Met hun onheilspellende ondertoon verschillen de drie componenten uit de koningstijd aanzienlijk van het hoopvolle perspectief waarmee Jesaja in zijn huidige vorm meestal geassocieerd wordt. Die verschuiving naar troost en bemoediging voltrok zich pas in de Tempelloze Tijd, toen met de verwoesting van Jeruzalem door de Babylonische koning Nebuchadnessar in 587-586 v.Chr. het onvoorstelbare werkelijkheid was geworden: de door JHWH uitverkoren stad was ten onder gegaan, de door JHWH beschermde dynastie van David ten val gekomen, en de aan JHWH toegewijde tempel in de as gelegd. In de teksten die in de daaropvolgende decennia werden geschreven, trachtten de schrijvers vanuit de traditionele verbondstheologie in het reine te komen met hetgeen hen overkomen was. Zij schreeuwden hun verdriet en wanhoop uit omdat ze zich door JHWH in de steek gelaten voelden, maar wezen ook met een beschuldigende vinger naar Jeruzalem en zijn leiders. Vanuit dit perspectief zou het profetische geschrift op naam van Jesaja verder worden uitgebreid met passages die het lot van Sion toeschreven aan de vele zonden van de inwoners van de stad (zie onder meer hoofdstuk 3). Tegelijk gaven de schrijvers uiting aan

hun wrok jegens degenen die Jeruzalem feitelijk hadden verwoest, bijvoorbeeld in het uitgebreide orakel tegen Babel dat een prominente plaats kreeg aan het begin van de ‘orakels tegen de volkeren’ (Js 13,1–14,23). Na verloop van tijd lijken deze gevoelens niettemin baan te hebben geruimd voor nieuwe hoop, zoals in de hoopvolle vooruitblik op de terugkeer van een ‘rest’ van het volk (zie Js 4,2-6; 10,20-22; 11,10-16), de anticipaties op een rechtvaardige koning uit het geslacht van David (zie Js 9,1-6; 11,1-9; 32,1-8), of de jubelende belijdenis van JHWH als bron van redding die aan het lange orakel tegen Babel voorafgaat (Js 12,1-6).¹⁷ In het bijzonder de vooruitblik op de terugkeer van een ‘rest’ lijkt lezers te willen voorbereiden op de grootse ommekeer die zich vanaf het huidige hoofdstuk 40 zal voltrekken.

De hoofdstukken die traditioneel worden aangeduid als ‘deutero-Jesaja’ kondigen in een bevlogen en enthousiasmerende stijl een nieuwe, heilvolle toekomst aan waarin de relatie tussen JHWH en Israël wordt hersteld. In het huidige onderzoek worden deze hoofdstukken vaak gekenmerkt als een literair drama. Daarmee wordt niet bedoeld dat Jesaja 40–55 het draaiboek van een werkelijk opgevoerd toneelstuk zou zijn, maar veeleer dat de tekst bewust gebruik maakt van dramatische elementen. Door het krachtige en beeldrijke taalgebruik, de voortdurende intieme dialoog tussen JHWH-God en Israël, en het gebrek aan een vertellende stem of een narratief kader wordt de lezer op een veel directere wijze betrokken bij het geloofsdrama van het oude Israël in al zijn aspecten dan in een verhalende tekst, en weet zich daardoor evenzeer uitgedaagd in zijn/haar eigen denken en geloven. Over de structuur en de verschillende bedrijven van dit drama bestaan uiteenlopende visies, net omdat het zich aandient als een doorlopende dialoog zonder een duidelijke overkoepelende structuur. Dat neemt niet weg dat zich in deze dialoog wel een zekere vooruit-

¹⁷ Eenzelfde verbreding voltrok zich in andere profetische boeken; zie H. DEBEL, ‘Op de brokstukken van het verleden: profetische stemmen van hoop’, in P. KEVERS (red.), *Apocalyps vandaag? De Bijbel als bron van hoop*, Leuven: VBS, 2024, 55-80.

gang aftekent. Drie belangrijke ijkpunten onderweg zijn de inleidende oproep om het volk te troosten en de ‘weg van JHWH’ te bereiden (Js 40,1-5), het gebod om jubelend weg te trekken uit Babel (Js 48,20-21), en de beschrijving van de bejubelde terugkeer van JHWH naar Jeruzalem (Js 52,7-10), die gevolgd wordt door een nieuwe oproep om onder leiding van JHWH weg te trekken. Samen vormen deze passages de ruggengraat van het drama. In de tussenliggende hoofdstukken 40–48 overheerst de uitgesponnen polemiek tegen Babel, terwijl de hoofdstukken 49–52 betrekking hebben op de eigenlijke relatie tussen JHWH en Israël. De hoofdstukken 53–54 besluiten vervolgens het drama met een tweeluik, dat Israëls roeping achtereenvolgens aanschouwelijk maakt aan de hand van het beeld van de ‘dienaar’ van JHWH (Js 52,13–53,12) en dat van de verstoten vrouw die door JHWH getroost en verlost zal worden (Js 54,1-17). Omdat hoofdstuk 54 impliciet terugkomt op de polemiek tegen Babel uit Jesaja 40–48, terwijl het evenzeer bevestigt wat aan het begin van hoofdstuk 40 werd aangekondigd, meer bepaald dat de schuld van Jeruzalem effectief is voldaan en haar slavendienst voorbij is (Js 40,2), is het aannemelijk dat Jesaja 54 op een bepaald moment in de ontwikkeling van het boek fungeerde als slot van het drama, en dat Jesaja 55 pas later werd toegevoegd als brug naar wat volgen zou.

Achteraf beschouwd kan het merkwaardig lijken dat dit hoopvolle drama in het zich vormende boek Jesaja werd geïntegreerd ondanks het scherpe contrast met de doembeelden van onheil en oordeel in de voorafgaande hoofdstukken. Klaarblijkelijk voelden schrijvers en lezers, onder invloed van de radicaal andere historische omstandigheden waarin zij leefden, de nood om de oude onheilsprofetieën op naam van Jesaja – overigens net als die van onder meer Amos en Micha – in een geheel ander licht te gaan lezen. Merkwaardig genoeg werd net hierdoor de betekenis van de naam ‘Jesaja’ – ‘God redt’, *ḵša’jāhū* (יְשַׁעְיָהוּ) – ten volle waargemaakt.

Deze *Fortschreibung* van Jesaja had niet alleen verstrekkende gevolgen voor de latere ontwikkeling van het boek, maar ook voor die van het jodendom als dusdanig. Aan deze hoofdstukken ligt immers een geheel nieuw godsbeeld ten grondslag: JHWH, de nationale godheid van de twee voormalige koninkrijken Israël en Juda, is er uitgegroeid tot de enige ware God die de gehele wereld geschapen heeft en zich tot alle volkeren richt.¹⁸ Dat geloof vormde een antwoord op de crisis waarin het godsbeeld van het Oude Israël verzeild was geraakt: kon JHWH, van wie aangenomen werd dat hij voor het volk streed en het land bescherming bood tegen zijn vijanden, wel als de grootste onder de goden gelden als het Zuidrijk verslagen was door de Babyloniërs die zich achter Marduk schaarden? Ongetwijfeld verloren heel wat inwoners van het voormalige Zuidrijk Juda hun geloof in JHWH en bekeerden zich tot de goden van hun veroveraars. Onder hen die trouw bleven aan het geloof van hun voorouders zou een strikter monotheïsme wortel schieten, dat wilde aantonen dat JHWH de enige werkelijk bestaande God is. Onder de bijbelse teksten die in deze periode ontstaan lijken te zijn, doet geen enkele dat met zoveel nadruk als dit literaire drama (zie onder meer Js 43,10-13; 44,6-8). Het geloof in JHWH als de enige ware God gaat gepaard met een polemieek tegen andere godheden, die worden gedegradeerd tot krachteloze objecten die slechts een menselijk maaksel zijn (zie Js 40,18-20; 45,20-21). In deze context nam ook het geloof in JHWH als schepper vastere vorm aan, wellicht als antwoord op de cultus rond Marduk, die volgens het *Enuma Elisj* – het ‘Babylonische scheppingsverhaal’ – de wereld geschapen zou hebben. Anders dan Marduk, die hierin

¹⁸ Voor een verdere uitwerking van dit punt met verwijzing naar specifieke teksten, zie H. DEBEL, “‘Met wie wil je God vergelijken?’” (Js 40,18): geloofsgroei in het boek Jesaja, in M. STEEGEN – P. KEVERS (red.), *Tot geloof komen: Bijbelse perspectieven op geloofsgroei*, Leuven – Den Haag: VBS – Acco, 2016, 35-76. Wat betreft de ontwikkeling van het monotheïsme, zie in het bijzonder het laatste hoofdstuk van T. RÖMER, *L’invention de Dieu*, Paris: Seuil, 2014 [vertaald door R. GEUSS als *The Invention of God*, Cambridge, MA – London: Harvard University Press, 2015].

werd bijgestaan door zijn vader Ea, had JHWH hierbij van niemand advies nodig (zie Js 40,12-15).

Als echter JHWH de enige ware God is die de gehele wereld heeft geschapen, dan kan JHWH zich niet uitsluitend tot Israël richten. Op dit punt opent Jesaja 40–54 een nieuwe horizon met betrekking tot Israëls verhouding tot de andere volkeren: ook zij worden opgeroepen om JHWH te loven (zie Js 42,10-12; 45,22-25). JHWH's heerschappij over de andere volkeren krijgt het meest nadrukkelijk gestalte in de uitverkiezing van de Perzische koning Cyrus, die het machtige Babylonische rijk ten val bracht (zie Js 41,2-4; 45,1-6). Dat hij voorgesteld wordt als de 'gezalvde' (מָשִׁיחַ, *māšīaḥ*) van JHWH, is een behoorlijk provocatieve uitdrukking van de gewijzigde verhouding tussen Israël en de andere volkeren: een heidense koning ontvangt de zalving die vóór de ballingschap voorbehouden was aan de koningen uit de Davidische dynastie. Tegelijkertijd relateert Jesaja 45 ook de positie van Cyrus, die op dat moment gold als de machtigste man van het Oude Nabije Oosten, maar hier tot een marionet in de handen van JHWH wordt gemaakt. Zo bekeken moet het universalistische karakter van Jesaja 40–54 ook enigszins worden gerelativeerd: de volkeren worden niet omwille van zichzelf gekozen, maar enkel en alleen als getuigen van JHWH's heerschappij in Jeruzalem.

Met de verbreding van Israëls godsbeeld gaat een nieuwe opvatting van Israëls roeping ten aanzien van de wereld gepaard. Nu het volk deel uitmaakt van de uitgestrekte wereldrijken van de Babyloniërs en de Perzen, is Israël niet langer een natie die op basis van haar grondgebied kan worden gedefinieerd, maar een gemeenschap die haar identiteit eerst en vooral ontleent aan haar geloof in JHWH. De terugkeer van een rest van het volk naar Jeruzalem, die JHWH door het optreden van Cyrus mogelijk heeft gemaakt, wordt verbonden met de terugkeer van het volk naar JHWH. Het is allerm minst toevallig dat Israël hierbij veelvuldig wordt aangesproken als 'Jakob', aangezien de Jakobcyclus in Genesis 25–35 vertelt over de terugkeer van Jakob naar zijn vaderland én naar

JHWH.¹⁹ Net als Jakob staat de overgebleven ‘rest’ van Israël voor de uitdaging om onvoorwaardelijk op JHWH te leren vertrouwen.

Een tweede figuur met wie de ontredde gemeenschap zich kan vereenzelvigen, is de niet bij naam genoemde ‘dienaar’ die in de latere traditie bekend is komen te staan als ‘de lijdende dienaar’. Dat deze ‘lijdende dienaar’ de figuur van ‘deutero-Jesaja’ zou weerspiegelen, is een hardnekkige maar onbewezen vooronderstelling, net als – in het spoor van Duhm – de afzondering van vier ‘liederen van de lijdende dienaar’ als delen van een oorspronkelijk onafhankelijk geschrift. Er bestaan integendeel goede redenen om deze liederen als een integraal deel van het literaire drama te lezen, niet het minst het feit dat de term ‘dienaar’ niet minder dan dertien maal voorkomt in hoofdstukken 40–48. Wanneer alle verwijzingen naar een ‘dienaar’ in ogenschouw worden genomen, doet zich een opmerkelijke ontwikkeling voor met betrekking tot de identiteit van de dienaar. Aanvankelijk bestaat er niet de minste twijfel over dat Israël zelf de dienaar van JHWH is (zie o.m. Js 41,8–10; 43,10 en 44,1.21). Later ontstaat echter een zekere ambiguïteit, wanneer JHWH in het zogenaamde ‘tweede lied’ Israël wel aanspreekt als ‘mijn dienaar’, maar de spreker er ook terugblijkt op hoe JHWH hém heeft gevormd tot een dienaar ‘om Jakob naar Hem terug te brengen, om Israël rond Hem te verzamelen’ (Js 49,5) – wat de indruk wekt dat de dienaar een individu is dat een welbepaalde functie vervult tegenover het volk. Binnen het literaire drama als geheel lijkt deze dubbelzinnigheid erop gericht een catharsis teweeg te brengen bij de lezers: zij drukt de spanning uit tussen het waarachtige besef van de eigen roeping en de deemoedige erkenning deze roeping in het heden niet of nog onvoldoende waar te maken. Het drama roept, met andere woorden, het overgebleven volk Israël als uitverkoren dienaar van JHWH op om zich in toenemende mate met de figuur van de trouwe dienaar te vereen-

¹⁹ Wat de structuur van de Jakobscyclus betreft, zie H. DEBEL, ‘De bedrogen bedrieger: de Jakobscyclus in het boek Genesis’, in *Ezra* 56 (2025) 65–77.

zelve. De spanning die de figuur van de dienaar omgeeft, komt het meest nadrukkelijk tot uiting in het zogenaamde ‘vierde’ lied, dat eigenlijk als enige de titel van ‘lied van de lijdende dienaar’ verdient (Js 52,13–53,12). Op een dramatisch hoogtepunt in het drama, vlak nadat JHWH zelf onder gejubel is teruggekeerd naar Jeruzalem, beschrijft dit lied het onverdiende lijden van de dienaar. Tegen de achtergrond van de eerder ontstane dubbelzinnigheid omtrent de identiteit van de dienaar bereikt het lied zijn climax in de veranderende houding van de wij-figuur die de lotgevalen van de dienaar verhaalt: de wij-figuur erkent dat het lijden van de dienaar het gevolg is van de eigen wandaden. Aldus voert een ogenschijnlijke appendix bij het literaire drama de lezer op dramatische wijze mee naar een punt waar de spanning waarin het ontredder volk zich bevindt een hoogtepunt bereikt. Het lied van de dienaar van wie de wij-figuur zich eerst distantieert om zich vervolgens met hem te vereenzelvigen, draait uiteindelijk niet rond het lijden van de dienaar, maar rond de noodzakelijke bekering van het volk.

De laatste verwijzing naar een dienaar is te vinden in de slotzin van wat een tweede appendix bij het literaire drama lijkt, meer bepaald het grootse visioen van hoofdstuk 54, waarin de verlaten, verstoten vrouw door JHWH teruggeroepen wordt. Hoewel de stad niet uitdrukkelijk bij naam genoemd wordt, staat de vrouw duidelijk voor het verpersoonlijkte Sion, dat als geliefde en herstelde stad tegenover de in hoofdstuk 47 verguisde ‘vrouw Babel’ staat.²⁰ Het laatste vers van dit hoofdstuk herinnert de stad subtiel aan haar roeping: ‘Dit is het deel dat de dienaren van JHWH toekomt’ (Js 54,17). Zo vindt op de valreep van het drama de aldoor beoogde transformatie plaats: de ‘dienaar van JHWH’ is uitgegroeid tot een gemeenschap van ‘dienaren van JHWH’. Het feitelijke herstel van Jeruzalem wordt niet voltooid door de heropbouw van

²⁰ De figuur van het verpersoonlijkte Sion bij Jesaja staat centraal in de bijdrage van Ellen De Doncker verderop in deze verslagbundel; zie p. 39-68.

haar muren, maar door de identificatie van haar inwoners met de figuur van de dienaar.

Verdere 'Fortschreibungen' in een zich vormend boek

De integratie van Jesaja 40–55 en enkele soortgelijke kleinere passages elders had verstrekkende gevolgen voor de interpretatie van het zich vormende boek op naam van Jesaja als geheel. Het samenbrengen van de heilsvisionen met de schijnbaar onverzoenbare onheilsprofetieën plaatste deze laatste in een nieuw kader waardoor ze enigszins gerelativeerd werden, en creëerde daarenboven de verwachting dat de heilsvisionen net als de onheilsprofetieën werkelijkheid zouden worden. Vermoedelijk ging de koppeling van hoofdstuk 40 aan de hoofdstukken 28–32 gepaard met de creatie van hoofdstuk 33, dat zeker in de verzen 17–24 reeds een aankondiging van Jesaja 40–54 lijkt te zijn. Mogelijk ging dit hoofdstuk zelfs ooit onmiddellijk vooraf aan wat nu Jesaja 40,1 is, en geraakten beide slechts later in de ontstaansgeschiedenis van het boek van elkaar gescheiden door de invoeging van het zogenoemde 'historische appendix' in de hoofdstukken 36–39.

De benaming 'historische appendix' voor laatstgenoemde hoofdstukken weerspiegelt de achterhaalde driedeling van het boek Jesaja en suggereert ten onrechte dat zij oorspronkelijk als slot van 'proto-Jesaja' bedoeld waren. Als verhalende teksten vallen deze hoofdstukken – die op enkele verzen na identiek zijn aan 2 Koningen 18,13–20,19 – uit de toon; de meest aannemelijke verklaring voor de invoeging ervan is dat iemand alle teksten die met Jesaja verband hielden wilde samenbrengen. Dat neemt evenwel niet weg dat de concrete plaatsing van deze hoofdstukken binnen het boek allesbehalve toevallig gekozen is. In hoofdstuk 39 voorspelt Jesaja immers dat de nakomelingen en bezittingen van koning Hizkia op een dag zullen worden weggevoerd naar Babel (zie Js 39,5–7), wat dit hoofdstuk tot een passende brug maakt naar

de hoofdstukken waarin deze ballingschap een realiteit is geworden. Dat betekent dat de invoeging van de hoofdstukken 36–39 dateert van een later moment in de ontstaansgeschiedenis van het boek dan de uitbreiding met Jesaja 40–54, die aanvankelijk met de voorafgaande delen lijken te zijn verbonden door middel van hoofdstuk 33.

Hetzelfde proces, waarbij nieuwe tekstgedeelten in het boek werden opgenomen teneinde de oudere gedeelten in een nieuw perspectief te plaatsen, zou zich in de periode na de ballingschap nog meermaals herhalen. Zo zou in hoofdstukken 60–62 een groots visioen van belofte worden aangehecht dat de hoopvolle vooruitzichten uit de voorgaande hoofdstukken met des te meer nadruk verkondigde: Jeruzalem zal worden heropgebouwd om opnieuw de belichaming van Gods heerlijkheid op aarde te worden, en aldus een licht voor alle volkeren te zijn. Dat een schrijver het nodig vond om deze beelden uit Jesaja 40–55 met een ongebreideld optimisme te herhalen, kan erop wijzen dat de terugkeer en het concrete herstel van de stad in de praktijk heel wat moeilijker verliepen dan verwacht. Die indruk wordt bevestigd door het archeologische onderzoek en door andere profetische teksten uit deze periode, zoals het boek Haggai, dat met aandrang oproept om de tempel herop te bouwen.

Dat de huidige hoofdstukken 60–62 worden afgezonderd binnen het geheel dat ooit 'trito-Jesaja' werd genoemd, komt doordat zij in tegenstelling tot hoofdstukken 56–59 en 63–66 niet het minste spoor van verdeeldheid in de gemeenschap bevatten. Het begin van hoofdstuk 56 wekt daarentegen de indruk dat er onenigheid was over wie wel en wie niet tot de gemeenschap kon behoren: de stellige verzekering dat ook vreemdelingen en castraten zich bij de gemeenschap kunnen aansluiten als zij recht doen en de sabbat onderhouden (Js 56,1-8), is niets minder dan een omkering van voorschriften uit Deuteronomium (zie Dt 23,2-4). Bovendien verbindt de nadruk op een rechtvaardige levenswandel in Jesaja 56–59 opnieuw voorwaarden aan de uitverkiezing van Israël: 'wie

de rechte weg bewandelt [...] zal de vrede binnengaan' (Js 57,2), maar 'goddelozen zullen geen vrede kennen' (Js 57,21). Het onderscheid tussen rechtvaardigen en slechten wordt verder op de spits gedreven in de hoofdstukken 63–66, die er geen twijfel over laten bestaan dat God de slechten zal doden, terwijl de 'dienaren' zullen juichen (zie Js 65,11-16). Dat het utopische visioen van een nieuwe hemel en een nieuwe aarde (Js 65,17-25) alludeert op het oudere heilvisioen over de wolf en het lam (Js 11,6-9), geeft aan dat het van meet af aan bedoeld was om te worden gelezen in de ruimere context van het zich vormende boek Jesaja. Gelezen tegen de achtergrond van het boek als geheel lijken deze hoofdstukken de onheilsprofetieën uit de tijd vóór de ballingschap en de latere heilvisioenen tot een synthese te willen brengen: beide zijn bestemd voor twee onderscheiden groepen van mensen, en als dusdanig helemaal niet in tegenspraak met elkaar. Een vergelijkbaar perspectief treffen we aan in hoofdstuk 1, dat nauw verwant is aan de hoofdstukken 65–66; het lijkt alsof een schrijver bewust begin en einde van het boek op elkaar heeft afgestemd. Hoofdstuk 2 bevat dan weer elementen die doen denken aan Jesaja 56–59, wat een gelijkaardig verband op een eerder moment in de ontstaansgeschiedenis van het boek doet vermoeden. Het feit dat Jesaja 2 aanvangt met een opschrift suggereert in elk geval dat het stamt uit een vroeger stadium dan Jesaja 1 en op een bepaald moment in de literaire groei van Jesaja werd opgevat als het begin ervan.

Doordat uitgekeken wordt naar een toekomst waarin God zowel de rechtvaardigen als de slechten zal beoordelen, treedt in hoofdstukken 65–66 een subtiële verschuiving in de richting van de eindtijd op. De grootse verwachtingen voor de stad Jeruzalem blijven behouden, maar zij hebben niet langer betrekking op het concrete Jeruzalem van na de ballingschap, maar op het hemelse Jeruzalem dat aan het einde der tijden zal worden gevestigd. Wellicht weerspiegelt deze verschuiving de ontgoocheling van de inwoners van het heropgebouwde Jeruzalem over het feit dat de stad géén licht voor de volkeren bleek te zijn geworden. Toch vor-

men teksten zoals Jesaja's visioen van een nieuwe hemel en een nieuwe aarde waar alleen nog blijdschap heerst (Js 65,17-25) meer dan een loutere transformatie van onbeantwoorde verwachtingen; zij geven ook de richting aan waarop de gemeenschap zich wil oriënteren – zoals de droom van Martin Luther King in zijn alom gekende rede *I have a dream* in zijn eigen tijd geheel onhaalbaar leek, maar wel de weg wees waarlangs een nieuwe toekomst mogelijk was.

Een dergelijke herinterpretatie van concrete toekomstverwachtingen tegen een eschatologische horizon vond ook elders in het zich vormende boek Jesaja plaats. De zogenoemde 'kleine apocalyps van Jesaja' in de hoofdstukken 34–35 schetst enerzijds een weerzinwekkend beeld van de slachting die JHWH zal aanrichten in Edom, dat hier als verzinnebeelding van het kwade fungeert, en anderzijds een hoopgevend visioen van de 'heerlijkheid' (כְּבוֹד, *kābōd*) van JHWH, dat overigens door middel van enkele subtiële allusies verbonden is met Jesaja 40–54. De definitieve afrekening met het kwade en de vestiging van het eeuwige koningschap van JHWH staan ook centraal in de hoofdstukken 24–27, die door Duhm aangeduid werden als de '(grote) apocalyps van Jesaja' en algemeen beschouwd worden als het jongste grotere geheel binnen het boek. Toch is het enigszins misleidend om deze hoofdstukken een 'apocalyps' te noemen: ze behoren strikt genomen niet tot het literaire genre van de apocalyptiek dat zich in latere eeuwen zou ontwikkelen, maar bevatten wel een aanzienlijk aantal elementen die ook in de latere apocalyptische teksten zouden worden gebruikt, zoals de definitieve vestiging van Gods koningschap, de ondergang van de aan God tegengestelde machten – niet zelden verzinnebeeld door een monster – en het verzamelen van alle volkeren in Jeruzalem. Het monster dat in dit geval verslagen wordt, is niets minder dan de dood zelf: de troonsbestijging van JHWH gaat gepaard met een overvloedig feestmaal, waarbij JHWH de dood verslindt (zie Js 25,6-8); dat is een omkering van de gangbare oud-oosterse voorstelling van de dood als een monster dat mensen

verzwelgt. Deze uiteindelijke triomf van de God van het leven over zijn ultieme tegenstander leidt in het volgende hoofdstuk tot de aankondiging dat de doden zullen herleven (zie Js 26,19), wat een van de weinige oudtestamentische verwijzingen naar een leven voorbij de dood is en eens te meer wijst op een relatief late ontstaansdatum. Het vervolg in hoofdstuk 27 fungeert als conclusie van het geheel: tegenover de verlaten stad die door JHWH wordt weggeblazen, staat Israël, dat net als in Jesaja 5 vergeleken wordt met een wijngaard. De beeldspraak uit het eerdere 'lied van de wijngaard' wordt echter op verschillende punten omgekeerd. Het commentaar dat op het lied volgt, laat er geen twijfel over bestaan dat de wijngaard fungeert als beeld voor de ultieme bestemming van Israël. Het is dan ook geen toeval dat de 'apocalyps van Jesaja' eindigt op de plek waar het aldoor om draaide: 'zij zullen zich neerbuigen voor JHWH op de heilige berg in Jeruzalem' (Js 27,13).

Tot slot

Vanuit het perspectief van het boek Jesaja zoals het aan ons is overgeleverd, kan het utopische vooruitzicht op het hemelse Jeruzalem in de hoofdstukken 24–27 worden omschreven als de spreekwoordelijke kroon op een werk van vele handen dat meerdere eeuwen omvat. Of deze hoofdstukken oorspronkelijk ook bedoeld waren als doelbewuste afsluiting van het dynamische literaire proces waaruit het boek is voortgekomen, is twijfelachtig. Ook daarna zou de tekst nog heel wat kleinere wijzigingen ondergaan, zoals blijkt uit de bewaarde tekstgetuigen, en vermoedelijk is er een zekere toevalligheid gemoeid met het feit dat er daarna geen omvangrijke uitbreidingen meer hebben plaatsgevonden. Vast staat dat ook na de toevoeging van de jongste gedeelten van het boek het dynamische proces om oude profetenwoorden te herinterpreteren in een nieuwe context bleef verdergaan, zij het in toenemende mate in commentaren naast de tekst, en niet langer

in de tekst zelf. Bijzonder interessant op dit punt zijn de zes commentaren of *pesjarim* op Jesaja die in de grotten van Qumran werden ontdekt. Uit de schaarse fragmenten die van deze *pesjarim* bewaard zijn gebleven, blijkt dat de schrijvers ertoe neigden het boek uit te leggen tegen de achtergrond van hun eigen situatie – wat ook de vroege christenen op hun eigen manier zouden doen in de talrijke verwijzingen naar Jesaja in het Nieuwe Testament. In zekere zin vormt deze tendens de uitloper van wat aldoor de brandstof van de profetische traditie is geweest: oude teksten werden herlezen, opnieuw geïnterpreteerd en voortgeschreven in radicaal nieuwe omstandigheden. Aan die dynamiek valt het te danken dat een geschrift dat aanvankelijk slechts enkele hoofdstukken lijkt te hebben omvat en in een specifieke historische context was ontstaan, als een sneeuwbal die van een helling rolt is uitgegroeid tot het indrukwekkende boek dat als een kathedraal boven het Oude Testament uittorent. Ongetwijfeld kan dat boek op heel wat punten ook ons inspireren om de ons overgeleverde traditie eveneens in woord en daad voort te schrijven.

JESAJA'S 'DOCHTER SION'

EEN VERHAAL VAN VALLEN EN OPSTAAN

Ellen De Doncker

Wie het boek Jesaja leest, ontdekt al snel dat Sion van groot belang is, en tegelijkertijd ook meer is dan een stad.¹ In de figuur van Dochter Sion krijgt zij een stem en een gezicht: een vrouw die lijdt, klaagt, hoopt en herstelt. Deze personificatie vormt een terugkerend motief dat nauw verbonden is met de historische ervaringen van oorlog, ballingschap en wederopbouw die het boek doorkruisen. Dochter Sion verschijnt in uiteenlopende rollen: als trotse vrouw, gestrafte dochter, verlaten echtgenote en uiteindelijk als zorgende moeder. In deze wisselende gedaanten belichaamt zij zowel het collectieve lijden van het volk als de hoop op een nieuw begin. Deze bijdrage benadert haar niet als één lineair personage, maar als een gelaagde en soms tegenstrijdige figuur die in verschillende teksten verschillende functies vervult. Aan de hand van sleutelpassages uit Jesaja wordt zichtbaar hoe Dochter Sion helpt om de geschiedenis van Jeruzalem te verbeelden als een dramatisch verhaal van vallen en opstaan.

¹ A. VAN WIERINGEN, *Jesaja* (Belichting van het bijbelboek), 's-Hertogenbosch: KBS, 2009, p. 128-132.

Theoretische kaders: Metafoor, personificatie en ruimte

Alvorens de verschillende rollen van Dochter Sion in het boek Jesa-ja uit te diepen, is het belangrijk kort een theoretisch kader te schetsen waarbinnen deze veelzijdige figuur fungeert. Het vertrekpunt is het inzicht dat ‘Dochter Sion’ fundamenteel functioneert als metafoor – meer specifiek als personificatie, een subtype waarin abstracte concepten of entiteiten menselijke trekken krijgen.

Aristoteles wees al op de cognitieve kracht van metaforen als vorm van betekenisoverdracht,² maar moderne benaderingen (zoals bij Lakoff & Johnson) benadrukken dat metaforen niet enkel retorische versieringen zijn, maar cognitieve structuren die ons helpen abstracte begrippen te begrijpen.³ Het idee achter de cognitieve metafoortheorie is dat metaforen niet slechts een kenmerk van onze taal zijn; ze bepalen hoe wij abstracte begrippen daadwerkelijk begrijpen en vormgeven. Volgens deze theorie denken wij over abstracte zaken via metaforen. Zo laten George Lakoff en Mark Johnson zien dat wij discussies meestal conceptualiseren in termen van oorlog. Dat verklaart waarom we uitdrukkingen gebruiken als: ‘ik heb dit argument gewonnen’, ‘we raakten verwikkeld in een gevecht’, ‘zij schoot zijn argument neer’, ‘zijn beweringen waren onhoudbaar’, enzovoort.⁴ De metaforen die we gebruiken, weerspiegelen dus hoe wij een bepaald idee begrijpen. Bovendien zijn deze metaforen verankerd in onze lichamelijke ervaringen en in de culturele context waarin we leven.⁵ Zinnen als ‘dat

² ARISTOTELES, *Poëtica*, 1457b7-9: een metafoor is ‘het overdragen van een woord dat eigenlijk bij iets anders hoort: van soort naar ondersoort, van ondersoort naar soort, van ondersoort naar ondersoort, of op basis van analogie.’

³ G. LAKOFF en M. JOHNSON, *Metaphors We Live By*, Chicago: University of Chicago Press, 1980.

⁴ LAKOFF en JOHNSON, *Metaphors* (noot 3), p. 4-6.

⁵ LAKOFF en JOHNSON, *Metaphors* (noot 3), p. 56-60.

probleem weegt zwaar' of 'ik draag een grote verantwoordelijkheid' zijn bijvoorbeeld gebaseerd op de lichamelijke ervaring dat zware lasten inspanning en vermoeidheid veroorzaken. Soms worden verschillende beelden in verschillende talen gebruikt om eenzelfde concept uit te drukken. Bijvoorbeeld, om uit te drukken dat iets fout loopt, zeggen we: 'Dat is in de soep gelopen', terwijl Engelsen uitroepen: 'That went pear-shaped', en Duitsers: 'Das ist in die Hose gegangen'; verschillende beelden, vanuit verschillende ervaringen geput.

In dit opzicht is Dochter Sion meer dan een poëtische versiering van de tekst. Zij functioneert als een cognitief schema: een denkkader waarin verschillende domeinen van ervaring samenkomen, zoals ruimte (Sion), politiek (macht, oorlog en ondergang), theologie (schuld, oordeel en verlossing) en gender (vrouw, dochter, moeder). De metafoor structureert dus niet alleen hoe Sion wordt beschreven, maar ook hoe de lezer Sion begrijpt.

In de cognitieve metafoorthorie wordt zo'n metafoor opgevat als een proces waarin betekenis ontstaat door het *verbinden van verschillende domeinen*. Dit proces begint in een zogenoemde *algemene ruimte*: een abstract kader dat gedeelde kenmerken bevat, zoals conflict, relatie of afhankelijkheid. Vanuit deze algemene ruimte worden vervolgens twee domeinen onderscheiden: een *brondomein* en een *doeldomein*. Het doeldomein is het abstracte of complexe verschijnsel dat men wil begrijpen, terwijl het brondomein bestaat uit concretere beelden of ervaringen die helpen om dat doeldomein te verhelderen. Tussen bron- en doeldomein vindt een proces plaats dat bekendstaat als *cross-mapping*.⁶ Bepaalde elementen uit beide domeinen worden daarbij met elkaar in verband gebracht. Niet alle kenmerken worden overgenomen, maar slechts die elementen die betekenisvol zijn voor de metafoor. Door deze selectieve projectie ontstaat een *conceptuele mix*: een nieuw, gemengd begrip dat niet volledig samenvalt met

⁶ LAKOFF en JOHNSON, *Metaphors* (noot 3), p. 94.

bron of doel, maar elementen van beide combineert tot een coherent geheel. Een bekend voorbeeld kan dit proces verduidelijken. Vanuit de algemene ruimte ‘oppositie’ kunnen het brondomein ‘oorlog’ en het doeldomein ‘discussie’ worden gekozen. Het brondomein oorlog bevat elementen als strijd, aanval, verdediging en strategie. Het doeldomein discussie kent overeenkomstige elementen, zoals verbaal conflict, argumentatie en retorische tactieken. Door deze overeenkomsten met elkaar te verbinden, ontstaat de conceptuele metafoor ‘discussie is oorlog’. Dit verklaart waarom we zeggen: ‘Het debat escaleerde tot een veldslag’, ‘Ik hield stand en won de discussie’ of ‘Hij viel mijn argumenten aan’.

Op vergelijkbare wijze functioneert de figuur van Dochter Sion. Zij vormt een conceptuele menging waarin de concrete ervaring van een vrouwelijk lichaam en sociale rollen (*brondomein*) wordt verbonden met abstracte ideeën over stad, volk, geschiedenis en God (*doeldomein*). Daardoor wordt Sion niet alleen beschreven, maar als het ware beleefd als een lijdend, gestraft en uiteindelijk hersteld personage. Zo maakt de metafoor complexe historische en theologische processen toegankelijk en invoelbaar voor de lezer. *Personificatie* is in dit kader een subcategorie van metaforen. Daarbij wordt een ‘niet-menselijk’ object begrepen in menselijke termen, inclusief emoties en andere menselijke kenmerken.⁷ In het omgaan met bijbelse personificaties is het belangrijk om het ‘personage’ te plaatsen in zijn context of ‘brondomein’. Aldus is het bij de analyse van ‘Dochter’ Sion belangrijk om de rol van een ‘dochter’ in de context van het Oude Israël te begrijpen.

⁷ H. VAN GORP, D. DELABASTITA, R. GHESQUIERE, *Lexicon van literaire termen*, Mechelen: Wolters Plantyn, 2007, p. 353-354.

Gepersonifieerd Sion

Na deze theoretische inleiding kunnen we een eerste stap zetten richting Dochter Sion door ons te verdiepen in de manier waarop Sion in de Bijbel wordt verbeeld en belichaamd.⁸ Sion verschijnt immers niet enkel als plaatsnaam of topografische aanduiding, maar wordt herhaaldelijk voorgesteld als een personage met menselijke, en specifiek vrouwelijke, trekken. Deze personifiëring vormt de noodzakelijke achtergrond om Dochter Sion als conceptuele metafoor te begrijpen. Daarbij is het van belang op te merken dat Sion en Jeruzalem in de Bijbel vaak als synoniemen functioneren, zeker in het boek Jesaja.⁹ Toch is er een verschil: Jeruzalem verwijst doorgaans concreet naar de historische hoofdstad van het Zuidrijk Juda, terwijl Sion een bredere en flexibelere betekenis kan hebben. Naast de fysieke stad kan Sion ook verwijzen naar een ideële of zelfs hemelse stad, beladen met eschatologische verwachtingen van toekomst, herstel en goddelijke aanwezigheid. Deze bredere betekenislaag klinkt bijvoorbeeld door in latere theologische en politieke ontwikkelingen, zoals het zionisme.

Omdat Sion en Jeruzalem in de bijbelse literatuur zo vaak in elkaar overlopen, spreekt men in de vakliteratuur van een zogenoemd 'Jeruzalem-complex': een verzameling van metaforen waarin de stad – onder de namen Jeruzalem of Sion – wordt voorgesteld als een vrouw.¹⁰ Binnen dit complex verschijnt de stad onder uiteenlopende vrouwelijke rollen.

⁸ A. VAN DER WOUDE, 'Sion als literair begrip', in A.H. KAMP – W.J.C. WEREN (eds.), *NBV Studiebijbel: De Nieuwe Bijbelvertaling met uitleg, achtergronden en illustraties*, Heerenveen: Jongbloed, 2008, p. 1069.

⁹ VAN WIERINGEN, *Jesaja* (noot 1), p. 128.

¹⁰ C. CHAPMAN, *The Gendered Language of Warfare in the Israelite-Assyrian Encounter*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2004, p. 60-65.

Het is binnen dit ‘Jeruzalem-complex’ dat de conceptuele metafoor ‘Sion is vrouw’ verschijnt.¹¹ Deze personifiërende metafoor keert terug in verschillende boeken van het Oude Testament, met vele gezichten. In het boek Klaagliederen wordt Jeruzalem bijvoorbeeld voorgesteld als een rouwende weduwe: ‘Hoe eenzaam zit zij neer, de stad vol volk; zij is als een weduwe geworden’ (Kl 1,1). De stad huilt, rouwt en spreekt haar eigen verlatenheid uit. In het boek Ezechiël krijgt de personificatie een scherpere, confronterende toon. Jeruzalem wordt daar voorgesteld als een ontrouwe echtgenote die haar verbond heeft geschonden (Ez 16; 23). Seksuele beeldspraak wordt hier ingezet om religieuze en politieke ontrouw te veroordelen, waarbij de stad zelf het morele drama belichaamt. Ten slotte klinken ook in poëtische teksten zoals het boek Psalmen vrouwelijke en moederlijke trekken door. Sion wordt bezongen als de plaats waar leven ontstaat en waar God woont (zie Ps 87), terwijl in het Hooglied de ‘dochters van Sion’ optreden als een collectief vrouwelijk koor dat liefde, verlangen en vreugde omkadert (Hl 3,11). In deze bijdrage ligt de focus echter op Jesaja. Desalniettemin mag de sterke intertekstuele dimensie niet vergeten worden.¹²

Binnen de bredere metafoor ‘Sion is vrouw’ zien we hoe het gepersonifieerde Sion vele rollen kan aannemen: ze kan er verschijnen al prostituee, moeder en bruid. Daarenboven vinden we ook minder menselijke metaforen voor Sion in Jesaja, bijvoorbeeld in hoofdstuk 60, waar Sion verschijnt als licht. Christl Maier, aansluitend bij de ruimtefilosofie van Henri Lefebvre, biedt een cruciale bijdrage door te spreken over de drievoudige ruimte van Jeruzalem: de waargenomen ruimte (topografie), de bedachte ruimte

¹¹ J.J. SCHMITT, ‘The City as Woman in Isaiah 1-39’, in C.C. BROYLES – C.A. EVANS (eds.), *Writing and Reading the Scroll of Isaiah. Studies of an Interpretive Tradition*, Vol. 1 (VTSup, 52), Leiden: Brill, 1997, 95-119.

¹² P.T. WILLEY, ‘The Servant of YHWH and Daughter Zion: Alternating Visions of YHWH’s Community’, in *Seminar Papers* 131/34 (1995) 267-303; K.M. O’CONNOR, ‘“Speak Tenderly to Jerusalem”: Second Isaiah’s Reception and Use of *Daughter Zion*’, in *The Princeton Seminary Bulletin* 20 (1999) 281-294.

(theologische ideologieën) en de geleefde ruimte (rituelen, liederen, liturgieën).¹³ Deze conceptualisering maakt het mogelijk om Sion niet enkel te beschouwen als geografisch centrum, maar als performatieve, geleefde en getheologiseerde ruimte. Wanneer Sion dan als vrouw verschijnt, komen in de verscheidene vrouwelijke afspiegelingen deze drie lagen samen: haar lichaam is verbonden met de topografie, haar acties weerspiegelen soms de *geleefde* ruimte, en nog vaker verschijnt ze als bedachte ruimte, waarbij de connotaties van haar spreken, doen en interageren theologische ideeën weerspiegelen.

Het is belangrijk om te beseffen dat de vervrouwelijking van Jeruzalem/Sion niet vanuit het niets komt: deze beeldvorming is diep verankerd in bredere West-Semitische en Oud-Nabije-Oosterse tradities, waarin steden grammaticaal en symbolisch als vrouwelijk werden voorgesteld.¹⁴ In Mesopotamische stadslamentaties (zoals die over Ur en Nippur) werd vaak gesproken over de stad als een godin die rouwt om haar verwoesting. F.W. Dobbs-Allsopp heeft erop gewezen hoe deze culturele matrix invloed uitoefende op het bijbelse materiaal, waarin 'Dochter van...' een gebruikelijke aanduiding is voor godinnen-steden.¹⁵ In Byblos drukte dit bijvoorbeeld het idee uit van een patroongodin. Deze traditie kan ook verbonden worden met de West-Semitische theologie, waarin steden vrouwelijke partners waren van hun goddelijke beschermheren.¹⁶ Binnen dit kader is de god dan koning en de stad

¹³ C. MAIER, *Daughter Zion, Mother Zion: Gender, Space and the Sacred In Ancient Israel*, Minneapolis: Fortress Press, 2008.

¹⁴ M.H. FLOYD, 'Welcome Back, Daughter of Zion', in *The Catholic Biblical Quarterly* 70/3 (2008) 484-504; M. WISCHNOWSKY, *Tochter Zion: Aufnahme und Überwindung der Stadtklage in den Prophetenschriften des Alten Testaments* (WMANT, 89) Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2001, p. 13-15

¹⁵ F.W. DOBBS-ALLSOPP, 'The Syntagma of *bat* Followed by a Geographical Name in the Hebrew Bible: A Reconsideration of Its Meaning and Grammar', in *The Catholic Biblical Quarterly* 57 (1995) 451-470.

¹⁶ Volgens de analyse van A. Fitzgerald vindt de oorsprong van de door de profeten gebruikte huwelijksmetafoor haar wortels in Noord-Syrië, binnen het Noord-west-Semitische cultuurgebied. Reeds vanaf het begin van het tweede millennium

koningin, terwijl de inwoners worden beschouwd als haar kinderen. In deze opstelling konden ook meerdere godheden naast elkaar worden vereerd, zonder dat dit noodzakelijkerwijs als problematisch werd ervaren. Jeruzalem als vrouwelijk personage wordt bovendien ook vergeleken met Athena, dochter van Zeus.¹⁷ Deze parallel maakt zichtbaar hoe steden in de antieke wereld vaak vrouwelijke patronessen waren van beschaving en identiteit.

Gepersonifieerde steden blijken dus een wijdverspreid begrip in het Oude Nabije Oosten. Tezelfdertijd zijn er ook enkele verschillen op te merken.¹⁸ Ten eerste zijn JHWH en Jeruzalem onafscheidelijk verbonden, terwijl elders vaak verschillende goden verbonden zijn met verschillende steden. In de jahwistische context van het oude Israël krijgt de opstelling tussen vrouwelijke stad en mannelijke beschermgod bovendien een fundamenteel andere lading. Omdat de relatie tussen Sion en JHWH als exclusief wordt gedacht, kan elke afwijking daarvan uitsluitend worden geïnterpreteerd als *overspel*, metafoor voor religieuze ontrouw. Dit verklaart waarom profetische teksten de relatie tussen God en Sion vaak beschrijven in termen van een huwelijksband die wordt geschonken door afgoderij, voorgesteld als overspel of prostitutie. Vooral bij profeten als Jesaja, Jeremia en Ezechiël wordt deze erotisch geladen beeldtaal intensief ingezet. Ook een tweede verschil is zichtbaar: in het bredere Oude Nabije Oosten is de reden voor de vernieling van een stad vaak goddelijke straf, terwijl dit niet altijd het geval is in het Oude Testament. Er is ten derde ook een verschil in de relatie tussen, bijvoorbeeld, de godin Athena en de stad

v.Chr., zoals blijkt uit de archieven van Mari (ca. 1750 v.Chr.), werden steden gepersonifieerd als vrouwelijke godheden en voorgesteld als echtgenotes van de stadsgod. A. FITZGERALD, 'The Mythological Background for the Presentation of Jerusalem as a Queen and False Worship as Adultery in the OT', in *The Catholic Biblical Quarterly* 34 (1972) 403-416.

¹⁷ E.R. FOLLIS, 'The Holy City as Daughter', in E.R. FOLLIS (ed.), *Directions in Biblical Poetry* (JSOTSup, 40), Sheffield: JSOT Press, 1987, 173-184.

¹⁸ FLOYD, 'Welcome Back' (noot 14), p. 485; A. FITZGERALD, 'BTWLT and BT as Title for Capital Cities', in *The Catholic Biblical Quarterly* 37 (1975) 167-183.

Athene, en de relatie tussen JHWH en Jeruzalem. In het Oude Testament, net als in de bredere West-Semitische theologie, zijn steden (Jeruzalem) vrouwelijke partners van hun (mannelijke) goddelijke beschermheren (JHWH). Toch is ook hier een opmerkelijk verschil. In Neo-Assyrische teksten, waar de personificatie van steden zeer gewoon is, staat steeds mannelijkheid voorop. Om de mannelijkheid van de Neo-Assyrische koning te benadrukken zien we daarnaast ook een vervrouwelijking van de tegenstanders. In de Oudtestamentische profeten vinden we een tegengestelde beweging: de vrouwelijkheid van Jeruzalem staat voorop. Daarbij wordt tevens wel de mannelijkheid van JHWH onderstreept.

Dochter Sion

In deze bijdrage ligt de focus op slechts één van de vele, vrouwelijke personificaties van Sion, namelijk Dochter Sion. In het Oude Testament vinden we twee namen die Sion/Jeruzalem kenmerken als dochter: (1) *Bat-tsion*: dochter (van) Sion, centraal in Jesaja; (2) *Betulat-tsion*: meisje/maagd (van) Sion.¹⁹ Deze namen fungeren als

¹⁹ Uitdrukkingen als *bat Tsion* ('dochter Sion') of *betulat Jisraël* ('maagd Israël') illustreren hoe stad, volk en land in elkaar overlopen. Fitzgerald wijst erop dat het Hebreeuwse *bat* zowel 'dochter' als 'dochter van' kan betekenen, wat de interpretatie van deze metaforen bemoeilijkt (FITZGERALD, '*BTWLT* and *BT* as Title' [noot 18]). Bovendien wordt in het Oude Testament een afhankelijke stad vaak aangeduid als 'dochter' van een belangrijker stad, terwijl volkeren als geheel eveneens als 'dochters' worden gepersonifieerd, zoals 'dochter Egypte' (Jr 46,24), 'dochter Moab' (Js 16,1) of 'dochter Babel' (Ps 137,8). Het begrip *betulah* ('maagd') speelt hierin een meer secundaire rol wanneer het op steden wordt toegepast. Het verwijst eerder naar het volk of het land dan naar de stad zelf, zoals in Am 5,2 waar Israël wordt aangeduid als 'maagd'. Deze term roept associaties op met schoonheid, zuiverheid en kracht, en heeft parallellen in Ugaritische teksten, bv. in de figuur van *betulat Anat*. De vrouwelijke personificatie van steden is daarmee geen exclusief bijbels fenomeen, maar maakt deel uit van een bredere antieke beeldtaal. H. HOCHNER, *Les métaphores de la relation Dieu - Israël dans la littérature prophétique. Aperçus historiques et littéraires des métaphores de la*

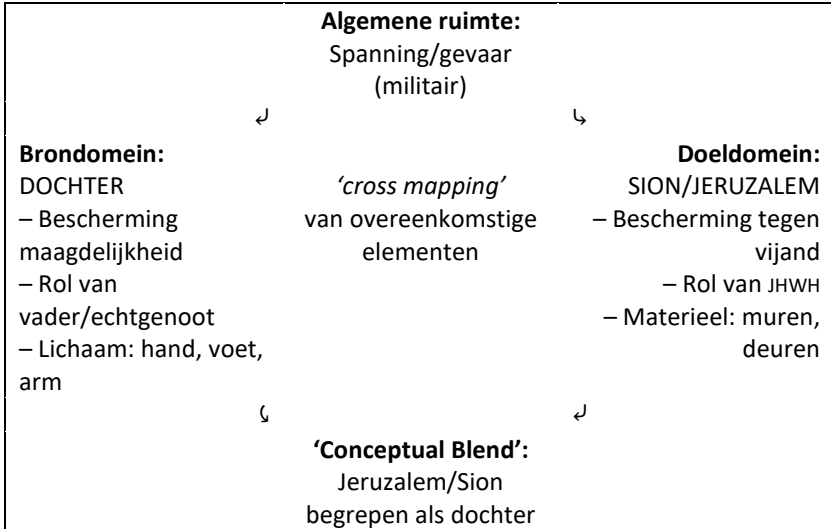
een ‘explicatieve constructie’: ‘dochter/meisje’ *karacteriseert* Sion.²⁰ Daarnaast fungeert het ook als titel: ‘Dochter Sion’, die vaak in een militaire context gebruikt wordt. Meer bepaald bevinden vele van de teksten waarin ‘Dochter Sion’ voorkomt zich tegen de achtergrond van de belegering van Jeruzalem in 701 v.Chr. en van de algemene druk van de Babylonische overheersing. In deze militaire context fungeert de literaire persona ‘Dochter Sion’ als emotionele katalysator: ‘Dochter Sion’ geldt dan als vrouwelijk personage waarin de gemeenschap het eigen lijden projecteert. De profetische teksten maken gebruik van deze vrouwelijke stem omdat deze bij uitstek geschikt is om verlies, vernedering en hoop tot expressie te brengen.

Tegen deze achtergrond lezen we dus de conceptuele metafoor ‘Sion is dochter’. De algemene ‘ruimte’ of conceptuele achtergrond zijn militaire spanning en gevaar. Het doeldomein waar ‘Sion is Dochter’ op is gericht, is Sion/Jeruzalem, deel van wat hierboven als ‘Jeruzalem-complex’ werd beschreven. Als bron wordt het grote domein van dochter en dochterschap gebruikt om Sion/Jeruzalem te beschrijven tegen de achtergrond van de Babylonische overheersing.²¹ In de volgende figuur geven we weer hoe de elementen tot elkaar in verhouding staan:

vigne (agriculture) et de l'épouse (famille), Strasbourg: Université de Strasbourg, 2008, p. 141-142.

²⁰ M. KARTVEIT, *Rejoice, Dear Zion!: Hebrew Construct Phrases with "Daughter" and "Virgin" as Nomen Regens* (BZAW 447), Berlijn: De Gruyter, 2013, p. 34-72.

²¹ G. EIDEVALL, ‘Use of Metaphors’, in L-S. TIEMEYER (ed.), *The Oxford Handbook of Isaiah*, Oxford: Oxford University Press, 2021, 409-428.



Deze complexe en rijke metafoor verschijnt in het Jesajaanse corpus (Js 1; 3; 37; 51–54) in uiteenlopende gedaanten, waarbij steeds een ander deel van de Dochter Sion centraal staat: een bedreigde hut in een wijngaard (Js 1,8), een hoer die haar man heeft verlaten (Js 1,21), een vrouw die lacht om de koning van Assur (Js 37,22), en uiteindelijk een koningin die wordt aangemoedigd zich op te richten uit het stof (Js 52,1-2). Deze verscheidenheid toont duidelijk aan dat we niet kunnen spreken van een eenvoudige personificatie. Integendeel: de beelden zijn *polyfoon*, en de teksten spreken met meerdere stemmen en wisselen zelfs van grammaticale persoon en perspectief.²² John F.A. Sawyer pleit voor het begrip *'female character'*, een vrouwelijk pendant van de Dienaar van JHWH.²³ In Jesaja 49–54 functioneert dit vrouwelijk personage soms als een moeder zonder kinderen (Js 49,14), dan weer als verlaten

²² Zoals Kaiser betoogt in haar analyse van Jr 4 en Kl 1–2: B.B. KAISER, 'Poet as "Female Impersonator": The Image of Daughter Zion as Speaker in Biblical Poems of Suffering', in *Journal of Religion* 67 (1987) 164-182.

²³ J. F.A. SAWYER, 'Daughter of Zion and Servant of the Lord in Isaiah: A Comparison', in *Journal for the Study of the Old Testament* 44 (1989) 89-107.

vrouw die toch weer gehuwd zal worden (Js 54). Wie zij precies is doet er minder toe dan wat haar *rol* is in het theologische verhaal.

Cynthia Chapmans analyse van het *‘Jerusalem Complex’* is hier van grote waarde.²⁴ Zij stelt dat de feminisering van Jeruzalem centraal stond in de profetische verwerking van de Assyrische en Babylonische crisissen. De stad wordt gepersonifieerd als een overspelige vrouw, terwijl JHWH de eerbiedwaardige echtgenoot is. In deze voorstelling wordt de *schuld* voor het verlies van de stad verlegd naar de vrouwelijke stad, terwijl Assyrië gereduceerd wordt tot een onwetende ‘minnaar’ of ‘pion’ in een huwelijksdrama. Chapman onderscheidt drie fasen in deze ‘biografie van Jeruzalem’:

1. Veronderstelde overwinning op Nineve (701-612 v.Chr.): Jesaja 1; 3; 37, Sefanja 3, Nahum 3 tonen Jeruzalem als trotse vrouw.
2. Straf voor haar arrogantie en ‘onaanraakbaarheid’ (612-587 v.Chr.): Jeremia 2–3, Ezechiël 16 en 23 schilderen haar als hoer.
3. Herstel en vergeving (na 587 v.Chr.): Jesaja 52; 50; 51; 54 bieden beelden van vergeving en herschikking van rollen.

Toch benadrukt ook Chapman dat deze diachronie *niet automatisch een lineaire evolutie* betekent. De vroegste teksten bevatten reeds gelaagdheid, en de latere teksten grijpen soms bewust terug op eerdere beelden, en herinterpreteren die. In wat volgt schetsen we in Chapmans voetsporen enkele lijnen van de biografie van Dochter Sion. We zien hoe ze zich transformeert, vernederd wordt, herrijst, en bovenal een veelzijdige metafoor vormt waarin niet alleen het lijden maar ook de triomf, trots, vernedering en herstel van Jeruzalem in alle facetten gereflecteerd worden.

²⁴ CHAPMAN, *The Gendered Language of Warfare* (noot 10), p. 60-140

De verschillende gedaantes van Dochter Sion in Jesaja

In deze paragraaf gaan we over tot een diepgaande lezing van enkele passages waar 'Dochter Sion' centraal staat. We zullen telkens bespreken tegen welke historische achtergrond de tekst gelezen kan worden, vervolgens welke beelden de Dochter Sion verder vorm geven en ten slotte belang hechten aan de literaire vormen of stijl van de besproken perikoop. Deze elementen samen zullen ons een breed inzicht verschaffen in de polyfone, pluriforme rol die Dochter Sion speelt in het boek Jesaja.

Jesaja 1,7-9: Sion als kwetsbare, bedreigde entiteit

⁷ Je land is verwoest, je steden zijn verbrand.

Vreemden stropen onder je ogen de akkers af,
vreemdelingen maken alles tot een woestenij.

⁸ Wat rest er nog van Dochter Sion?

Ze is als een hut in een wijngaard,
een schuilhut in een komkommerveld,
een stad in het nauw.

⁹ Had de HEER van de hemelse machten

ons niet een laatste rest gelaten,
het zou ons zijn vergaan als Sodom en Gomorra.

In dit openingshoofdstuk van het boek Jesaja wordt Sion beschreven als een 'hut in een wijngaard', een beeld dat inspeelt op kwetsbaarheid, verlatenheid en gebrek aan bescherming. 'Dochter Sion' is hier nog geen expliciet vrouwelijke figuur, maar wel latent aanwezig als een vrouwelijk, fragiel lichaam dat onder dreiging staat. In het grotere verband van Jesaja 1 functioneert deze beschrijving als metafoor voor een politiek, moreel en spiritueel uit-

geputte gemeenschap, zeker tegen de historische context, namelijk de belegering van Jeruzalem in 701 v.Chr.²⁵ De tekst fungeert als onheilsorakel, uitgesproken door JHWH, dat het volk beschuldigt. In het Hebreeuws vinden we een opmerkelijke afwisseling van mannelijke en vrouwelijke woorden terug, met desondanks slechts één vrouwelijke figuur, namelijk Dochter Sion. In deze figuur kruisen meerdere beelden elkaar, vaak met gewelddadige of seksuele ondertonen.²⁶ Zo slopen vreemdelingen de akkers, en lezen we over een klein huisje in de wijngaard dat absoluut geen bescherming biedt – beelden die de fragiliteit van Dochter Sion onderstrepen, en verwijzen naar een metaforisch ‘binnendringen’ van haar vruchtbare ‘akkers’ die kwetsbaar blootliggen. Er zijn ook expliciet seksuele connotaties aanwezig. Vers 7 vertelt bijvoorbeeld hoe het land wordt ‘verwoest’ (*sjemama*), en gebruikt daarbij een werkwoord dat ook de verkrachting van Tamar verbeeldt (2 S 13,20: *Tamar sjomema*: ‘de verwoeste/verkrachte Tamar’).²⁷

Jesaja 3,16-26: De vernedering van de dochters van Sion

¹⁶ De HEER zegt: Kijk eens hoe hooghartig die dochters van Sion zijn; zie hen verwaand flaneren en verleidelijke blikken om zich heen werpen, hoor het rinkelen bij de trippelpasjes die ze maken. ¹⁷ Daarom zal de HEER Sions vrouwen de schedel kaalscheren en hun voorhoofd ontbloten. ¹⁸ Op die dag neemt Hij hun alle opschik af: hun enkelringen, zonnetjes en maantjes, ¹⁹ hun oorringen, armbanden en sluiers, ²⁰ hun hoofddoeken, enkelkettinkjes, borstlinten, reukflesjes en amuletten, ²¹ de ringen aan hun handen en de ringetjes door hun neus, ²² hun prachtige kleren, mantels, omslagdoeken en tasjes, ²³ hun doorschijnende gewaden, hemdjes, tulbanden en

²⁵ CHAPMAN, *The Gendered Language of Warfare* (noot 10), p. 70-73.

²⁶ MAIER, *Daughter Zion* (noot 13), p. 146.

²⁷ R. ADELMAN, ‘The Rape of Tamar as a Prefiguration for the Fate of Fair Zion’, in *Journal of Feminist Studies in Religion* 37,1 (2021) 87-102, p. 97.

sjaals.²⁴ Dan zal er stank zijn in plaats van balsemgeur en zullen er touwen zijn in plaats van gordels; kale schedels en geen fraaie kapsels, grove rouwkledij en geen mooie feestgewaden. Dit alles vervangt de schoonheid.

²⁵ Sions mannen zullen vallen door het zwaard,
haar soldaten sneuvelen in de strijd.

²⁶ Haar poorten zullen weeklagen en rouwen,
berooïd hurkt Sion neer op de grond.

In Jesaja 3 richt de profeet zich tot de 'dochters van Sion', die hij beschuldigt van hoogmoed, pronkzucht en seksuele losbandigheid. De tekst beschrijft hoe zij worden gestraft met kaalheid, stank en schande. Deze passage heeft aanleiding gegeven tot veel feministische kritiek: ze feminiseert collectieve schuld, verlegt de focus naar uiterlijk vertoon, en projecteert nationale ondergang op het lichaam van vrouwen.²⁸ Tegelijk functioneert de scène als onderdeel van de bredere politieke theologie van Jesaja: het oordeel over Jeruzalem (en dus ook over het leiderschap) wordt gesymboliseerd in het aftakelen van het vrouwelijke lichaam dat de stad representeert.

In deze tekst vinden we de naam 'Dochters van Sion' in plaats van 'Dochter Sion'. Dit meervoud lijkt te duiden op een collectieve identiteit.²⁹ In de context van Jesaja 3 verwijst het naar een verklede massa, en schept het een beeld van een verschrikkelijke catwalk. In deze catwalk, vol kleren en geuren en geluiden, wordt niet enkel een gepersonifieerde, maar ook een materiële constructie van Sion gecreëerd. De lichamen van de dochters zijn immers vol-

²⁸ S. REES, "'Women Rule over Them': Dressing for an Inverted World in Isaiah 3", in A. FINITSIS (ed.), *Dress Hermeneutics and the Hebrew Bible: 'Let Your Garments Always Be Bright'*, Londen: T & T Clark, 2022, 165-186; A. LÉTOURNEAU, E. DE DONCKER, O. ROY-TURGEON, 'A Parade of Adornments (Isa 3:18-23): Daughters Zion in the Light of Gender and Material Culture Studies', in *Open Theology* 8,1 (2022) 445-459.

²⁹ CHAPMAN, *The Gendered Language of Warfare* (noot 10), p. 92.

ledig opgebouwd met ornamenten en kleding – wanneer ze hiervan ontdaan worden, verdwijnen ook de Dochters van Sion helemaal, en Sion valt. Dit schept een dystopisch portret van Jeruzalem: in deze passage komen schoonheid, religie en lijden samen in een ijdele *catwalk* en een gruwelijk strippen. Bijzonder is ook dat het ontkleden, ontbloten en ontmenselijken van Sions dochters een goddelijke aanval is: de kaalheid, naaktheid, pijn, infecties en vernedering worden veroorzaakt door God zelf. Is de aanval een straf voor ijdelheid?

De historische context van dit hoofdstuk is lastig te interpreteren. Sommigen lezen het als een afspiegeling van de Assyrische inname van Samaria, met de dochters als een processie van krijgsgevangenen.³⁰ Waarschijnlijker is dat we hier een voorafschaduw van de Babylonische ballingschap vinden. De ballingschap verliep in fasen: er waren meerdere deportaties die verschillende klassen omvatten. Hier lijkt de kledinglijst te duiden op de deportatie van de koninklijke familie, inclusief de moeder en de vrouwen van de koning, zoals beschreven wordt in 2 Koningen 24,15, waarbij de kleding overeenstemt met de hogere klassen.³¹

In de korte, maar rijke tekst vinden we verschillende tekstuele elementen. Er is de lijst van kleding en sierraden, vol raadselachtige voorwerpen. Vermoedelijk wordt verwezen naar juwelen zoals enkelbandjes (*ʿkāsîm*), hangers (*š^evîsîm*) en zon- & maanschijven (*šah^arônîm*).³² Wanneer we die verbinden met archeologische vondsten, merken we op dat de Dochters Sion niet louter met ju-

³⁰ CHAPMAN, *The Gendered Language of Warfare* (noot 10), p. 64-65. Chapman spreekt over een samenvallen van het leed van Samaria en dat van Jeruzalem, waardoor elementen die verwijzen naar de verwoesting van Samaria vaak worden gerecycleerd om vervolgens ook het leed van de ballingschap van Jeruzalem te beschrijven.

³¹ LÉTOURNEAU, DE DONCKER, ROY-TURGEON, 'A Parade of Adornments' (noot 28), p. 451.

³² S.A. KERSKEN, *Töchter Zions, Wie Seid Ihr Gewandet?: Untersuchungen zu Kleidung und Schmuck alttestamentlicher Frauen*, Münster: Ugarit-Verlag, 2008, p. 186-191.

welen bekleed zijn maar met *symbolen*. Ze zijn dragers van schoonheid, van juwelen met rituele en religieuze betekenissen. Juwelen fungeren hier als dragers van herinneringen te midden van trauma, de rinkelende kettingen en banden kunnen hen terugvoeren naar vrediger tijden vóór hun deportatie, als houvast tijdens hun trauma. Veel van de beschreven juwelen worden in archeologisch onderzoek geduid als amuletten. Dat de Dochters Sion paraderen met een hele reeks amuletten, als uitdrukking van bijgelovige bescherming, drukt hier een *wrede ironie* uit: in plaats van Gods hulp in te roepen en te verkrijgen, steunen de Dochters op hun bijgeloof en verkrijgen ze het tegendeel van goddelijke hulp – namelijk goddelijke vernieling.³³ De goddelijke aanval, verbeeld als een gruwelijk strippen van schoonheid, heeft in deze tekst ook een seksuele ondertoon die de wreedheid enkel accentueert: zo kan het woord voor de na al het geweld weeklagende 'poorten' (*pe-tach*) in vers 26 verwijzen naar vrouwelijke intieme delen, en ook de nadrukkelijke verwijzingen naar naaktheid stellen de Dochters als een seksuele prooi voor. Bijzonder is dat de tekst een *inclusio* vormt van pijn die de schoonheid, vrouwelijkheid en materialiteit omkadert:

Verzen 16-17: Pijn, geweld, lelijkheid.

Verzen 18-23: Lijst van schoonheid, vrouwelijkheid, opschik.

Verzen 24-26: Totale vernietiging van schoonheid, enz.

Deze opstelling verscherpt enerzijds het lijden en het geweld die de passage omkaderen, maar anderzijds wordt ook de lijst van schoonheid in het hart van deze pijnlijke *inclusio* benadrukt als iets fragiels, betekenisvols en kwetsbaars.

³³ LÉTOURNEAU, DE DONCKER, ROY-TURGEON, 'A Parade of Adornments' (noot 28).

Jesaja 37,3-5.21-23.33-35: De hoonlach van Dochter Sion

Dit zegt Hizkia:

‘Deze dag is er een van angst, straf en vernedering: het is als bij een geboorte waarbij de baarmoeder ontsloten is maar de kracht om te baren ontbreekt. ⁴ Maar misschien slaat de HEER, uw God, acht op wat de rabsake gezegd heeft, die door zijn heer, de koning van Assyrië, hierheen is gestuurd om de levende God te honen, en misschien zal Hij die belediging vergelden. Bid daarom voor degenen van ons volk die er nog over zijn.’

⁵ Zo kwamen de hovelingen van koning Hizkia bij Jesaja, ⁶ en Jesaja antwoordde hun:

‘Zeg tegen uw koning: “Dit zegt de HEER: Laat je niet ontmoedigen door de woorden waarmee de knechten van de koning van Assyrië Mij hebben bespot.”’

[...]

²¹ Jesaja, de zoon van Amos, liet Hizkia weten: ‘Dit zegt de HEER, de God van Israël: Wat je gebed over koning Sanherib van Assyrië aangaat, ²² dit is wat Ik, de HEER, over hem zeg:

Vrouwe Sion minacht je, ze lacht je uit,
meewarig schudt Jeruzalem haar hoofd.

²³ Weet wie je hebt beledigd en bespot,
wie je hebt uitgejouwd, uitdagend aangekeken:
het was de Heilige van Israël! [...]

³³ Daarom – dit zegt de HEER over de koning van Assyrië: Hij zal deze stad niet te na komen. Hij zal er geen pijl op afschieten, geen schild tegen opheffen en geen bestormingsdam tegen opwerpen. ³⁴ Hij zal terugkeren over de weg waarlangs hij gekomen is en deze stad niet te na komen – spreekt de HEER. ³⁵ Omwille van mijzelf en omwille van mijn dienaar David zal Ik deze stad beschermen en haar bevrijden.’

In Jesaja 36–37 wordt de diplomatieke ontmoeting tussen Jeruzalem (Koning Hizkia, begeleid en geholpen door Jesaja) en de boodschapper van Assyrië beschreven. De tekst goochelt met een taal

van competitie, waarbij mannelijkheid onderstreept wordt.³⁴ Het conflict tussen Assyrië en Juda wordt een masculiene competitie tussen hun militaire heersers, Sanherib en JHWH. Verschillende elementen van mannelijkheid worden verweven met elkaar – van elementen van bescherming (van volk, familie, of maagdelijkheid van dochters/vrouwen) tot algemeen militaire taal. Dit stemt overeen met Neo-Assyrische teksten, waar oorlog beschreven wordt als een masculiene competitie tussen de strijdende koningen; dit taalspel wordt hier toegepast op de strijd tussen Sanherib en JHWH.³⁵ Vele van deze teksten gebruiken vrouwelijkheid als een manier om de vijand te bespotten, en als tegendeel van de heroïsche, mannelijke winnaar. Historisch kunnen we deze tekst van Jesaja kaderen binnen de context van de belegering van Jeruzalem door Assyrië, die miraculeus mislukte.

In dit narratief van de Assyrische belegering onder Sanherib neemt Sion plots het woord als vrouw. Jesaja 37,22 beschrijft: 'Zij veracht u, zij spot met u, de dochter van Sion schudt haar hoofd achter u aan.' Hier wordt de stad niet als slachtoffer, maar als trotse, zelfs spottende vrouw gepresenteerd.³⁶ Deze omkering van de klassieke feminisering is opmerkelijk. In deze tekst wordt vrouwelijkheid op een dubbele manier gebruikt. Enerzijds op een negatieve manier, in lijn met Neo-Assyrische teksten, om de mannelijkheid van de vechtende soldaten te vervrouwelijken en aldus af te zwakken. Bijvoorbeeld in Jesaja 37,3 wordt de zwakheid van de mannen van Juda in het gevecht vergeleken met de barensweeën van een vrouw, wat schaamte werpt op Juda. Anderzijds, en zeer opmerkelijk, wordt vrouwelijkheid ook als een positief element gebruikt in het militaire spiergerol. In Jesaja 37,22 verschijnt het beeld van een sterke Dochter Sion die de Assyrische koning bespot om zijn *avances*, wat schaamte werpt op Assyrische koning. Er is

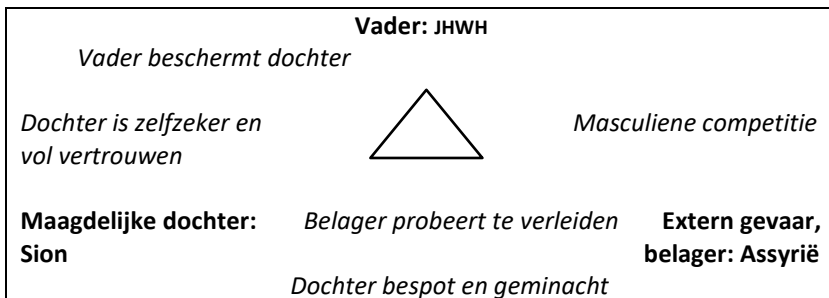
³⁴ CHAPMAN, *The Gendered Language of Warfare* (noot 10), p. 82.

³⁵ CHAPMAN, *The Gendered Language of Warfare* (noot 10), p. 84.

³⁶ Deze tekst is cruciaal in Chapmans eerste fase van het 'Jerusalem Complex': de overwinning op Assur.

veel ironie aanwezig in deze passage: de koning die zich via zijn boodschapper als overwinnaar kwam voorstellen, wordt geminacht door het hoongelach van een klein meisje!³⁷ Dit vormt een radicale ommekeer van teksten als Jesaja 10,32. Na Dochter Sions intrede in dit militaire verhaal, wordt in verzen 33-35 de notie van bescherming versterkt: God beschermt zijn sterke, spottende dochter, niemand kan haar ‘binnentreden’. Ook hier zijn mogelijks seksuele bijklanken aanwezig, en verschijnt God als beschermer van de maagdelijkheid van zijn dochter, geheel in overeenstemming met zijn mannelijke rol als beschermer van volk, familie en maagdelijkheid.³⁸

De tekst creëert aldus een ironische driehoeksverhouding tussen JHWH als vader, Sion als dochter en Assyrië als belager. Schematisch kunnen we dit als volgt voorstellen:³⁹



De wederzijdse relaties en verbanden tussen de personificaties herschikken de militaire strijd tussen Assyrië en Juda tot een ironische driehoeksverhouding, waar de belager (Assyrië) geen schijn

³⁷ Chapman (*The Gendered Language of Warfare* [noot 10], p. 95-96) merkt op dat dit de enige verzen zijn waar dochter Sion onderwerp is van actieve werkwoorden, wat haar spot en zelfvertrouwen verder versterkt.

³⁸ MAIER, *Daughter Zion* (noot 13), p. 79-82.

³⁹ Een gesimplifieerd schema wordt voorgesteld door D.S. IRUDAYARAJ, ‘Zion’s Taunt (37:22) and Tirade (49:14) in Isaiah. Some Social Identity Soundings’, in *Vetus Testamentum* 76 (2026) 1-14, p. 3.

van kans maakt om tot de zelfzekere Dochter Sion (belegerd Jeruzalem) door te dringen. Onder haar vaders bescherming (JHWH) staat ze sterk, en kan ze ongewenste intimiteiten zonder problemen afwimpelen – en zo gaat ook Jeruzalem niet ten onder na de belegering van Assyrië in 701 v.Chr., maar houdt trots stand.

Jesaja 51,17–52,2: Van gestrafte tot herstelde vrouw

51 ¹⁷ Word wakker, word wakker, Jeruzalem, sta op! De HEER heeft je laten drinken uit de beker van zijn toorn; je hebt uit die kelk gedronken, de beker die je zo heeft bedwelmd tot de bodem leeggedronken.

¹⁸ Er is niemand die je leidt, geen van de kinderen die je hebt gebaard;
niemand die je bij de hand neemt, geen van de kinderen die je hebt grootgebracht.

¹⁹ Dubbel ongeluk heeft je getroffen: verwoesting en rampspoed – wie zal je beklagen?
honger en geweld – wie zal je troosten?

²⁰ Je kinderen zijn bezweken; als een antilope gevangen in een net, zo liggen ze op elke straathoek, overweldigd door de toorn van de HEER, verlamd door de dreiging van je God.

²¹ Daarom, luister hiernaar, ongelukkige, jij die beschonken bent, maar niet door de wijn.

²² Dit zegt je God, de HEER, de God die het opneemt voor zijn volk:
Ik neem de bedwelvende beker uit je hand, de kelk, de beker van mijn toorn,
je hoeft er niet meer uit te drinken.

²³ Ik geef hem aan hen die jou kwelden, die je het bevel gaven:
'Ga liggen, dan lopen we over je heen!'

En je maakte je rug als de grond, een weg waarover men kon gaan.

52 ¹ Ontwaak, ontwaak, Sion, en bekleed je met je kracht!
Bekleed je met je pronkgewaad, Jeruzalem, heilige stad.

Nooit meer zul je worden betreden door wie onbesneden is, of onrein.

² Klop het stof van je af en sta op, Jeruzalem, neem plaats op de troon.

De ketenen om je hals zijn losgemaakt, gevangene, Dochter Sion.

De hoofdstukken 51–54 van Jesaja zijn doordrongen van de taal van pijn, troost, herstel en vergeving. Sion wordt aangesproken als vrouw die ‘dronken is zonder wijn’ (51,21), als verlaten echtgenote (54,6), als onvruchtbare moeder die toch vele kinderen zal baren (54,1). In deze hoofdstukken vindt een transformatie plaats van rouw naar vreugde, en dit gebeurt binnen het huwelijksschema: JHWH keert terug als echtgenoot en krijgsheld.⁴⁰ De vrouwelijke personificatie van Sion verbeeldt dus niet louter slachtofferschap, maar draagt ook de belofte van toekomst.

Als context voor het fragment Jesaja 51,17–52,2 hierboven,⁴¹ kunnen we verwijzen naar wat vaak aangeduid wordt als de algemene context van ‘Deutero-Jesaja’, gesitueerd vlak na de verwoesting van Jeruzalem, ten tijde van de ballingschap, en met thema’s van zowel droefheid als troost. In deze passage lezen we over de ‘gevangene dochter Sion’, rechtstreeks verbonden met de gedeporteerde ballingen. Daarnaast zien we Sion echter ook als moeder afgebeeld, als dronken vrouw, als rouwende en als koningin. Daarmee drukt deze passage werkelijk de veelzijdigheid uit van de personificatie van Sion als vrouw. We zien ook een bijzondere transitie gebeuren: van gevangene dochter groeit Sion tot koningin, een werkelijk spectaculaire omkering.⁴²

De tekst kan dan ook onderverdeeld worden in twee delen.⁴³ Het eerste deel (Js 51,17-33) beschrijft een gebroken lichaam. De

⁴⁰ Dit segment vertegenwoordigt Chapmans derde fase in het ‘Jerusalem Complex’: de herstelperiode na de Babylonische ballingschap.

⁴¹ We volgen Maier die de tekst eveneens binnen deze verzen afbakt. MAIER, *Daughter Zion* (noot 13), p. 167.

⁴² MAIER, *Daughter Zion* (noot 13), p. 167-171.

⁴³ Cf. W.A.M. BEUKEN, ‘YHWH’s Sovereign Rule and his Adoration of Mount Zion: A Comparison of Poetic Visions in Isaiah 24-27, 52, and 66’, in J. EVERSON – H. C. P.

tekst begint met de imperatief 'ontwaak!', die verwijst naar het verleden, naar een nachtmerrieachtig lijden. Daarenboven is Sion/Jeruzalem dronken van de beker van Gods toorn, verloren in een delirium van schaamte en vernedering. Ze wordt afgebeeld als vernederd, verlaten, liggend in het stof. Ze is als een moeder zonder kinderen, wat wijst op een verlies van toekomst; haar lichaam is verlamd en kan zichzelf niet redden, wat haar totale machteloosheid verder accentueert. In deze beelden kunnen we makkelijk de wanhoop van het volk in ballingschap en de totale onderwerping aan de Babylonische overheersing lezen.⁴⁴

Het tweede deel schenkt plots hoop. In plaats van een gebroken lichaam verschijnt hier plots het geklede lichaam – gekleed in kracht en glorie.⁴⁵ Een reeks van wel acht imperatieven kleurt deze twee verzen. Dochter Sion wordt rechtstreeks aangesproken en aangespoord om zich te bekleden met sterkte en feestelijke kleren. De kleding staat hier symbool voor transformatie en herschepping. Na het beeld van een gebroken, gevangen vrouw wordt hier het hoopvolle beeld gecreëerd dat Jeruzalem weer zal opstaan en floren: de gevangene wordt een heilige stadn – een beeld dat mischien vooruitblikkt naar het herstel van de Tempel onder het Perzische rijk.⁴⁶

Dit gebruik van kleding vindt een bijzondere parallel in het Oude Nabije Oosten, waar werkwoorden voor 'bekleden' in het Sumerisch en Akkadisch tegelijk ook 'transformeren, overweldigen, naar boven brengen' kunnen betekenen.⁴⁷ In Sumerische en Akkaddische teksten kunnen mensen, goden of plaatsen immers 'bekleed zijn' met macht of emoties. Er zijn zelfs uitgebreide rituelen

KIM (eds.), *The Desert Will Bloom: Poetic Visions in Isaiah*, Atlanta: SBL, 2009, p. 93.

⁴⁴ CHAPMAN, *The Gendered Language of Warfare* (noot 10), p. 131-133.

⁴⁵ M.E. BURTON, *The Semantics of Glory: Cognitive, Corpus-Based Approach to Hebrew Word Meaning*, Leiden: Brill, 2017, p. 184-186.

⁴⁶ CHAPMAN, *The Gendered Language of Warfare* (noot 10), p. 134-135.

⁴⁷ N.M. WALDMAN, 'The Imagery of Clothing, Covering, and Overpowering', in *Journal of Ancient Near East Society* 19 (1989) 161-170.

rond het bekleden van godenstandbeelden, om zo hun goddelijke eigenschappen te activeren. Wanneer we nu terugkeren naar Jesaja 52,1-2, lezen we dat Sion in feite een kracht ontvangt die niet van haarzelf is, maar van God. Door kleding wordt Sion meer dan wat zij ooit was. De transformerende bekleding verschijnt hier als een goddelijke act, die een nieuwe schepping impliceert en in scherp contrast staat met teksten als Jesaja 3 (hierboven besproken) en Jesaja 47, waar ‘Dochter Babylon’ ontkleed wordt en bespot.⁴⁸

Tot slot is ook de ruimtelijke beweging binnen deze passage opmerkelijk, en kenmerkend voor Sions transformatie.⁴⁹ Van horizontaal, verlamd liggend in het stof, gaat Sion verticaal opstaan, en trots zitten op de troon. Van dronken, vernederde vrouw, overrompeld door vreemdelingen, wordt ze verheven, en nooit meer ‘betreden’ door ongewenste mannen. Een gebroken, verkracht en veracht lichaam wordt een bekleed, koninklijk en bevrijd lichaam. Het vrouwelijke lichaam van Sion verbeeldt hier hoe lijden en vernietiging plaats kunnen maken voor kracht en vernieuwing.

Jesaja 62,2-12 en 66,7-13: Sion als kroon & moeder

62 ² Alle volken zullen je gerechtigheid zien,
alle koningen je luister.

Men zal je noemen bij een nieuwe naam
die de HEER zelf heeft bepaald.

³ Je zult een schitterende kroon zijn
in de hand van de HEER,
een koninklijke tulband
in de hand van je God.

⁴ Men noemt je niet langer Verlatene

⁴⁸ VAN WIERINGEN, *Jesaja* (noot 1), p. 132.

⁴⁹ MAIER, *Daughter Zion* (noot 13), p. 170.

en je land niet langer Troosteloos oord,
 maar je zult heten Mijn verlangen
 en je land Gehuwde.

Want de HEER verlangt naar jou
 en je land wordt ten huwelijk genomen.

⁵ Zoals een jongeman een meisje tot vrouw neemt,
 zo zullen jouw zonen jou ten huwelijk nemen,
 en zoals de bruidegom zich verheugt over zijn bruid,
 zo zal je God zich over jou verheugen.

[...]

¹¹ De HEER laat overal horen,
 tot aan de einden der aarde:
 'Verkondig aan Dochter Sion:
 "Je redder komt!

Zijn loon heeft Hij bij zich,
 zijn beloning gaat voor Hem uit."

¹² Dan noemt men hen Het heilige volk,
 Volk dat door de HEER is vrijgekocht,
 en jij zult Geliefde heten,
 Nooit verlaten stad.

66 ⁷ Nog voor Sion weeën heeft, moet ze bevallen;
 voor de barensnood over haar komt,
 brengt ze een zoon ter wereld.

⁸ Wie heeft ooit zoiets gehoord?
 Wie heeft ooit zoiets gezien?
 Kan een land in één dag worden gebaard,
 kan een volk in één keer worden geboren?

Maar Sion baart haar kinderen
 terwijl de weeën net begonnen zijn.

⁹ Zou Ik de moederschoot openen
 en niet laten baren? – zegt de HEER.
 Of zou Ik laten baren
 en de schoot gesloten houden? – zegt jullie God.

¹⁰ Laat allen die Jeruzalem liefhebben
zich met haar verheugen en juichen om haar,
laat allen die om haar treuren
nu samen met haar jubelen.

¹¹ Aan haar vertroostende moederborst
zullen jullie drinken en verzadigd worden,
haar rijke, volle borsten
zullen je zogen en verkwikken.

¹² Want dit zegt de HEER:
Ik laat de vrede als een rivier naar haar toe stromen,
de rijkdom van alle volken als een overlopende beek,
en jullie zullen ervan drinken.
Je zult op de heup gedragen worden
en worden gewiegd op haar schoot.

¹³ Zoals een moeder haar zoon troost,
zo zal Ik jullie troosten;

De figuur ‘Dochter Sion’ verschijnt in wat vaak als ‘Trito-Jesaja’ bestempeld wordt (Js 56–66)⁵⁰ slechts éénmaal, namelijk in Jesaja 62,11. Daarnaast verschijnt ‘Sion’ als figuur zevenmaal elders. De passages hier, namelijk Jesaja 62,2-12 en 66,7-13 bespreken respectievelijk ‘Dochter Sion’ en de figuur van barende moeder Sion. Hun historische achtergrond kan beschreven worden als een context van herstel gedurende de tweede Tempeltijd.⁵¹

In Jesaja 62 komt ‘Dochter Sion’ opnieuw aan bod. Daarbij verschijnt Sion niet enkel als dochter, maar ook als kroon in Gods hand. Hier worden sociale elementen en gender-aspecten met elkaar verweven: dochter Sion wordt verheven tot koningin, het gaat om een ware statusverhoging. Tezelfdertijd is ook het ruimte-

⁵⁰ Zie de bijdrage van Hans Debel elders in dit boek.

⁵¹ C. KÖRTING, ‘Isaiah 62:1-7 and Psalm 45 – or – Two Ways to Become Queen’, in H. M. BARSTAD – L-S. TIEMEYER (eds.), *Continuity and Discontinuity Chronological and Thematic Development in Isaiah 40–66*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 103-124, p. 103.

lijke, materiële aspect van de *stad Jeruzalem* aanwezig in deze tekst: de stad wordt namelijk herbouwd als kostbare 'murenkroon' (zie Js 54,11-12, waar de fundamenteën, muren en poorten van edelstenen zijn gemaakt). Beide aspecten, het sociale en ruimtelijke, benadrukken samen de koninklijke status van Jeruzalem, ondanks het ontbreken van een monarchie.⁵²

Naast het koninklijke, komt ook een andere rol voor de herstellende stad naar voren. Sion wordt beschreven als bruid, met een huwelijksmetafoor.⁵³ Wanneer de lezer vers 5 letterlijk neemt, 'zo zullen jouw zonen jou ten huwelijk nemen', ontstaat een probleem: een huwelijk tussen moeder en zoon – een incestueus huwelijk?⁵⁴ Als oplossing voor dit probleem kan verwezen worden naar het woordspel in het Hebreeuws, waar het werkwoord *ba'al* gebruikt wordt, dat zowel 'huwen' als 'heersen over' kan betekenen.⁵⁵ Het past dus zeer goed binnen de huwelijksmetafoor van deze passage, maar duidt hoogstwaarschijnlijk eerder op bevolkingsherstel en politieke verheffing van de stad. Dit lezen we ook in de nieuwe namen: de stad wordt nu 'Mijn Welbehagen in haar' (*cheftsî-bah*), en het land: 'Getrouwd' (*be'ûlah*) (vers 4). Deze laatste naam speelt opnieuw met de huwelijksmetafoor, en kan verbonden worden met een wijdverspreid gebruik in het Oude Nabije Oosten, waar godheden gehuwd waren met een stad. Aldus presenteert JHWH zich hier als patroongod van Jeruzalem.⁵⁶

Laat ons dan nu vooruitblikken naar Jesaja 66, waar de beeldspraak rond Sion verder wordt doorgetrokken naar haar meest

⁵² MAIER, *Daughter Zion* (noot 13), p. 181-182.

⁵³ T.D. ANDERSEN, 'Renaming and Wedding Imagery in Isaiah 62', in *Biblica* 67 (1986) 75-80.

⁵⁴ P.V. NISKANEN, 'Who Is Going to Marry You? The Text of Isaiah 62:5', in *The Catholic Biblical Quarterly*, 77 (2015) 657-667.

⁵⁵ J. GOLDINGAY, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 56-66* (ICC), Londen: Bloomsbury T&T Clark, 2014, p. 336-337; NISKANEN, 'Who Is Going to Marry You?' (noot 54), p. 662-667.

⁵⁶ MAIER, *Daughter Zion* (noot 13), p. 182.

lichamelijke en intieme vorm: die van een barende moeder.⁵⁷ In verzen 7-13 wordt Sion beschreven als een vrouw die zonder barsweeën een kind ter wereld brengt: ‘Voordat zij weeën kreeg, heeft zij gebaard; voordat de pijn over haar kwam, bracht zij een zoon ter wereld’ (vers 7). Deze omkering van de natuurlijke orde (geen weeën, wel geboorte) benadrukt het wonderlijke, haast bovennatuurlijke herstel dat Jeruzalem te wachten staat. De stad wordt niet alleen hersteld, ze wordt vruchtbaar, voedend, bron van nieuw leven.⁵⁸

Deze moederlijke metafoor markeert een climax in de verbeelding van Dochter Sion. Waar ze eerder als hoer, verlaten vrouw of rouwende moeder werd neergezet, is ze hier symbool van overvloed, zorg en toekomst. De lezer wordt zelfs uitgenodigd om ‘troost te vinden bij haar borsten’ (vers 11), een bijna sensueel, teder beeld van genezing en nabijheid.⁵⁹ Deze tekst sluit naadloos aan bij de herstelfase die Cynthia Chapman beschrijft in haar analyse van het ‘Jeruzalem-complex’. Sion is niet langer object van oordeel, maar subject van verlossing én van gemeenschap: haar herstel betekent het herstel van heel Juda.

Ook Gods rol is verrassend in deze passage. In Jesaja 66,9 verschijnt God als vroedvrouw, meester van de moederschoot, in plaats van in een klassiek mannelijke rol als vader of echtgenoot. Opmerkelijk is ook Jesaja 66,13: ‘Zoals een moeder haar kind troost, zo zal Ik jullie troosten.’ Hier versmelt de troostende rol van moeder en God. Dit alles duidt erop dat ook een vrouwelijke rol voor God is weggelegd. Daarbij kan verder verwezen worden naar teksten als Jesaja 54,7-8, waar Gods mededogen wordt beschreven. Het Hebreeuwse woord voor mededogen of compassie

⁵⁷ VAN WIERINGEN, *Jesaja* (noot 1), p. 131; MAIER, *Daughter Zion* (noot 13), p. 201-204.

⁵⁸ H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, ‘Mutter Zion im Alten Testament’, in T. SCHNEIDER – H. SCHÜNGEL-STRAUMANN (eds.), *Theologie zwischen Zeiten und Kontinenten : Für Elisabeth Gössmann*, Freiburg: Herder, 1993, 19-30, p. 27.

⁵⁹ MAIER, *Daughter Zion* (noot 13), p. 203.

(*racham*) is immers afgeleid van het zelfstandige naamwoord *rechem*: baarmoeder of uterus. Zoals een moeder deelneemt aan het leven van haar kind en geboorte mogelijk maakt, zo participeert God in menselijke ervaring.⁶⁰

Conclusie

De vervrouwelijking van Jeruzalem is niet zonder problemen. In veel teksten wordt de stad als vrouw niet alleen gepersonifieerd, maar ook geseksualiseerd en gewelddadig vernederd. In Jesaja 3 bijvoorbeeld worden de 'dochters van Sion' van hun luxe ontdaan en kaalgeschoren. Deze literaire strategieën maken deel uit van een bredere imperiale genderpolitiek, waarin de onderwerping van een stad vertaald wordt in vrouwelijke vernedering. Tegelijkertijd bieden teksten zoals Jesaja 52–54 een tegenstem. Hier wordt Dochter Sion wakker geroepen, aangekleed en getroost. De metafoor wordt omgekeerd: de verlaten vrouw wordt geliefde echtgenote. Deze retoriek heeft een performatief karakter: ze beoogt hoop te genereren, identiteitsherstel, en een nieuwe verbondenheid tussen volk en God.

Dochter Sion is dus allesbehalve een statisch personage, een consistente identiteit, en vormt zeker geen eenduidige theologische constructie. Ze is een *persona*, een *topos* en een performatief discours. Haar stem is soms aanklacht, soms hoop; soms slachtoffer, soms verleidster; soms vernederd lichaam, dan weer koninklijke aanwezigheid. Het is precies in deze meerduidigheid dat haar kracht ligt. In plaats van haar te reduceren tot een lineaire ontwikkeling van zondige vrouw tot verlost bruid, moeten we haar zien als een literaire ruimte waarin theologie, politiek en emotie elkaar kruisen. Zij is zowel herinnering als projectie, zowel

⁶⁰ ADELMAN, 'The Rape of Tamar' (noot 27), p. 100; MAIER, *Daughter Zion* (noot 13), p. 203.

literaire techniek als identiteitsdrager. En het is aan de lezer om haar stem te blijven horen in al haar dissonantie. Daarbij blijkt dat Dochter Sion, net als Jeruzalem, een verhaal vertelt van vallen en opstaan, en een polyfoon, divers beeld schetst.

MESSIANISME IN HET BIJBELBOEK JESAJA EN DE OUDE GRIEKSE VERTALING VAN DAT BOEK

Michaël van der Meer

Inleiding

Het bijbelboek Jesaja wordt wel eens aangeduid als ‘het vijfde evangelie’ en niet zonder reden: de voorspellingen over het goddelijk kind dat als vredevorst zal heersen (Js 7,10-17; 9,1-5), maar ook die van de lijdende knecht die moet sterven voor de zonden van de wereld (Js 53) zijn in de christelijke traditie altijd opgevat als voorspellingen van Jezus van Nazareth. Bekend is bijvoorbeeld het verhaal van Filippus en de eunuch van Ethiopië die de tekst van Jesaja 53,7-8 leest, maar de betekenis ervan pas begrijpt wanneer Filippus die toepast op Jezus (Hnd 8,26-40). Veel joodse tijdgenoten van de eerste christenen waren echter veel minder onder de indruk van de messiaanse interpretaties van het boek Jesaja. Voor hen waren messiaanse teksten als Genesis 49,9-10 (over de staf van Juda) en Numeri 24,17-19 (de ster die oprijst uit Jakob) veel belangrijker.¹ Na de catastrofale ondergang van ‘sterrenkind’ Simeon bar Kochba (oorspronkelijk Kosiba, maar met het oog op de profetie van Nu 24,17 aldus hernoemd) kon een christelijke schrijver als Justinus Martyr het niet nalaten zijn joodse gesprekspartners van die tijd bij monde van rabbi Trypho te verwijten de profetieën van Jesaja verdraaid te hebben: joodse geleerden zouden, aldus Justinus, de

¹ Zie mijn bijdrage ‘Messianisme in de Septuaginta’, in Jeannette GALJAARD (red.), *Zijt gij het die komen zou? Over Messiasverwachting. Antwerpse lezingen 24–25 februari 2009. Provinciale Werkgroep Kerk & Israël voor Noord-Brabant en Limburg (NL) en Antwerpse Contactgroep voor Joods-Christelijke betrekkingen (B)*, Gorinchem: Narratio, 2010, 23–55.

profetie over de wonderbaarlijke zwangerschap van een maagd verdraaid hebben. In de Hebreeuwse tekst van Jesaja 7,14 wordt immers gesproken van een tienermeisje (עַלְמָה, *'almah*) dat zwanger is geworden en een zoon baart, terwijl de Griekse vertaling van Jesaja spreekt over een 'maagd' (παρθένος, *parthenos*):

Hebreeuws: הִנֵּה הָעַלְמָה הָרָה וְיִלְדֵת בֵּן וְקָרָאת שְׁמוֹ עִמָּנוּ אֵל:

Vertaling: Zie, de *jonge vrouw* zal zwanger worden en een zoon baren, en zij zal zijn naam Immanuel noemen.

Grieks: ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ·

Vertaling: Zie, de *maagd* zal zwanger worden en een zoon baren, en *jij* zal zijn naam Emmanouël noemen.

Het theologische verschil gaat dus terug op een klein, maar significant taalkundig verschil. Het klassiek Hebreeuws had ook een woord voor 'maagd', maar dat was *betulah* (בְּתוּלָה), geen *'almah* (עַלְמָה). Inmiddels weten we dankzij de Jesajarollen uit Qumran (o.a. 1QJes^a, geschreven rond 125-100 v.Chr.) dat er geen reden is om te veronderstellen dat Jesaja 7,14 en andere passages door Hebreeuwse schrijvers zouden zijn aangepast uit antichristelijke gronden. Eerder is het zo dat de Griekse vertaler van het boek verantwoordelijk is voor de verschuiving van de betekenis 'tienermeisje' (*'almah*) naar 'maagd' (*parthenos*). Omdat uit de vele citaten van deze Griekse vertaling van Jesaja in de nieuwtestamentische geschriften duidelijk is dat die vertaling beduidend ouder is dan het christendom, ontstaat de interessante vraag of die oude Griekse vertaling doelbewust de Hebreeuwse tekst heeft aangepast vanuit messiaanse verwachtingen.

Het wonderkind in de Hebreeuwse versie van Jesaja 7

Om de hierboven gestelde vraag goed te kunnen beantwoorden, moeten we van de beginperiode van het christendom een sprong terug in de tijd maken naar de tijd van de historische profeet Jesaja. Daar helpt bijgevoegd 'Historisch overzicht bij de wording van het boek Jesaja en zijn interpretatiegeschiedenis' (zie p. 98-99) om een idee te krijgen van de verschillende periodes waarin het boek Jesaja ontstaan, vertaald en geïnterpreteerd is. Een gedetailleerde beschrijving van die wordingsgeschiedenis biedt Hans Debel elders in deze bundel.

De uitspraak over de aanstaande geboorte van het kind dat de symbolische naam 'Immanuel, God-met-ons' zal dragen, staat in de context van een verhaal over een ophanden zijnde oorlog. Jesaja 7 vertelt hoe de pas gekroonde jonge koning Achaz van Juda Jeruzalem verlaat om ten strijde te trekken tegen de legers van Noord-Israël en Syrië die samen Juda willen innemen. De profeet Jesaja stelt koning Achaz gerust door aan te kondigen dat de vijandige koninkrijken op hun beurt op het punt staan van het toneel te verdwijnen. Het verhaal speelt zich af rond 734 v.Chr. in een periode dat de Assyriërs steeds verder oprukten vanuit het huidige Noord-Irak richting Egypte. Volgens 2 Koningen 16,7-9 was dat zelfs op verzoek van koning Achaz, die hoopte zo bevrijd te worden van de druk van de buurrijken Israël en Syrië (Aram). In 727 v.Chr. namen de Assyriërs Damascus en Syrië in en in 722 v.Chr. namen ze Samaria en Noord-Israël in. Jeruzalem en Juda bleven gespaard, ook toen een aantal jaar later de zoon van Achaz, koning Hizkia, in opstand kwam tegen Assyrië (701 v.Chr.). Die gebeurtenissen worden verteld in Jesaja 36-39, maar zijn ook opgetekend in Assyrische bronnen van de toenmalige koning Sanherib. Hoewel de buiten-bijbelse en bijbelse bronnen verschillende redenen opgeven voor het einde van het beleg van Jeruzalem (een engel van God, een opstand elders in het rijk, de moeite van het verder plunderen niet waard), zijn ze het erover

eens dat Jeruzalem niet werd ingenomen: Juda was door het oog van de naald gekropen, maar bleek wel gered: in de oudoosterse voorstellingswereld kon dat alleen verklaard worden met een beroep op goddelijke interventie: God was met hen geweest.

In de context van de verhalen in Jesaja 6–8 is dat dan ook de strekking van de profetie over de jonge vrouw die een kind zal baren dat symbool staat voor het voortbestaan van Juda en het geslacht van David. Als Achaz al op twintigjarige leeftijd koning over Juda werd in 734 v.Chr., zal zijn echtgenote, Abi of Abijah, ongetwijfeld een iets jonger tienermeisje zijn geweest, die dan als ‘jonge vrouw’ of *‘almah* gekarakteriseerd kon worden. Hun zoon zou dan de latere koning Hizkia zijn geweest die dan 25 jaar later koning over Juda zou worden (2 K 18,1) en de redding van Jeruzalem aan den lijve ervaren zou hebben (701 v.Chr.). Het wonder van dit verhaal is dan niet dat er iets gebeurt dat tegen de wetten van de biologie ingaat (een maagdelijke geboorte), maar iets wat tegen alle verwachtingen van die tijd inging, namelijk een koninkrijk dat niet volledig onder de voet wordt gelopen door de agressieve expansiedrang van de Assyriërs, die de meest gruwelijke praktijken introduceerden om hun macht af te dwingen (kruisiging, levend villen, massadeportaties en massamoord).

Bezetter en vredevorst in Assyrische en Egyptische profetieën

Waarom koos de Griekse vertaler voor de vertaling van dit Hebreeuwse woord voor een tienermeisje *‘almah* voor een Grieks woord dat wel vooral *‘maagd’* (*parthenos*) betekent? Het Grieks kent namelijk ook een woord voor *‘jonge vrouw’*, namelijk νεάνις, *neanis*, al moet er ook meteen bij gezegd worden dat het woord *parthenos* niet exclusief voor *‘maagd’* gebruikt werd, maar soms voor een ongehuwd meisje of godin (Athene). Had de Griekse vertaler van Jesaja in Jesaja 7,14 een bepaalde bedoeling met zijn

afwijkende vertaling *parthenos*? Was hij beïnvloed door messiaanse voorstellingen van een vrededorst wiens komst gepaard zou gaan met allerlei wonderlijke gebeurtenissen en die het einde der tijden zou inluiden?

Veel geleerden zullen die vraag bevestigend beantwoorden en wijzen op de grote hoeveelheid apocalyptische literatuur die in de eeuwen rond het begin van de christelijke jaartelling werd vervaardigd. Bekend is bijvoorbeeld het eerste boek Henoch, maar ook de laatste hoofdstukken van het bijbelboek Daniël (7–12) laten al zulke voorstellingen zien. Opmerkelijk afwezig in die geschriften is echter het wonderbaarlijke kind. In Daniël 7,9.13.22 is het juist een oude van dagen die een centrale rol speelt. Kijken we echter naar geschriften uit dezelfde periode, maar van een naburige cultuur, namelijk die van de Egyptenaren, dan zijn er enkele opmerkelijke parallellen met Jesaja 7 in het Hebreeuws en Grieks aan te wijzen, die ons mogelijk verder kunnen helpen.

Opnieuw moeten we dan weer terug in de tijd naar de periode van de Assyrische overheersing. Die Assyriërs vormden immers niet alleen een bedreiging van de staten Israël, Juda, Aram en allerlei andere kleine koninkrijken langs de oostkust van de Middellandse Zee. De Assyriërs hebben ook twee jaar Egypte weten te veroveren: tussen 671 en 669 v.Chr. wist koning Esarhaddon (681-669 v.Chr.), de opvolger van Sanherib (zie Js 37,36-38), de autonomie van Egypte te breken en de koningsstad Memphis te veroveren. Hij wist zich daarbij gesteund door een profetie van één van de vele profeten die het Midden-Oosten, met name ook Assyrië kende. Die profetie is vastgelegd in een brief van waarzegger Marduk-Šumu-Ušur aan koning Assurbanipal met een verslag van een voorspelling die aan diens vader Esarhaddon werd gedaan toen die optrok naar Egypte (SAA 10 174:10-15):²

² Simo PARPOLA, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars* (State Archives of Assyria, 10), Helsinki: Helsinki University Press, 1993, p. 137.

Toen de vader van de koning, mijn heer, naar Egypte ging, werd er een tempel van cedar gebouwd buiten de stad Harran. Daar zat (maangod) Sin op een houten standaard met twee kronen in zijn hand, terwijl de god Nusku voor hem stond. De vader van de koning, mijn heer, trad binnen: hij plaatste [de kronen] op (zijn) hoofd (terwijl er tot hem werd gezegd): 'Jij zult gaan en de wereld hiermee veroveren!' [Daarop gi]ng hij en veroverde Egypte. De koning, heer van koningen, zal de rest van de landen veroveren die zich nog niet hebben onderworpen aan Aššur en Sin.

Een andere profetie echter werd hem fataal: er ging namelijk het gerucht rond dat er een opstand zou komen in het Assyrische rijk. In hetzelfde Harran waar Esarhaddon de bevestiging had gekregen dat hij Egypte zou veroveren was een vrouw in extase geraakt en had geprofeteerd dat Nusku het geslacht van Sanherib, dus de vader van Esarhaddon, zou uitroeien en Sasî koning zou maken (SAA 16 59). Esarhaddon verliet halsoverkop Egypte en stierf voordat hij de hoofdstad Nineve kon bereiken. Profetieën konden koningen maken of breken.

Ook Egypte kende in die tijd profetieën. Een bekend voorbeeld daarvan is de profetie van een lam dat in de tijd van farao Bokchoris (ca. 725-722 v. Chr.) de inval en overheersing door een vreemdeling voor een periode van twee jaar voorspelt die daarna gevolgd wordt door de heerschappij van een eigen vredevorst die maar liefst 55 jaar zou regeren.³ Deze tekst is in het laat-Egyptisch, het zogenaamde Demotisch, opgeschreven en bewaard gebleven op een papyrus die momenteel in Wenen bewaard wordt. Hoewel dat geschrift een afschrift is uit het jaar 4 na Chr., lijkt de oorspronkelijke tekst te verwijzen naar de tweejarige overheersing door de

³ Karl-Theodor ZAUZICH, 'Das Lamm des Bokchoris', in Helene LOEBENSTEIN (ed.), *Festschrift zum 100-jährigen Bestehen der Papyrussammlung der österreichischen Nationalbibliothek: Papyrus Erzherzog Rainer (P.Rainer.Cent.)*, Wien: Hollinek, 1983, 165-173. De vermelde profetie staat in kolom II, regel 5: [pa-t3-2.t nty bn iw] p3y=n in p3y pa-t3 55 p3 nty iw p3y=n [pa-t t3-shny.t.

Assyrische vreemdeling Esarhaddon en de daarop volgende lange regering van farao Psammetichus I, die inderdaad bijna 55 jaar over Egypte regeerde na die rampzalige tijd, namelijk van 664 tot 610 v.Chr.⁴

Wat heeft dat van doen met de profetie uit Jesaja 7 en de Griekse vertaling ervan? Het interessante aan de Egyptische tekst is dat er een Griekse weergave van is gemaakt in bijna dezelfde tijd als die waarin de Griekse vertaling van het boek Jesaja werd gemaakt, namelijk het midden van de tweede eeuw v.Chr. Dat was de periode van het hellenisme, de tijd waarin de opvolgers van Alexander de Grote streden om de alleenheerschappij over het hele Middellandse Zeegebied. In Egypte heersten de opvolgers van de Grieks-Macedonische generaal Ptolemaeus, in Syrië de opvolgers van generaal Seleucus. Rond 200 v.Chr. waren de Seleuciden onder leiding van koning Antiochus III aan de winnende hand. Diens zoon Antiochus IV Epifanes, bekend van de boeken Makkabeeën, wist zelfs voor twee jaar (170-168 v.Chr.) Egypte te veroveren voordat hij door de Romeinen werd verdreven. Om aan zijn financiële verplichtingen te voldoen plunderde hij tempelschatten uit de eerder veroverde gebieden, waaronder die van Jeruzalem. Dat is dan ook de tijd dat in Juda de Makkabeese opstand begint nadat de verschillende dienstdoende hogepriesters uit de familie van Onias uit hun ambt werden gezet. In een enkel geval werd zelfs een hogepriester (Onias III) op last van een joodse pretendent voor het hogepriesterschap (Mendelaüs) vermoord (2 Mak 4,23-38). De nog jonge zoon van Onias III, Onias IV, week daarop uit naar Egypte om daar asiel aan te vragen. Hij kreeg daar van de Ptolemese koning een leegstaande tempel gewijd aan de kat-godin Bastet in de plaats Leontopolis in het centrum van de delta van Egypte toegewezen om daar de joodse tempel-

⁴ Zie mijn bijdrage Michaël N. VAN DER MEER, 'Visions from Memphis and Leontopolis. The Phenomenon of the Vision Reports in the Greek Isaiah in the Light of Contemporary Accounts from Hellenistic Egypt', in Michaël N. VAN DER MEER e.a. (red.), *Isaiah in Context. Studies in Honour of Arie van der Kooij on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, Leiden: Brill, 2010, 281–316.

cultus voort te zetten. We bezitten momenteel nog een afschrift van een brief van het Ptolemese hof hoogstwaarschijnlijk gericht aan deze hogepriester Onias IV die belastingkwesties bespreekt.⁵

Natuurlijk was het niet vanzelfsprekend dat een hogepriester uit Jeruzalem in Egypte, nota bene in een heidense tempel, de verering van de God van Israël zou voortzetten, maar gelukkig bood het boek Jesaja genoeg aanknopingspunten om dit te legitimeren. Dat boek begint immers met een groot verwijt aan de heersers van Jeruzalem dat ze Gods wil niet opvolgen (Js 1), net zoals de hogepriesters Jason en Menelaüs de wet van God overtraden door een heidens gymnasium te bouwen in de heilige stad (1 Mak 1). Het boek Jesaja staat vol van kritiek op mensen die het gewone volk uitbuitten (Js 1–5; 10), een verwijt dat ook rechtstreeks aan de hogepriesterlijke elite van Jeruzalem van het begin van de tweede eeuw v.Chr. gericht kon worden, die immers hun posities hadden bemachtigd door de Seleucidische koningen om te kopen en concurrenten te verjagen of te vermoorden (2 Mak 3–4). Bovendien bevat het boek Jesaja een profetie in hoofdstuk 19,19 dat in de ‘stad van de zon’ (vgl. Heliopolis) een altaar voor JHWH zou staan. Met een beroep op deze teksten en dan vooral toegankelijk gemaakt in het Grieks, de wereldtaal van die tijd en feitelijk de enige taal die veel joden in het Middellandse Zeegebied in die tijd machtig waren, kon de kring rondom hogepriester Onias IV in het midden van de tweede eeuw v.Chr. dus de eigen positie legitimeren. Dat is althans de uitleg van de Griekse vertaling van het boek Jesaja zoals die ontwikkeld is door geleerden als Wilhelm Gesenius (Halle), Isac Leo Seeligmann (Jeruzalem) en Arie van der Kooij (Leiden).⁶ Zie ook de opmerking die de

⁵ UPZ I 110: Ulrich WILCKEN, *Urkunden der Ptolemäerzeit (äkttere Funde) Erster Band. Papyri aus Unterägypten*, Berlin: De Gruyter, 1927, 473–496; zie Michaël N. VAN DER MEER, ‘Papyrological Perspectives on the Septuagint of Isaiah’, in Arie VAN DER KOOIJ en Michaël N. VAN DER MEER (red.), *The Old Greek of Isaiah: Issues and Perspectives: Papers Read at the Conference on the Septuagint of Isaiah, held in Leiden 10–11 April 2008* (CBET, 55), Leuven: Peeters, 2010, 107–133.

⁶ Zie o.a. Wilhelm GESENIUS, *Philologisch-kritischer und historischer Commentar über den Jesaja*, Leipzig: Vogel, 1820–1821; Isac Leo SEELIGMANN, *The Septuagint*

joodse geschiedschrijver Flavius Josephus aan het einde van de eerste eeuw van onze jaartelling maakt in zijn geschiedenis van het joodse volk (*Antiquitates judaicarum* xii.387-388; xiii.62-68):

(xii.387) Toen Onias, de zoon van de hogepriester, die, zoals we eerder hebben gezegd (*Ant. jud.* xii.237) nog slechts een kind (ἔτι παῖδα) was toen zijn vader stierf, zag dat de (Seleucidische) koning zijn oom Menelaus had gedood en het ambt van hogepriester had gegeven aan Alcimus, hoewel die niet uit de hogepriesterlijke familie was, omdat hij overreed was door Lysimachus het ambt over te dragen van dit geslacht op een andere, vluchtte naar Ptolemaeus, de koning van Egypte. (xii.388) Nadat hij daar met eerbied ontvangen was door hem en zijn vrouw Cleopatra, kreeg hij een plek in de gouw van Heliopolis, waar hij een tempel bouwde die leek op die van Jeruzalem ...

(xiii.62) Nadat Onias de hogepriester, die dezelfde naam had als zijn vader, gevlucht was naar koning Ptolemaeus bijgenaamd Philometer, die verbleef in Alexandrië, zoals we eerder hebben gezegd (in *Ant. jud.* xii.387) en nadat hij zag dat Judea door de Macedoniërs en hun koningen (d.w.z. de Seleuciden) werd onderdrukt (xiii.63) en hij verlangde een eeuwige roem en aandenken te verwerven, besloot hij een petitie te zenden aan koning Ptolemaeus en koningin Cleopatra met daarin het verzoek toestemming te geven een tempel te bouwen in Egypte gelijk aan die van Jeruzalem en Leviëten en priesters van zijn eigen volk aan te stellen. (xiii.64) Hij werd hierin voornamelijk gestrekt door de woorden van de profeet Jesaja, die 600 jaar eerder had geleefd en voorspeld had dat er een tempel voor de Allerhoogste God gebouwd zou worden door een Jood in Egypte. ...

Version of Isaiah: A Discussion of its Problems (Mededelingen en verhandelingen Ex Oriente Lux, 9), Leiden: Brill, 1948; Arie VAN DER KOOIJ, *Die alten Textzeugen des Jesajabuches* (OBO, 35), Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981; Arie VAN DER KOOIJ and Johann COOK, *Law, Prophets, and Wisdom: On the Provenance of Translators and Their Books in the Septuagint Version* (CBET, 68), Leuven: Peeters, 2012.

Als het klopt dat de Griekse vertaling het product is van de kring rondom hogepriester Onias IV in Heliopolis-Leontopolis uit het midden van de tweede eeuw v.Chr., dan biedt dat boeiend vergelijkingsmateriaal voor Demotische en Griekse profetieën uit dezelfde tijd en omgeving. De inval door de gehate koning Antiochus IV Epifanes in Egypte (170-168 v.Chr.) lijkt weerspiegeld in een Griekse tekst die het orakel van de pottenbakker wordt genoemd. Van deze Griekse tekst zijn verschillende handschriften en versies bewaard, zij het fragmentarisch. De oorspronkelijke tekst stamt uit het midden van de tweede eeuw v.Chr. en verwijst expliciet naar het eerder genoemde orakel van het lam. Net zoals ooit een vreemde heerser (Esarhaddon) twee jaar over Egypte geheerst zou hebben (671-669 v.Chr.) om daarna opgevolgd te worden door een eigen koning die 55 jaar zou regeren (in mijn visie Psammetichus I, van 664 tot 610 v.Chr.), zo zou in de eigen tijd opnieuw een vreemde vorst uit dezelfde regio (nu Antiochus IV Epifanes uit Seleucidisch Syrië) twee jaar Egypte bezetten (170-168 v.Chr.) maar worden afgelost door een 'eigen' vorst die ook 55 jaar zou regeren. De Ptolemeïsche koning Ptolemaeus VIII Euergetes II Tryphon, bijgenaamd Physcon, 'vetzak', was vanaf 170 tot 116 v.Chr., dus eveneens bijna 55 jaar, aan de macht in Egypte.

De koningin zal een zoon baren

Andere Hellenistisch-Egyptische teksten uit dezelfde tijd en periode lijken ook toe te spelen op genoemde gebeurtenissen. Zo is er in het Serapeum, de grote tempel gewijd aan de Grieks-Egyptische god Sarapis, een archief van een priester genaamd Hor van Sebennyos gevonden, die zijn status als woordvoerder van de goden wilde bekrachtigen voor een college van hogepriesters aan de hand van orakels en profetieën. Eén daarvan is geschreven op een grote potscherf of ostrakon en verwijst naar een visioen dat Hor gehad zou hebben in de tijd van de Seleucidische bezetting van Egypte (168

v.Chr.). Dat dit visioen pas 9 jaar later werd opgetekend en voorgelegd aan de curie van deze belangrijke tempel, was voor gelovigen in die tijd onbelangrijk. Wat telde was niet het visioen of de datum ervan, maar de autorisatie door deze leidinggevende hogepriesters. Dit is de tekst van dat orakel (O.Hor 1):⁷

Een memorandum voor de priesters van Hor, de schrijver, een man van Pi-Thoth in het gewest van Sebennytyos ... Het gebeurde in jaar 21, ... dat ik in Heliopolis was ... Mij werd verteld in een droom het volgende: Isis de grote godin in Egypte en het land Syrië loopt met het gezicht gericht naar het water van de Syrische zee ... Ze zegt: Alexandrië is veilig tegenover de vijand. Farao regeert het samen met zijn broers. ... Het bewijs hiervoor: de koningin zal een zoon baren.

Deze profetie, of beter *vaticinium ex eventu*, ‘achteraf-voorspelling’, biedt fascinerende parallellen met de passage in Jesaja 7: in beide gevallen is er sprake van een dreiging uit het noorden en een bezetting van een groot leger uit Syrië, in beide gevallen lijkt het koninkrijk en het koningschap ten onder te gaan en in beide gevallen wordt dat gevaar afgewend en is het feit dat een jonge koningin zwanger is geworden een teken voor het voortbestaan van de dynastie. In dit geval zou de jonge moeder betrekking hebben op farao-koningin Cleopatra II Philometer Soteira die een jaar of vijftien geweest moet zijn toen de gebeurtenissen van de Syrische invasie door Antiochus IV Epifanes plaatsvonden.

In datzelfde Serapeum-heiligdom waren niet alleen Egyptische priesters werkzaam; er woonden ook Griekse kluizenaars die zichzelf beschouwden als door de godheid gegrepen (κάτοχος, *katochos*). Eén van hen, een zekere Ptolemaeus, ongetwijfeld vernoemd naar de toen regerende koningen, verbleef daar in de periode van ca. 160 tot 150 v.Chr. en tekende daar allerlei dromen op die hij had

⁷ John D. RAY, *The Archive of Hor* (Texts from Excavation, 2), London: Egypt Exploration Society, 1976

en beschouwde als mogelijke boodschappen van de goden. Deze zijn samen met zijn andere documenten ooit in een put bij dat heiligdom terechtgekomen en pas weer in de negentiende eeuw opgegraven. Een belangrijk deel van die documenten is nu in het bezit van het Rijksmuseum voor Oudheden in Leiden. Ook deze Ptolemaeus lijkt een profetie, opnieuw een *vaticinium ex eventu*, te hebben opgetekend die lijkt te verwijzen naar dezelfde gebeurtenissen (UPZ I 77):⁸

Jaar 23, Pachon 4 (2 juni 158 v.Chr.). Ik meende in mijn slaap de grote (god) Ammon aan te roepen om van het noorden als deel van de drie-eenheid mij tegemoet te treden. Ik dacht een koe te zien die op het punt stond te bevallen. Hij (de god Ammon) nam de koe en legde haar neer. Hij stak zijn hand uit en haalde er een stier(kalf) (ταῦρος) uit. Moge wat ik heb gezien, mij gunstig zijn. Pachon 23, mijn verjaardag. Dromen (ἐνυπνεία) die ik zag met betrekking tot de *ba'* (= βασιλεία, koningin?)

Hier lijkt een achteraf-voorspelling ook betrekking te hebben op de zwangerschap van de koningin, die hier in goed-Egyptisch mythologisch taalgebruik wordt voorgesteld als de godin-koe Hathor die een stierenjong (de aanstaande farao) ter wereld gaat brengen. Overigens bleek niet veel jaar later deze verwachte vredesvorst geen lang leven beschoren: de jonge kroonprins Ptolemaeus lijkt al op jonge leeftijd te zijn gestorven. Ook zijn profeten, Hor van Sebennytyos en de *katochos* Ptolemaeus uit het Serapeum, verdwijnen in 152 v.Chr. abrupt van het toneel.

⁸ WILCKEN, *Urkunden der Ptolemäerzeit* (noot 5), p. 352-357; zie verder mijn opstel 'The Dreammachine: Tempeldromen en hun interpretaties in de wereld van de Bijbel', in *Schrift. Tijdschrift voor de Bijbel* 301 (2021) 19-27. Zie ook Francisca A.J. HOOGENDIJK, 'Ptolemaios: een Griek die leeft en droomt in een Egyptische tempel', in P.W. PESTMAN en W. CLARYSSE (red.), *Familiearchieven uit het land van Pharao*, Zutphen: Terra, 1989, p. 47-69.

Wanneer de Griekse vertaling van Jesaja binnen deze Hellenistisch-Egyptische context van de roerige jaren in het midden van de tweede eeuw v.Chr. wordt bekeken, dan valt op hoezeer de voorspelling van een bijzonder kind uit een nog jeugdige koningin vooral gezien moet worden als een teken van hoop in tijden van grote veranderingen in de samenleving, inval van legers uit het Noorden, onverwachte bevrijding en hoop op een betere toekomst. Het wonder is in al deze gevallen niet zozeer een maagd die zwanger wordt, of – zoals in het geval van het Demotische orakel van het lam – dat een schaap gaat praten, maar dat tegen alle verwachting in nieuw veelbelovend leven ontstaat uit een ogenschijnlijk vruchteloze en uitzichtloze situatie. De aanduiding *parthenos* is dan eerder symbolisch bedoeld als eretitel voor een jonge koningin, zoals de godin Athene ook als *parthenos* kon worden aangeduid en zoals Vrouwe Zion, een symbolische benaming voor Jeruzalem, in het boek Jesaja (37,22) ook als ‘maagd’ (Hebreeuws *betulat bat-Šiōn*) en in het Grieks als ‘parthenos’ (παρθένος θυγάτηρ Σιών) aangeduid kan worden. De toekomstverwachting in deze teksten (de Hebreeuwse Jesaja, het Demotische orakel van het lam, het Griekse orakel van de pottenbakker, het Demotische orakel van Hor, het Griekse droomvisioen van Ptolemaeus en de Griekse vertaling van Jesaja) zijn dan in zoverre ‘messiaans’ te noemen in de zin dat ze allen een beslissende verandering van de eigen beroerde situatie verwachten ingeleid door een jeugdige koninklijke gestalte. Van een definitief einde der tijden, zoals dat in de apocalyptische literatuur gangbaar is, is echter geen sprake. Niets in deze historische en literaire context wijst erop dat dit type toekomstverwachtingen ooit toegepast zouden worden op een jonge geadopteerde zoon van een timmerman uit Nazaret en een tienermoeder. Wel past de verwachting goed in de liturgie van een moeder die rond de jaarwisseling een goddelijk kind baarde, namelijk de uitspraak die elk jaar in Grieks-Romeins Egypte

klonk bij de verering van de godin Isis wanneer ze rond de zonnewende het goddelijk kind Horus baarde:⁹

ἡ παρθένος ἡ ἐν γαστρὶ ἔχουσα καὶ συλλαμβάνουσα καὶ τίκτουσα υἱόν, ‘de *parthenos* heeft in haar buik ontvangen en is zwanger geworden en baart een zoon’.

Met name in de tweede eeuw na Chr. werd het punt van de maagdelijkheid van moeder Maria belangrijk voor christenen. Ze moesten zich enerzijds verweren tegen de bijtende spot van joden en Griekse filosofen als Celsus dat Jezus niets anders was dan de bastaardzoon van een Romeinse generaal Tiberius Iulius Abdes Panthera (22 v.Chr. - 40 na Chr.), die de joodse opstand na de dood van koning Herodes de Grote in 4 v.Chr. de kop moest indrukken en al moordend en verkrachtend huishield in Galilea.¹⁰ Anderzijds werd hun idee van een kind verwekt door de godheid door Grieken en Romeinen maar al te snel in verbinding gebracht met de mythes over Zeus die desnoods in de vormomming van een zwaan allerlei jonge vrouwen zwanger maakte. De al eerder genoemde christelijke apologeet Justinus Martyr laat duidelijk zien waarom de fysieke maagdelijkheid van Maria het christendom moreel superieur maakt ten opzichte van de godsdienst van de Grieks-Romeinse overheersers van zijn tijd:

Luister dan hoe Jesaja voorspelde dat Hij geboren zou worden uit een maagd (παρθένος). Want hij zei: ‘Zie, de maagd zal zwanger worden en een zoon baren en men zal hem noemen “God met ons”.’ Dit lijkt ongelofelijk en onmogelijk voor gewone mensen, maar is geopen-

⁹ Zie Martin RÖSEL, ‘Die Jungfrauengeburt des endzeitlichen Immanuel. Jesaja 7 in der griechischen Übersetzung’, in *JBTh* 6 (1991) 135-151.

¹⁰ Zo bv. de tweede-eeuwse filosoof Celsus in zijn aanval op het christendom, *De ware leer*, bekend van het verweerschrift *Contra Celsum* (1.32) van kerkvader Origenes (ca. 185 - ca. 253 na Chr.). De traditie is ook in rabbijnse bronnen te vinden, o.a. Tosefta Hullin 2.22-23.

baard door de Geest van profetie zodat als de gebeurtenissen eenmaal zouden plaatsvinden, er geen ongeloof meer zou zijn. Maar als mensen die dit niet geloven en ons zouden tegenwerpen dat we ons tegen de Dichters (d.w.z. Homerus en Hesiodus) die zeggen dat Zeus bij vrouwen kwam uit lust, zullen we hen nu de betekenis van deze (profetische woorden) uitleggen

Boodschapper van het grote raadsbesluit

Tot dusver hebben we ons beziggehouden met één enkele passage uit het boek Jesaja dat in de Griekse vertaling aanleiding is geworden voor een messiaanse uitleg van dat boek. Er zijn echter ook nog een paar andere passages in het boek Jesaja die minstens evenzeer hebben bijgedragen aan de messiaanse uitleg ervan, zelfs als de term 'messias' in dit boek maar één keer voorkomt en dan nog met betrekking op een wereldlijke leider, namelijk Cyrus (Js 45,1). In Jesaja 8,23b–9,6 (Griekse nummering: 9,1-7) vinden we de niet minder bekende profetie over het kind dat wonderbare raadsman, krachtige God, voortdurende vader en vorst van de vrede genoemd wordt. Hieronder volgen de Nederlandse vertalingen van de Hebreeuwse en Griekse versies van deze passage. De cursiveringen duiden verschillen tussen de Hebreeuwse en Griekse tekst aan. Drie horizontale strepen duiden aan dat er in de Griekse vertaling een weergave voor een woord in de Hebreeuwse tekst ontbreekt.

<i>Vertaling van de Hebreeuwse tekst</i>	<i>Vertaling van de Griekse tekst</i>
²³ Zoals in de eerdere tijd hij lichtzinnig het land van Zebulon en het land van Naftali behandelde, en later de weg naar de zee gewichtig heeft gemaakt	¹ Doe dit eerst, doe het snel, gebied van Zebulon, --- land van Naftali, --- --- --- weg van de zee en de overigen

aan de overzijde van de Jordaan, het district van de volken. ¹ Het volk dat gaat in de duisternis ze hebben een groot licht gezien, de inwoners van een land van doodse schaduw, een licht heeft over hen geschenen. ² Jij hebt een volk talrijk gemaakt jij hebt (zijn) vreugde groot gemaakt. Ze hebben zich voor jou verheugd zoals bij de vreugde tijdens de oogst, zoals ze zullen jubelen bij het verdelen van een buit. ³ Want het juk van zijn last en de staf op zijn schouder, de stok van wie hem onderdrukte heb jij versplinterd zoals op (de) dag van Midjan. ⁴ Want elke laars die dreunt met gedreun en (de) mantel gewikkeld in bloed zal op de brandstapel zijn: voer voor vuur. ⁵ Want een kind is voor ons geboren, een zoon is aan ons gegeven. De heerschappij is op zijn schouder en men noemt hem bij de naam	<i>die langs de kust wonen en aan de overzijde van de Jordaan, Galilea van de volken, de gebieden van Juda.</i> ² O volk dat in duisternis gaat zie een groot licht! O inwoners in <i>landstreek</i> en schaduw van dood, een licht <i>zal</i> op jullie schijnen. ³ De <i>meerderheid</i> van het volk dat jij <i>hebt teruggebracht in jouw</i> vreugde zullen ook verheugd zijn voor jou zoals wie zich verheugen in de oogst en zoals --- wie buit verdelen. ⁴ Want het juk dat op <i>hen gelegd was zal worden weggenomen</i> en de stok <i>die op hun schouder was</i>, want de stok van schuldeisers heeft de Heer gebroken zoals de dag bij Midjan. ⁵ Want elke mantel ingezameld door bedrog en gewaad met woekerwinst zullen ze retourneren en ze zullen bereid zijn wanneer ze verbrand zullen worden. ⁶ Want een kind is voor ons geboren, een zoon bovendien gegeven aan ons, op wiens schouder de heerschappij zal zijn en men noemt zijn naam:
--	--

‘Wonderbare raadsman, krachtige God, voortdurende vader vorst van vrede’. ⁶ Aan de vermeerdering van (zijn) heerschappij en aan de vrede zal geen eind zijn over de troon van David en over zijn koningschap om die te bevestigen en om die te verankeren in recht en gerechtigheid van nu en tot in eeuwigheid. De ijver van JHWH van de leger- machten zal dit doen.	‘Boodschapper van het grote raadsbesluit.’ Ik zal namelijk vrede brengen over de heersers, vrede en welzijn (gezondheid). ⁷ <i>Groot</i> is zijn heerschappij en aan zijn vrede is geen grens op de troon van David en zijn koningschap om die te <i>herstellen</i> en die te <i>ondersteunen</i> in <i>recht- vaardigheid</i> en in <i>oordeel</i> vanaf nu en tot in eeuwigheid. De ijver van de Heer <i>Sabaoth</i> zal dat doen.
--	---

Ook nu wijkt de Griekse vertaling op een flink aantal detailpunten af van de Hebreeuwse grondtekst en ook nu is het erg onwaarschijnlijk dat die Griekse vertaling teruggaat op een andere Hebreeuwse tekst dan degene die door de joodse ‘Masoretische’ traditie is doorgegeven en al te vinden is in de handschriften van Qumran (o.a. 1QJes^a en 4QJes^c). De profetie begint in het uiterste noorden van het land Israël, de gebieden van de stammen Zebulon en Naftali. De profetie beschrijft het einde van een periode van duisternis die eindigt met een vreugdevuur en de inhuldiging van een jonge vorst die bijzondere troonnamen krijgt.

Veel geleerden zien in deze tekst ook een verwijzing naar koning Hizkia, maar verschillende elementen in deze profetische tekst lijken op een andere messiaanse gestalte te wijzen. Een kleine honderd jaar na de gebeurtenissen die beschreven worden in Jesaja 6–8 en het begin van de Assyrische overheersing van Syrië-Israël inluidde, was het Assyrische rijk inmiddels zo verzwakt dat het verschrompelde en uiteindelijk definitief werd verslagen met de

verovering van Nineve in 612 v.Chr. (zie het boek Nahum). De gebieden in Israël die als eerste werden ingenomen door de Assyriërs, namelijk Naftali en Zebulon (Js 8,23b), merkten dat na honderd jaar overheersing de legers van de Assyriërs zich zonder slag of stoot terugtrokken op hun kernland. De stampende laarzen (Js 9,5) waren uit het straatbeeld verdwenen.¹¹

De nog jonge koning Josia kan als achtjarig kind (2 K 22,1; vgl. Js 9,1) in 640 v.Chr. aantreden als heerser over een gebied dat hoe langer hoe meer vrij werd van de Assyrisch overheersing en kon dromen van een herenigd Noord- en Zuid-Israël onder één leider, één God met één heiligdom en één volk. Dat zal ook de tijd zijn geweest dat het boek Deuteronomium in werking trad (zie 2 K 22). Mogelijk slaan de profetieën van Jesaja 24–27, die vaak als vroeg-apocalyptisch worden geduid, ook op deze periode.¹²

Twee generaties geleden heeft Hermann Barth naar mijn mening overtuigend aangetoond dat in de eerste hoofdstukken van het boek Jesaja op profetieën van onheil en verwoesting (toespelingen op de Assyrische veroveringen uit de achtste eeuw, zoals Js 8,21–23a; 10,5–34; 31,1–7) steeds positieve passages volgen die de val van Assyrië bejubelen en een paradijselijke situatie schetsen (Js 8,23b–9,6; 11,1–16; 12,1–6; 31,8–9; 32,1–8).¹³ Hij toonde aan hoe de onheilsprofetieën over Israël en Juda uit de tijd van Achaz en Hizkia

¹¹ De Hebreeuwse woorden voor ‘dreunende laars’ (כָּל־פָּאָדָּן סָעָן) komen alleen hier voor in de Hebreeuwse Bijbel en zijn leenwoorden uit het Akkadisch, zie de woordenboeken Bijbels Hebreeuws en Akkadisch (o.a. John BRINKMAN e.a. [eds.], *The Assyrian Dictionary. Volume 17. Š part II*, Chicago: Oriental Institute; Glückstadt: Augustin, 1992, p. 289b–292b, en verder Armas SALONEN, *Die Fussbekleidung der alten Mesopotamier nach sumerisch-akkadischen Quellen. Eine lexikalische und kulturgeschichtliche Untersuchung* (AASF, 157), Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1969.

¹² Zie Christopher HAYS, *The Origins of Isaiah 24–27: Josiah's Festival Scroll for the Fall of Assyria*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019. Op dit punt verschill ik dus van mening met collega Hans Debel.

¹³ Zie Hermann BARTH, *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit: Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung* (WMANT, 48), Neukirchen: Neukirchener, 1977.

door een schrijver een eeuw later in de geest van de profeet Jesaja werden omgebogen tot onheilsprofetieën over Assyrië in de tijd van koning Josia (640-609 v.Chr.). Die interpretatie biedt een overtuigende verklaring voor de Hebreeuwse tekst van Jesaja 8,23b–9,6.

De Griekse vertaling wijkt op heel wat details af van de Hebreeuwse tekst. De vertaling wisselt hier een tamelijk letterlijke vertaling van de Hebreeuwse tekst af met heel vrije aanpassingen van het Hebreeuws. De verwijzing (8,23b–9,1) naar wat er in het verleden ooit gebeurde met Zebulon en Naftali (dat waren de gebieden die als eerste door de Assyriërs werden bezet) en het volk dat toen in duisternis ging, wordt door de Griekse vertaler bewust omgevormd tot een oproep in het heden om snel te handelen (gebiedende wijs) en licht te zien (ook gebiedende wijs). De Griekse vertaler maakt ook onderscheid (in vers 2) tussen verschillende groepen binnen het volk van Israël door van de zin ‘Jij hebt het volk talrijk gemaakt’ het element van ‘veel, talrijk’ een uitspraak te maken over ‘de meerderheid van het volk dat Jij hebt teruggebracht’. Daarmee lijkt een verwijzing naar de ballingschap en de terugkeer daarvan gemaakt te worden, die ook de ruimte open laat voor Joden die nog steeds in de diaspora verblijven. In de tijd van de Griekse vertaling van Jesaja (midden van de tweede eeuw v.Chr.) waren joodse gemeenschappen over het hele Middellandse Zeegebied, met name ook in Egypte, te vinden.

Vervolgens (vers 3) maakt de Griekse vertaler van de stok waarmee de Assyriërs de veroverde gebieden onderdrukten, een kerfstok waarmee belastinginnemers uit de hellenistische tijd hun onderdanen financieel tot op het bot wisten uit te buiten: ‘want de stok van de schuldeisers heeft de Heer gebroken’.¹⁴ Dat financieel gewin wordt ook expliciet in het volgende vers door de Griekse vertaler genoemd: ‘elk ... gewaad met woekerwinst’. De namen van het

¹⁴ Zie bv. Ronald L. TROXEL, ‘Economic Plunder as *Leitmotif* in LXX-Isaiah’, in *Biblica* 82 (2002) 375-391; zie ook Ronald L. TROXEL, *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation: The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah* (JSJSup, 124), Leiden: Brill, 2008.

wonderkind wijken in de Griekse vertaling ook drastisch af van de Hebreeuwse tekst. De ‘wonderbare raadsman, krachtige God, voortdurende vader, vorst van vrede’ wordt hier samengevat als ‘boodschapper van het grote raadsbesluit’. Die titel heeft niets te maken met de functies van de koning, zoals in de Hebreeuwse tekst, of met vroeg-joodse engelenvoorstellingen,¹⁵ maar met de functie van een hogepriester die in het oude Israël en het oude Egypte werd geacht ‘woordvoerder’ (*profètès*) of ‘boodschapper’ (*angelos*) van de godheid te zijn.¹⁶ Zo schrijft de Griekse geschiedschrijver Hecataeus van Abdera rond 300 voor Christus over de joodse godsdienst:

Mozes stelde mannen aan om rechters te zijn voor alle grotere rechtszaken en vertrouwde hen de zorg voor de wetten en gebruiken toe. Daarom hebben de Joden nooit een koning gehad en wordt het leiderschap over de massa toevertrouwd aan die priester die superieur ten opzichte van zijn collega's in wijsheid en deugd wordt geacht. Ze noemen deze persoon hogepriester en geloven dat hij voor hen handelt als boodschapper (ἄγγελος) van Gods geboden.

De messiaanse profetie in de Griekse versie van Jesaja 9 lijkt dus eerder betrekking te hebben op een jonge hogepriester van wie verwacht werd dat hij vanuit zijn functie voor ‘vrede en welzijn’ voor heersers, inclusief de troon van David die in de tijd van de Griekse vertaler hersteld werd door Simon de Makkabeeër als ‘heerser van het volk’ (*ethnarchès*, 1 Mak 14,47; 15,1-2). Dat dezelfde Hasmonese vorst volgens de auteur van 1 Makkabeeën, die waarschijnlijk pas een kleine generatie later zijn werk schreef, ook aanspraak

¹⁵ Zo bv. Rodrigo DE SOUSA, ‘Problems and Perspectives on the Study of Messianism in LXX Isaiah’, in VAN DER KOOIJ en VAN DER MEER, *The Old Greek of Isaiah* (not 5), p. 135-152.

¹⁶ Arie VAN DER KOOIJ, ‘Wie heisst der Messias? Zu Jes 9,5 in den alten griechischen Versionen’, in Christoph BULTMANN, Walter DIETRICH und Christoph LEVIN (hrsg.), *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik. Festschrift für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag*, Göttingen, 2002, 156-163.

maakte op het hogepriesterschap (1 Mak 14,47), wordt door de Griekse vertaler van Jesaja genegeerd: die zag die positie immers voorbehouden aan de jonge hogepriester Onias IV in Leontopolis. Echte autorisatie van vice-regenten op de troon van David kon volgens oud-oosters priesterlijk denken natuurlijk niet een kwestie van een raadsbesluit van het volk zijn (zo 1 Mak 14,47), maar van een goddelijk raadsbesluit dat bij monde van de hogepriester als woordvoerder (*angelos*) kenbaar gemaakt moest worden.

De ongeschonden, maar lijdende knecht

Hoe zit het dan, ten slotte, met dé messiaanse tekst van het boek Jesaja bij uitstek: de profetie over de lijdende knecht van God, Jesaja 53? Ook nu zijn het kleine verschuivingen in de Griekse vertaling die van grote betekenis zijn voor een goed begrip van messianisme in de Griekse vertaling van Jesaja. De passage in kwestie begint al in Jesaja 52,13-15 en vormt in zekere zin de climax van een leesdrama dat in Jesaja 40 lijkt te beginnen en doorloopt tot in Jesaja 55: het bezingt de terugkeer van Gods knecht Jakob naar Vrouwe Zion, een metafoor voor Jeruzalem. De antagonisten in dit leesdrama zijn de vreemde volken, met name Babylon (Js 46–47) die hun vertrouwen stellen op godenbeelden (Js 40,18-20; 44,9-20). Zij zijn gaan inzien dat het onooglijke volk Israël (Js 52,14; 53,2) dat op sterven na dood en begraven leek zoals een misdadiger in een naamloos graf verdwijnt (Js 53,9), toch weer licht gaat zien (Js 53,11). Zo zal deze knecht uiteindelijk hoog verheven worden (Js 52,13) en de volken sprakeloos doen staan (Js 52,15). Daarna komen ze zelf aan het woord (Js 53,1-11a).

<i>Vertaling van de Hebreeuwse tekst</i>	<i>Vertaling van de Griekse tekst</i>
¹³ Zie! Mijn knecht zal slagen: Hij zal hoog zijn en gedragen	Zie, mijn Knecht zal <i>inzicht hebben</i> , ---

en zeer hoog verheven zijn. ¹⁴ Zoals velen huiver over jou hebben gekregen, zo misvormd, onmenselijk was zijn aanzien, en zijn verschijning niet meer menselijk, ¹⁵ zo zal hij veel volken doen opspringen. Vanwege hem zullen koningen hun mond dichthouden, want, wat aan hen niet verteld werd, hebben ze gezien, en wat ze niet hebben gehoord, hebben ze begrepen. ¹ Wie heeft geloof gehecht aan wat wij gehoord hebben? En de arm van JHWH: aan wie is die geopenbaard? ² Hij schoot op als een loot voor hem en als een wortel uit uitgedroogd land zonder uiterlijk en zonder aanzien; we zagen hem maar hij zag er niet uit dat wij ons aangetrokken zouden voelen tot hem. ³ Hij werd veracht en door mensen vermeden, een man met kwalen en bekend met ziekte	en hij zal verhoogd worden en zeer <i>geëerd</i> worden. Zoals velen <i>buiten zichzelf zullen zijn</i> over jou – zo <i>zonder eer</i> van mensen zal <i>jouw</i> uiterlijk zijn en <i>jouw eer</i> van de mensen – zo <i>zullen</i> vele volken zich <i>verbazen</i> over hem, en zullen koningen hun mond dichthouden omdat aan wie niet <i>gemeld werd over hem</i>, <i>zullen</i> zien en niet hebben gehoord, <i>zullen</i> inzicht hebben. <i>Heer</i>, wie geloofde wat wij gehoord hebben? En de arm van de Heer: aan wie is die geopenbaard? Hij <i>groeide immers op</i> voor hem als een <i>kind</i> zoals een wortel <i>in</i> dorstig land. Hij had geen uiterlijk noch eer en wij zagen hem en hij had geen uiterlijk <i>noch schoonheid</i>, <i>maar zijn uiterlijk was eerloos</i>, --- <i>verlaten door alle mensen</i>: Een mens <i>zijnde in ongeluk</i> en bekend met het <i>dragen</i> van ziekte
--	--

en als iemand voor wie men het gelaat verbergt, veracht en iemand met wie wij geen rekening hielden. ⁴Desondanks heeft hij onze ziekten gedragen, onze kwalen heeft hij op zijn schouders genomen, terwijl wijzelf nota bene hem rekenden als een (door de pest?) geplaagde, een door God geslagene en een verdrukte. ⁵Hijzelf echter is doorboord vanwege onze zonden en verbrijzeld vanwege onze overtredingen. De tuchting voor ons welzijn was op hem en door zijn striemen is er genezing voor ons. ⁶Wij allen doolden als een kudde, een ieder ging zijn eigen weg, maar JHWH heeft hem getroffen met de zonde van ons allen. ⁷Hij werd onderdrukt, en hijzelf werd vernederd, en toch opende hij zijn mond niet. Als een schaap dat naar de slacht wordt gebracht en als lam stom staat voor haar scheerders zonder zijn mond te openen. ⁸Uit dwang en uit oordeel werd hij weggenomen. En zijn generatie: wie heeft er bij stil gestaan	<i>omdat hij zijn gezicht had afgewend.</i> Hij werd onteerd en niet erkend: --- Deze draagt onze <i>zonden</i> en <i>verdraagt pijn</i> vanwege ons terwijl wijzelf hem rekenden <i>in pijn te zijn</i> en in <i>ongeluk</i> en in <i>mishandeling</i> Hij echter werd <i>verwond</i> en werd <i>verzwakt</i> door onze overtredingen. Het <i>onderricht</i> van onze <i>vrede</i> was op hem. Door zijn <i>wond</i> werden wij genezen. Wij allen doolden als schapen, <i>een mens</i> doolde op zijn eigen weg en de Heer overhandigde hem voor onze zonden. En zelf, <i>omdat hij mishandeld</i> werd, opent hij zijn mond niet. Zoals een schaap naar de slacht werd geleid en zoals een lam tegenover wie hem scheert, geluidloos is, zo opent hij zijn mond niet. In <i>zijn vernedering</i> --- --- werd zijn oordeel weggenomen; --- zijn generatie: wie zal berichten
---	--

dat hij werd afgesneden uit het land der levenden, om de zonde van mijn volk is de plaag voor hem geweest. ⁹ Men gaf zijn graf bij de misdadigers, bij de rijke was hij in zijn dood terwijl hij geen geweld had gedaan en er geen bedrog in zijn mond was geweest. ¹⁰ Maar JHWH heeft hem willens en wetens willen verbrijzelen, hem ziek maken. Wanneer hij zijn ziel plaatst voor hun schulden zal hij nageslacht zien en dagen verlengen. Wat JHWH wil, zal door zijn hand slagen. ¹¹ Uit de moeite van zijn ziel zal hij [licht] zien, hij zal verzadigd zijn. Door zijn kennis zal mijn knecht als rechtvaardige rechtvaardig zijn voor velen en onze zonden heeft hij zelf op zijn schouders genomen. ¹² Daarom zal ik hem deel onder velen toedelen, bij de machtigen zal hij delen in de buit, omdat hij zijn leven tot de dood heeft bloot gesteld,	dat <i>zijn leven wordt weggenomen</i> van het land? Vanwege de wetteloosheden van mijn volk werd hij naar de dood geleid. En <i>ik zal</i> de slechten <i>in plaats van</i> zijn graf geven en de rijken <i>in plaats van</i> zijn dood omdat hij geen <i>wetteloosheid</i> deed En er geen bedrog in zijn mond <i>gevonden</i> werd. En de Heer wilde hem <i>reinigen</i> van de plaag. --- Wanneer <i>jullie</i> (een offer?) <i>geven</i> vanwege zondes, dan zal <i>jullie</i> ziel nageslacht zien <i>dat lang zal leven</i>. En de Heer wil wegnemen van de moeite van zijn ziel <i>om hem licht te tonen</i> <i>en (hem) te vormen tot inzicht,</i> om te rechtvaardigen een rechtvaardige <i>die</i> velen <i>goed heeft gediend</i> en hun zonden <i>zal</i> hij zelf op zich nemen. Daarom zal <i>hij zelf</i> velen <i>erven</i> en van sterken buit verdelen, omdat zijn ziel <i>overhandigd</i> was aan de dood
---	---

bij de zondaars werd geteld	en tot de wettelozen werd gere-
en hijzelf de schuld van velen heeft	kend
gedragen	en zelf de zonden van velen
en voor zondaars zal pleiten.	droeg
	en vanwege hun zonden werd
	overhandigd.

Over zowel de Hebreeuwse als Griekse versie van dit hoofdstuk zijn inmiddels al heel wat boeken geschreven. Veel geleerden hebben met wisselend succes geprobeerd een Hebreeuwse tekst te reconstrueren die aan de Griekse vertaling ten grondslag zou liggen.¹⁷ De gedachte is dan dat als de Griekse vertaler het ene vers letterlijk vertaalde, hij dat ook wel bij de andere verzen gedaan moet hebben en dus gebruik gemaakt moet hebben van een Hebreeuwse tekst die afwijkt van de overgeleverde tekst. Hoewel er op een enkel punt (vers 11) reden is om te denken dat er een woordje ('licht', אור) is weggefallen na een woord dat daar sterkt op lijkt ('hij zal zien', יראה), steunen de handschriften van Jesaja uit Qumran de Hebreeuwse tekst veel meer dan de geleerden uit de tijd van voor die vondsten aannamen.

Het ligt daarom voor de hand om aan te nemen dat ook hier de Griekse vertaler de Hebreeuwse tekst doelbewust interpreteerde en aanpaste aan zijn eigen opvattingen. Maar wat waren dan die opvattingen? Daarvoor is het nodig de Griekse tekst van Jesaja 53 heel zorgvuldig te lezen in de context van het gehele boek Jesaja in diens Griekse versie.¹⁸ Zo valt op dat de kwalen van in de Griekse

¹⁷ Zie bv. R.R. OTTLEY, *The Book of Isaiah according to the Septuagint (Codex Alexandrinus)*. 2. *Text and Notes*, Cambridge: University Press, 1906, p. 344-348.

¹⁸ Zie bv. Karl Friedrich EULER, *Die Verkündigung vom leidenden Gottesknecht aus Jes 53 in der griechischen Bibel* (BWANT, 66), Stuttgart: Kohlhammer, 1934; Martin HENGEL, 'Zur Wirkungsgeschichte von Jes 53 in vorchristlicher Zeit', in Bernd JANOWSKI, Peter STUHLMACHER (eds.), *Der leidende Gottesknecht: Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte* (FAT, 14), Tübingen: Mohr Siebeck, 1996, 49-91; Engelse vertaling: 'The Effective History of Isaiah 53 in the Pre-Christian Period', in Bernd JANOWSKI, Peter STUHLMACHER (eds.), *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, Grand Rapids: Eerdmans, 2004, 75-146, en Eugene Robert

tekst ('ongeluk', πληγή, 53,3.4; 'wond', μώλωψ, 53,5; 'verwonden', τραυματίζω, 53,5; 'verzwakken', μαλακίζομαι, 53,5) afwijken van de Hebreeuwse tekst, maar overeenstemmen met de corresponderende tekst in hoofdstuk 1 van de Griekse versie van Jesaja. De Griekse tekst van Jesaja 53 benadrukt sterker dan de Hebreeuwse tekst dat de lijdende knecht een mens (ἄνθρωπος, 53,3.6) is. Daarmee lijkt de Griekse vertaling afstand te doen van de symbolische voorstelling van de Hebreeuwse tekst waarbij de knecht metafoor is voor het volk Israël. Euler meende dat de Griekse vertaler de dood van de historische profeet Jesaja op het oog had, die volgens latere joodse en christelijke geschriften een martelaarsdood stierf.¹⁹ Aangezien echter die traditie pas vanaf de christelijke periode bekend is, wijst Martin Hengel deze uitleg van de hand. Zelf wijst hij op het opmerkelijke verschil in werkwoordstijden dat de Griekse vertaler heeft aangebracht tussen Jesaja 52,12-15 (toekomstige tijd) en 53,1-7 (overwegend verleden tijd). Volgens Hengel kijkt de Griekse vertaler terug op de dood van Onias III, die als legitieme, vrome en eerbiedwaardige hogepriester een martelaarsdood stierf.²⁰ Passages als Daniël 9,26 en 1 Henoch 90,8 lijken op dezelfde gebeurtenis te wijzen.

Als we echter nog preciezer naar de Griekse tekst gaan kijken, dan valt op dat er nergens in de Griekse tekst expliciet wordt gesproken over de dood van de knecht. Waar in de Hebreeuwse tekst van Jesaja 53,5 expliciet wordt gezegd dat de knecht 'doorboord' en 'verbrijzeld' werd, heeft de Griekse vertaling het over 'verwond' en 'verzwakt' zijn. In de Hebreeuwse tekst van vers 8 wordt gezegd dat de knecht 'werd afgesneden uit het land der levenden', terwijl in de

EKBLAD jr., *Isaiah's Servant Poems According to the Septuagint. An Exegetical and Theological Study*, (CBET, 23), Leuven: Peeters, 1999.

¹⁹ EULER, *Der leidende Gottesknecht* (not 18), p. 128-131; *Ascensio Isaiae* 2:1; 5:1,7,14, *Vita prophetarum*. Zie ook JUSTINUS, *Dialog met Trypho* 120:5 en *Talmud Jerusalmi* 10:2 28c; *Talmud Bavli Jebamoth* 49b; *Sanhedrin* 103b.

²⁰ HENGEL, 'Zur Wirkungsgeschichte von Jes 53' (noot 18), p. 83-85 (Engelse vertaling p. 133-137).

Griekse tekst wordt gezegd dat 'zijn leven wordt weggenomen van het land', wat net zo goed kan wijzen op een gedwongen migratie. In vers 9 wordt in de Hebreeuwse tekst gesproken van zijn graf te midden van misdadigers en zijn dood bij de rijke, maar in de Griekse tekst worden zijn graf en zijn dood geplaatst *in plaats van* de slechten en de rijken. De knecht wordt wel overgeleverd aan de dood (53,12), maar weet uiteindelijk velen te erven (53,12). Daarnaast wordt in de Hebreeuwse tekst van vers 10 gezegd dat 'JHWH hem wilde verbrijzelen en ziek maken', maar opnieuw wijkt de Griekse tekst opmerkelijk af: 'De Heer wilde hem *reinigen* van de plaag'. Opmerkelijk is ten slotte dat deze knecht in de Griekse tekst wel lijdt aan een plaag (drie keer gebruik van de term *plègè*), maar niet verontreinigd is door kwalen (53,3) of de pest (53,4). In plaats daarvan is de knecht hooguit 'in pijn en in ongeluk en in mishandeling'.

De Griekse tekst spreekt dus niet van de fysieke dood van de lijdende knecht, zoals die van Onias III, maar eerder van een reiniging van wonden en verhuizing. Die verontreiniging heeft te maken met de corruptie van de curie in Jeruzalem (Js 1,4-17). De knecht wordt in de Griekse tekst van Jesaja 53,2 nadrukkelijk voorgesteld als een kind, een vrije weergave van de Hebreeuwse tekst die over 'een loot' spreekt. De verontreinigende ziektes betreffen vooral degenen die leven 'in een dorstig land', vgl. de Griekse versie van Jesaja 32,10; 35,6. Het lijkt dus eerder voor de hand te liggen ook in de Griekse versie van Jesaja 53 een toespeling te zien op hogepriester Onias IV, die als kind opgroeide in Jeruzalem en de corruptie en het onrecht van het volk ontvluchtte om licht en inzicht te verwerven en een zuivere cultus bracht door als legitieme dienaar God op de juiste manier te dienen ten behoeve van de vele andere joodse vluchtelingen in Egypte (zie Js 53,11).

Conclusies

Kunnen we ten slotte dus stellen dat de Griekse vertaling van het boek Jesaja messiaans gekleurd is en dat het zo een wegbereider vormde voor het messianisme dat we uit het Nieuwe Testament kennen? Is de Septuaginta, in dit geval de oude Griekse vertaling van het boek Jesaja, een *praeparatio evangelica*?²¹ Ja en nee. Ja, de Griekse vertaling van het boek Jesaja laat mijns inziens wel degelijk theologisch gemotiveerde aanpassingen van de Hebreeuwse tekst zien. De Griekse vertaler benadrukt door het boek heen het beeld van een onschuldig kind dat bestemd is woordvoerder van de Allerhoogste (Μεγάλης βουλῆς ἄγγελος) te zijn, zoon is van een al even jeugdige moeder (παρθένος), maar opgroeit in een giftige gemeenschap en daarom wel moet uitwijken uit zijn land om zijn leven te redden. De Griekse vertaler maakte dankbaar gebruik van de complexiteit van het Hebreeuws, een taal die in zijn tijd alleen nog als liturgische en geleerdentaal functioneerde. De methode van actualisatie van oude voorspellingen deelde de Griekse vertaler met Grieks-Egyptische tijdgenoten die we kennen uit de geschriften van het orakel van de pottenbakker die het oude Egyptische orakel van het lam actualiseerde, maar ook uit de potscherven (ostraca) en papyri van Hor van Sebennytyos en Ptolemaeus de kluizenaar van het Serapeum van Memphis.

Wat we volgens mij echter nog niet vinden in deze teksten uit de hellenistische tijd is een voorstelling van een boven-wereldlijke, metafysische verlossersfiguur zoals die in het christendom, en dan

²¹ De term is ontleend aan een werk van kerkvader Eusebius van Caesarea die wilde laten zien dat het evangelie al werd voorbereid door joodse en niet-joodse schrijvers. De term werd later opgenomen door Georg BERTRAM, 'Praeparatio evangelica in der Septuaginta', in *VT* 7 (1957) 225-249, die vooral de continuïteit tussen Septuaginta en Nieuwe Testament benadrukt, maar daarmee geen recht doet aan de eigenheid van de Griekse vertaling. Zie voor de discussie rondom het thema messianisme in de Septuaginta ook Michael KNIBB (ed.), *The Septuagint and Messianism* (BETHL, 195), Leuven: Peeters, 2006.

vooral in de geschriften van Paulus, gangbaar is geworden. De messias in deze vroeg-joodse geschriften is een gezalfde hogepriester Onias IV, die weliswaar uit hoofde van zijn functie als opperste kamerling van de Allerhoogste God deelgenoot en spreekbuis mag zijn van hemelse raadsbesluiten, maar wel een menselijke gestalte blijft. Als we dus spreken over messianisme in de Septuagint, dan is het goed te blijven bedenken welke associaties we hanteren bij dat begrip 'messias'. De teksten die hier besproken zijn, laten vooral de kwetsbaarheid van deze gestalte zien en de hoop op een nieuw begin in een periode van grote omwentelingen, zoals de hellenistische wereld in het midden van de tweede eeuw v.Chr. was. Die ervaringen en hoop zijn enerzijds sterk tijd- en contextgebonden, maar anderzijds ook tijdloos en universeel gebleken.

Historisch overzicht bij de wording van het boek Jesaja en zijn interpretatiegeschiedenis

Jaar	Periode	Gebeurtenis wereldwijd	Literatuur <i>Umwelt</i>	Geschiedenis Israël	Delen Jesaja	Inhoud
742 v	Assyrisch imperialisme	Expansie Tiglat-Pileser III	Annalen	Sterfjaar Uzzia	Js 6?	Roepings-visioen
734 v				Syro-Efraïmitische oorlog; hoogtij Samaria (vgl. ostraca)	Js 7; 5,28?	Immanuël-profezie; kritiek op corruptie
722 v		Sargon II koning Assyrië	Annalen	Val Samaria (vlucht naar het zuiden; groei Jeruzalem)		
715 v				Hizkia koning		
705 v		Sargon sterft op het slagveld			Js 14?	Parodie op heersers
701 v		Sanherib opvolger	Annalen Sanherib prisma	Juda rebelleert, wordt belegerd, maar niet ingenomen	Js 1; 29; 36–38	Belegering en ontzet Jeruzalem
682 v		Sanherib valt Egypte binnen	Demotisch orakel lam?		↑	
680 v		Moord Sanherib			Js 38,37-38	
648 v		Opstand en val Babylon			Js 13?	Spottied Babylon
640 v				Regering Josia		
631 v	Val Assyrische imperium	Dood Assur-banipal		Post-Assyrisch machtsvacuüm	Js 8,23–9,6; 11–12	Vredesvorst profeteën
622 v	Assyrië trekt zich terug			Vondst rol in tempel (2 K 22–23)		
612 v	Val Nineve					

MESSIANISME IN HET BIJBELBOEK JESAJA
EN DE OUDE GRIEKSE VERTALING VAN DAT BOEK

609 v	Babylonische periode			Josia steunt Babylon, farao Necho doodt hem			(zogenaamde zwarte gat in Jesaja)
587 v				Val Jeruzalem			
539 v	Perzische periode	Cyrus verover't Babylon		Terugkeer joodse ballingen	Is 34-35; 40-55?		heilsdrama
445 v							
331 v	Prolemeische rijk (Grieks Egypte)	Alexander verover't Perzië		Nehemia stadhouder Israël onderdeel Ptolemische rijk (Egypte)	Is 56-66		
198 v	Seleucidische rijk (Syrië)	Antiochus III verstaat Egypte		Israël onderdeel Seleucidische rijk			
170 v		Antiochus IV valt Egypte in	Grieks orakel pottenbakker Orakel Hor				
168 v		Romeinen verdrijven Ant. IV					
167 v				Antiochus IV plundert tempel Jeruzalem			
160 v		Dynastieke conflicten Egypte		Onias IV vlucht naar Egypte (Leontopolis)			
146 v	Opkomst Rome	Val Carthago					
140 v		Val Babylon					
63 v							
4 v	Romeinse rijk			Rome neemt Israël in			
29 n				Herodes sterft; opstand			
70 n		Joodse opstand		Dood Jezus			
				Val Jeruzalem	NT		

INVLOEDEN VAN HET PROFETISCHE BOEK JESAJA OP HET VERHAAL VAN JEZUS IN HET JOHANNESVANGELIE

Veronika Burz-Tropper

Deze bijdrage gaat over de oudtestamentische profeet Jesaja en zijn invloed op het evangelie van Johannes en op het Jezusverhaal zoals Johannes dat vertelt. Ze bestaat uit drie delen. We beginnen met een korte inleiding op het evangelie van Johannes, om ons wat meer vertrouwd te maken met dit vierde evangelie in de nieuwtestamentische canon. Vervolgens onderzoeken we hoe Johannes het Oude Testament in zijn geheel heeft gebruikt. Daarbij zal duidelijk worden dat Jesaja een bijzonder belangrijke – zo niet de belangrijkste – oudtestamentische achtergrond vormt voor het Jezusverhaal van Johannes. Ten slotte richten we ons op de ikben-woorden van Johannes en bekijken we in hoeverre ook Jesaja daarvoor een vruchtbare voedingsbodem is geweest.

Inleiding tot het Johannesevangelie

Wanneer we het Johannesevangelie openslaan, betreden we in vele opzichten een heel andere wereld dan wat we kennen uit de drie synoptische evangeliën (Marcus, Matteüs en Lucas). In tegenstelling tot deze evangeliën bevat het evangelie van Johannes lange toespraken en dialogen van Jezus, die meestal om een kernboodschap draaien. De toespraken van Jezus bevatten vaak herhalingen van hetzelfde motief; sommige lezers vinden ze bovendien eentonig vanwege hun duidelijk beperkte woordenschat. De Jezus

van Johannes spreekt gewoon heel anders dan die van de synoptische evangeliën. Dat blijkt vooral uit het metaforische karakter van de toespraken en dialogen, die soms moeilijker te begrijpen zijn. Het Johannesevangelie verschilt dus duidelijk van de drie andere evangeliën. Voor velen is dit het meest veeleisende en diepzinnige evangelie. Aan de andere kant vinden velen niet echt toegang tot het vierde evangelie en hebben ze het er allesbehalve gemakkelijk mee.

Laten we daarom eerst een voorzichtige sprong in het evangelie wagen.¹ Het evangelie van Johannes is iets gemakkelijker te begrijpen met een gedachte-experiment. Laten we ons het leven van Jezus, de afzonderlijke plaatsen en gebeurtenissen van zijn werk voorstellen als een groot toneel. Maar op dit decor spreekt en handelt niet langer de aardse Jezus. We stellen ons veeleer voor dat Jezus als de verrezen Heer zijn vroegere levensweg aflegt. Hij betreedt dus het aardse toneel van zijn werk en legt uit wat alles betekent. Daarbij heeft hij ook de situatie van de Johanneïsche gemeenschap voor ogen. Hij kijkt naar de twijfels, conflicten en spanningen waaronder de christenen lijden na zijn vertrek. Hij troost en vermaant. Hij doorkruist opnieuw de wereld, maar verschijnt daarbij al in het stralende paaslicht.

Dit gedachte-experiment levert een sleutel op tot het begrijpen van het vierde evangelie, want: daarin spreekt en handelt de verrezen, verhoogde Heer. Het evangelie van Johannes is als het ware een herlezing van het leven van Jezus in het licht van het paasgeloof. De verrezen Heer wordt zo zelf de vertolker van zijn vroegere werk. Maar het gaat om meer dan alleen feiten of een nuchtere beschrijving van Jezus. De evangelist fotografeert niet, hij schildert een onmiskenbaar portret van Jezus. In dit schilderij verbindt hij geschiedenis en theologie, feiten en geloof, aarde en hemel. De evangelist is niet in de eerste plaats geïnteresseerd in wie

¹ Dit deel is gebaseerd op de uiteenzettingen van H.-G. GRADL, 'Ein sachter Sprung ins Evangelium', in I. PENNER – F. KOGLER (eds.), *Aus der Quelle schöpfen. Ideen und Materialien zum Johannesevangelium*, Linz: Bibelwerk, 2016, 7-10.

Jezus was. Hij wil met zijn werk veeleer duidelijk maken wie Jezus voor christenen is en wat het geloof over hem weet. Het evangelie van Johannes is geen biografie, maar een belijdenis; geen verslag, maar een in-paaskleuren-geschilderd geloofsportret.

Dat betekent echter niet dat het vierde evangelie geen historische aanspraak maakt. De biografie van Jezus vormt ook voor dit evangelie het doorslaggevende kader en het historische referentiepunt. Op sommige punten lijkt het evangelie van Johannes zelfs historisch betrouwbaarder dan de andere evangeliën (zie bijvoorbeeld de datering van de dood van Jezus of historische plaatsen zoals de vijver van Bethesda). Maar het gaat om meer dan alleen de weergave van historische feiten. Het leven en werk van Jezus worden beschreven en geïnterpreteerd vanuit een diep geloof in zijn goddelijke zonschap. Hoewel veel daden en woorden van Jezus in het evangelie van Johannes niet zo door de historische Jezus zijn verricht of gezegd, doet dat niets af aan de geloofwaardigheid van de weergave. Integendeel: een schilderij kan waarachtiger en geloofwaardiger zijn dan welke foto dan ook. Het evangelie van Johannes wil geloofskennis onthullen. De weergave is ongetwijfeld gebaseerd op historische feiten. Maar het evangelie gaat vooral om de levendige interpretatie, de contextuele voortzetting en de christologische doordringing van wat Jezus heeft gezegd en gedaan.

Over de opbouw

Het evangelie van Johannes wordt vaak opgedeeld in twee hoofddelen die voorafgegaan worden door de proloog (1,1-18). Het eerste hoofddeel wordt meestal aangeduid als 'Openbaring aan de wereld' (1,19-12,50), het tweede als 'Openbaring aan de zijnen, Passie en Pasen' (13,1-20,31). Hoofdstuk 21 wordt door de meesten beschouwd als een toevoeging.

De auteur en zijn geadresseerden

Als enige van de vier evangeliën in het Nieuwe Testament doet het evangelie van Johannes expliciete uitspraken over zijn auteur. In Johannes 21,24 wordt de 'leerling die Jezus liefhad' als getuige en auteur genoemd. Deze vermelding van de auteur van het evangelie maakt de vraag naar de auteur echter slechts schijnbaar eenvoudiger. Er zijn talloze (en helaas ook vergeefse) pogingen gedaan om de anonimiteit van de 'geliefde leerling' op te heffen. In de vroege kerk (vanaf ongeveer 180 na Chr.) werd gedacht aan Johannes, de zoon van Zebedeüs, broer van Jakobus (Mc 1,19) en lid van de Twaalf (Mc 3,17). Ook vandaag de dag wordt deze oude kerkelijke stelling nog steeds verdedigd. De afstand tussen het evangelie van Johannes en de boodschap van de historische Jezus spreekt echter duidelijk tegen het auteurschap van een directe ooggetuige. Daarom wordt meestal aangenomen dat Johannes 21,24 een geval van fictief auteurschap is (het fenomeen van pseudepigrafie). Meestal wordt aangenomen dat de teksten over de 'geliefde leerling' (13,23; 19,26-27; 20,2-8) het literaire ideaalbeeld zijn van een figuur die een belangrijke rol heeft gespeeld in de geschiedenis van het johanneïsche christendom en die gedateerd wordt in de tijd van Jezus. Het is in het onderzoek nog niet duidelijk of het hier om een bekende individuele figuur ging of om een verhalende, personifiërende verdicthting van het (onbekende) apostolische begin van het christendom volgens Johannes.

De werkelijke auteur van de redactionele eindversie van het vierde evangelie maakte waarschijnlijk deel uit van een groep die binnen de johanneïsche gemeenschap de taak had de eigen traditie te bewaren en voort te zetten. In dit verband spreekt men meestal van de 'Johanneïsche school'. We moeten ons echter niet al te veel voorstellen bij het institutionele karakter van deze groep. De voorstelling van een 'Johannes-school' met meerdere schrijvende leden, die instaan voor de uniforme taal en de beeldenwereld van de Johannes-geschriften (Evangelie, 1-3 Johannes; Open-

baring), is vandaag bijna zo goed als consensus. Hiervoor zijn er aanwijzingen te vinden in de teksten zelf:

- a) Aanwijzingen voor het onderwijzen en het leergezag van de 'presbyter' in de brieven en voor een schooltraditie in 1 Johannes en het Johannesevangelie. Er zijn bijvoorbeeld motiefherhalingen uit en wijzigingen van het Johannesevangelie in 1 Johannes; dit alles komt voort uit een denkwijze met dezelfde basisovereenkomst, maar met nuances.
- b) Uniforme taal en denkwereld ondanks alle verschillen in bepaalde details: taalkundige en inhoudelijke overeenkomsten; specifieke theologische terminologie waarvan de metaforen, beelden en begrippen een zekere 'esoterie' vertonen: insidertaal (*in-group language*), in de eerste plaats begrijpelijk voor groepsleden, ontoegankelijk voor anderen ('misverstandten': 2,18-22 tempel; 3,1-8 wedergeboorte; 6,30-35 brood uit de hemel; 13,36-38 weggaan); dient ter versterking naar binnen voor de eigen gemeenschap, maar tegelijkertijd ter afbakening naar buiten: het didactische belang van een leidende kring wordt zichtbaar. (Ontwikkeling van een esoterische taalwereld zien we ook in Qumran en andere antieke scholen: pythagorieërs, platonische academie.)
- c) Bijzonder duidelijk in het soms voorkomende 'wij' (bijvoorbeeld Joh. 3,11 [verschilt van vers 12]; 21,24; 1 Joh 1,1-3); het is niet alleen de gemeente (1,14), maar duidelijk een dragende groep, een 'theologenstand' in de gemeente, die zich op een bijzondere manier verantwoordelijk voelt voor de verkondiging en in zijn streven ook schriftelijk actief wordt. 'Wij' zijn blijkbaar degenen die zich zo nauw verbonden voelen met de 'geliefde leerling' dat zij

zijn overlevering en interpretatie of ontsluiting van de traditie door middel van schriftelijke uitleg trachten door te geven (evangelist, redacteur, aanvuller Joh 21, uitgeversskring 21,24-25, auteur 1 Joh, presbyters 2/3 Joh, auteur van de Openbaring?). Vooral de verwijzing naar de 'geliefde leerling' (vooral in 19,35; 21,24-25) wijst op een bijzondere groep onder leiding en autoriteit van de geliefde leerling als leraar, een groep die blijkbaar de vorm heeft van een kring van schriftgeleerden.

In de regel worden de leden van de johanneïsche gemeente (of gemeentegroep), die ten minste een tijdlang een gedeeltelijk eigen leven hebben geleid buiten de synoptische overleveringsstroom, beschouwd als de geadresseerden van het Johannesevangelie. Zij leven in een verbond van gemeenten; zij zijn uit de synagoge verstoten (9,22; 12,42; 16,2). Er wordt missionair werk verricht (4,35-42; 7,35; 12,20-21) en er is concurrentie met de dopergemeenschappen (1,6-8.15; 1,19-34; 3,22-30; 4,1-2; 5,33-36; 10,40-42). Het fenomeen van de cryptochristenen (3,2: Nikodemus; 12,42-43: leiders belijden hun geloof niet; 19,38: Jozef van Arimatea) moet een punt van zorg zijn geweest voor de gemeenten en men streeft naar een compromis met de Petruskerk (hoofdstuk 21; zie ook andere 'concurrentie' tussen de geliefde leerling en Petrus).

Dat (ook) een heidens-christelijk publiek wordt aangesproken, blijkt uit een duidelijke afstand tot het jodendom als zodanig en uit de uitleg van joodse begrippen en gebruiken. De relatie met het Oude Testament en met hellenistisch-joodse concepten (bijvoorbeeld in de metaforen van de ik-ben-woorden) is daarentegen zo nauw dat de oorsprong van het johanneïsche christendom zeker in een (mogelijk hellenistisch getint) jodendom moet worden gezien. De zeer scherpe afbakening van 'de Joden' of 'de Farizeeën' als tegenstanders van Jezus op tekstniveau duidt op conflicten van de gemeente met een door de Farizeeën beïnvloed jodendom.

‘De Joden’ spelen een belangrijke, meestal negatief getypeerde rol in het Johannesevangelie. De johanneïsche gedachtewereld weerspiegelt echter in hoge mate alleen vanuit het jodendom begrijpelijke verbanden (bijvoorbeeld de discussie over de afkomst van de Messias in 7,25-36.40-44 of over de sabbatproblematiek in de hoofdstukken 5 en 9). Bovendien komen lezers van het vierde evangelie steeds weer dualistische uitspraken tegen, bijvoorbeeld over licht en duisternis, geest en vlees, het koningschap van God en de wereld, verheffen/opstijgen en neerdalen, enz. Dit roept de vraag op naar de religieus-historische context van de gelovigen in Christus die aan de basis stonden van de johanneïsche gemeenten. Hoe zit het met de relatie tot het jodendom en de gnostiek? Wat kunnen we beschouwen als de religieus-historische basis van het vierde evangelie?

Er kan worden gerekend op een sterke invloed van het veelzijdige jodendom van die tijd op de johanneïsche gemeenschap. Bovendien bevat de tekst van het Johannesevangelie een groot aantal verwijzingen naar het Oude Testament, die erop wijzen dat de johanneïsche school zich intensief met deze tradities bezighield.

Plaats en tijd van het ontstaan

In het wetenschappelijke onderzoek is de plaats van het ontstaan en daarmee de zetel van de johanneïsche school en gemeente(groep) omstreden. Veel auteurs pleiten voor het in Klein-Azië gelegen Efeze, een hypothese die ten minste sinds Irenaeus van Lyon (eind 2e eeuw na Chr.) wordt aangenomen. Irenaeus schrijft: ‘Ten slotte gaf Johannes, de leerling van de Heer, die ook aan zijn borst lag, eveneens het evangelie uit toen hij in Efeze in Azië verbleef’ (*Haer.* III 1,1). Andere auteurs vinden daarentegen de Palestijnse invloed (vooral de zeer goede kennis van de plaats) van het vierde evangelie zo sterk dat voor hen alleen een plaats in het Joodse invloedgebied in de buurt van Palestina als ontstaansplaats

in aanmerking komt. Zij gaan uit van de Syrisch-Palestijnse regio als ontstaansgebied.

Wat de datering betreft, bestaat er meer consensus: aangezien de verwoesting van Jeruzalem en de tempel in 70 na Chr. in 11,48 wordt verondersteld, moet het evangelie van Johannes in ieder geval na 70 na Chr. zijn ontstaan. Bij de christelijke schrijvers van de eerste helft van de tweede eeuw (Ignatius van Antiochië, Polycarpus van Smyrna, de brief van Barnabas, de herder van Hermas) kan geen kennis van het vierde evangelie worden aangetoond. Een eerste betrouwbare aanwijzing voor de receptiegeschiedenis van het evangelie van Johannes is het (gnostische) commentaar van Herakleon, een leerling van Valentinus, dat in de tweede helft van de tweede eeuw na Christus kan worden gedateerd. Een datum waarop het vierde evangelie al bestond, blijkt uit de tekstoverlevering: de papyrus P⁵², die Johannes 18,31-33.37-38 bevat, wordt algemeen gedateerd rond 125 na Chr. Deze datering is recentelijk wel enigszins in twijfel getrokken, maar zowel de receptiegeschiedenis als de tekstoverlevering van het Johannesevangelie laten een datering van de eindtekst rond 90 tot 110 na Chr. toe.

*Johannes en het Oude Testament*²

We hebben al opgemerkt dat het denken van Johannes diep geworteld is in het joodse denken van die tijd. Over het algemeen werken Johannes en de johanneïsche school zeer intensief met het Oude Testament als onderliggende tekst – vermoedelijk uitgebreider dan de synoptici.³ Zo benadrukt de johanneïsche Jezus in Jo-

² Dit deel is gebaseerd op V. BURZ-TROPPER, 'Isaiah as the Most Important OT Background of John's Gospel', in U. BERGES (ed.), *In Search of the Unity of the Book of Isaiah* (BETHL), Leuven: Peeters, forthcoming.

³ De groeiende consensus in het onderzoek naar Johannes op dit gebied wordt samengevat in R. ZIMMERMANN, 'Jesus im Bild Gottes: Anspielungen auf das Alte

hannes 5,39-46 dat de geschriften zijn geschreven als een getuigenis over hem en daarom lijkt het van het grootste belang de verwijzingen naar de Schrift te begrijpen om inzicht te krijgen in Johannes' begrip van Jezus als de openbaarder van God.

Bij de interpretatie van het evangelie van Johannes is het van cruciaal belang om op te merken dat elke tekst, ook elke bijbelse tekst, na voltooiing en publicatie een eigen leven gaat leiden, onafhankelijk van de auteur, en dat de auteur in feite niet meer bestaat voor de tekst.⁴ Met andere woorden, bijbelse teksten zijn ook dubbelzinnig en vatbaar voor interpretatie.⁵ Er moet echter wor-

Testament im Johannesevangelium am Beispiel der Hirtenbildfelder in Joh 10', in J. FREY – U. SCHNELLE (red.), *Kontexte des Johannesevangeliums: Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive* (WUNT 175), Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, 83-93. Over het Oude Testament als hypotext zie bv. J. ZUMSTEIN, 'Intratextualität und Intertextualität in der johanneischen Literatur', in O. WISCHMEYER – S. SCHOLZ (eds.), *Die Bibel als Text. Beiträge zu einer textbezogenen Bibelhermeneutik* (NET 14), Tübingen: Francke, 2008, 229-231; M.M. THOMPSON, "'Every Picture Tells a Story': Imagery for God in the Gospel of John', in J. FREY – J.G. VAN DER WATT – R. ZIMMERMANN (eds.), *Imagery in the Gospel of John: Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language* (WUNT 200), Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, die op pp. 265-270 een systematische bespreking geeft van 'The biblical Context of Johannine Imagery for God'. De recent gepubliceerde studie van R.W. BYNUM, *The Fourth Gospel and the Scriptures. Illumination the Form and Meaning of Scriptural Citation in John 19:37* (NT.S 144), Leiden: Brill, 2012 toont de fundamenteel toenemende belangstelling voor het onderwerp Johannes en het Oude Testament op basis van Johannes' gebruik van een citaat uit Zacharia.

⁴ Zie W. EGGER – P. WICK, *Methodenlehre zum Neuen Testament* (Grundlagen Theologie), Freiburg i. Br.: Herder, 2011, p. 55. Daar staat: 'Der Leser übernimmt die Führung und wird zum Interpreten, der vor, während und nach der Lektüre unabhängig vom Autor Bezüge herstellen kann. Rückfragen an den Autor sind nur zu dessen Lebzeiten möglich. Nach dem biologischen Tod des Autors fällt auch diese Möglichkeit weg. Dann gehört der Text ganz seinen Lesern (und somit seinen Interpreten).' Voor informatie over de bedoeling van de auteur, de receptie door de lezer en de betekenis van de tekst, zie in detail T. SÖDING, *Wege der Schriftauslegung: Methodenbuch zum Neuen Testament. Zusammenarbeit mit Christian Münch*, Freiburg i. Br.: Herder, 1998, pp. 237-248.

⁵ Zie bijvoorbeeld T. HIEKE – T. NICKLAS, *"Die Worte der Prophetie dieses Buches": Offenbarung 22, 6–21 als Schlussstein der christlichen Bibel Alten und Neuen*

den opgemerkt dat Umberto Eco, naar wie ook veel exegeten in hun werken verwijzen, benadrukt dat ‘de intentio lectoris haar leidraad en haar grens vindt in de intentio operis’.⁶ Daarom lijkt het legitiem om de vraag te onderzoeken in hoeverre het oudtestamentische boek van de profeet Jesaja in het bijzonder een rol heeft gespeeld voor het evangelie van Johannes en of men misschien zelfs kan aannemen dat het profetische boek de belangrijkste oudtestamentische achtergrondtekst is voor het johanneïsche Jezusverhaal. Dit zal in deze bijdrage worden aangetoond, maar eerst zal het gebruik van het Oude Testament door Johannes in het algemeen kort worden gepresenteerd.

Op basis van Walter Bauer⁷ en Rudolf Bultmann⁸ werd het evangelie van Johannes decennialang uitgelegd tegen de achtergrond van het gnosticisme.⁹ Onderzoek heeft de afgelopen decen-

Testaments gelesen, (BTSt 62), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003, p. 7 of reeds H. UTZSCHNEIDER, ‘Das hermeneutische Problem der Uneindeutigkeit biblischer Texte: Dargestellt an Text und Rezeption der Erzählung von Jakob am Jabbok (Gen 32,23–33)’, in *ET* 48 (1988) 182–198.

⁶ H. UTZSCHNEIDER, ‘Text – Leser – Autor: Bestandsaufnahme und Prolegomena zu einer Theorie der Exegese’, in *BZ* 43 (1999) 224–238, p. 234.

⁷ W. BAUER, *Das Johannesevangelium* (HNT 6), Tübingen: Mohr Siebeck, 1933.

⁸ Zie bv. R. BULTMANN, ‘Johanneïsche Schriften und Gnosis’, in *OLZ* 43 (1940) 150–175; en in het algemeen R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes. Studienausgabe* (KEK 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²⁰1985.

⁹ Een overzicht van de interpretatie van Bauer en Bultmann is te vinden in J. FREY, ‘Auf der Suche nach dem Kontext des vierten Evangeliums: Eine forschungsgeschichtliche Einführung’, in FREY – SCHNELLE (eds.), *Kontexte* (noot 4), pp. 17–19, heruitgegeven zonder het laatste deel als J. FREY, ‘Auf der Suche nach dem Kontext des vierten Evangeliums: Zur religionsgeschichtlichen Einordnung’, in J. FREY (red.) *Die Herrlichkeit des Gekreuzigten: Studien zu den johanneïschen Schriften I. Herausgegeben von Juliane Schlegel* (WUNT 307), Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, 45–87. Zie ook bv. K. RUDOLPH, ‘Zum Streit um Johannes gnosticus’, in B. KOLLMANN – W. REINBOLD – A. STEUDEL (red.), *Antikes Judentum und Frühes Christentum. Festschrift für Hartmut Stegemann zum 65. Geburtstag* (BZNW 97), Berlin: de Gruyter, 1999, 415–427. Over de recentere trends in het onderzoek naar het evangelie van Johannes, zie bv. U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament* (UTB, 1830), Göttingen – Bristol – Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, pp. 589–594 en in detail K. SCHOLTISSEK, ‘Einführung’, in K. SCHOLTISSEK (red.), *Textwelt und Theologie des*

nia echter aangetoond dat, vanuit de traditie bezien, bijvoorbeeld de herdersrede en de wijnstokrede zeer sterk beïnvloed zijn door oud-testamentische ideeën (zie voor Joh 10 bv. Ez 34, voor Joh 15 bv. Jr 2,21; Js 5,1-7a). De aanzienlijk latere gnostische teksten kunnen en mogen niet worden gebruikt om de johanneïsche wereld van beelden en ideeën te verklaren, omdat geen van de johanneïsche beelden of ideeën noodzakelijkerwijs verwijzen naar een oorsprong in het gnosticisme, maar al te vinden zijn in het Oude Testament, het vroege jodendom en in de geschriften van het vroege christendom.

Zoals hierboven al opgemerkt, gaat deze bijdrage ervan uit dat de evangelist Johannes en/of de johanneïsche school uitgebreid gebruik maken van het Oude Testament als basis van hun eigen Jezusverhaal. Dit komt omdat het evangelie duidelijk wil maken dat het de God van het Oude Testament is, dat wil zeggen de God van Israël, die zich presenteert als de God van Jezus en zich openbaart in de mens Jezus van Nazaret als zijn zoon en Logos, ook al zijn er nauwelijks directe citaten in dit verband.

Directe citaten

In zijn bijdrage over Johannes in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, stelt Andreas Köstenberger¹⁰ dat er slechts 14 expliciete citaten uit het Oude Testament te vinden zijn in het evangelie van Johannes.¹¹ Daarentegen zijn de toespe-

Johannesevangeliums: Gesammelte Schriften (1996–2020) (WUNT 452), Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, 2-147.

¹⁰ A.J. KÖSTENBERGER, 'John', in G.K. BEALE – D.A. CARSON (eds.), *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids MI: Baker Academic, 2007, 415-512, p. 415.

¹¹ Negen daarvan staan in het eerste deel (Joh 1–12) en vijf in het tweede deel (Joh 13–21); zeven daarvan zijn afkomstig uit de Psalmen, vier uit Jesaja, twee uit Zacharia en één uit de Pentateuch (Ex of Num). A. OBERMANN, *Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium* (WUNT 2,83), Tübingen: Mohr Sie-

lingen op het Oude Testament in het Johannesevangelie bijna ontelbaar.¹² NA²⁸, de Griekse versie van het Nieuwe Testament waarmee onderzoekers meestal werken, bevat in totaal 15 voorbeelden van directe citaten in cursief. Van deze 15 passages worden er echter slechts 14 als directe citaten aangehaald in de recentere literatuur over het Johannesevangelie.¹³ Binnen deze 14 citaten uit het Oude Testament vinden we vier directe citaten uit Jesaja (hieronder gemarkeerd).

- **1,23:** Hij zei: ik ben de stem die roept in de woestijn: *‘maak recht de weg van de Heer, zoals de profeet Jesaja gezegd heeft.’* → **Jes 40,3**
- 2,17: Zijn leerlingen dachten aan wat er geschreven staat: *‘de hartstocht voor uw huis zal mij verteren.’* → Ps 69,10
- 6,31: onze voorouders hebben immers manna in de woestijn gegeten, zoals geschreven staat: *Brood uit de hemel heeft hij hun te eten gegeven.* → Ps 78,24

beck, 1996, telt ook 14 passages, terwijl bv. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. I. Teil. Kommentar zu Kap. 1–4* (HThKNT 4,1), Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 1992, p. 103, 19 directe citaten in het evangelie van Johannes identificeert. Ik ben het hier eens met Köstenberger en Obermann, aangezien alle andere ‘citaten’ niet direct zijn in de ware zin van het woord.

¹² Zie bv. M. MOSER, *Schriftdiskurse im Johannesevangelium. Eine narrative-intertextuelle Analyse am Paradigma von Joh 4 und Joh 7* (WUNT 2,380), Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, pp. 19-27, waar zij een categorisering probeert en tot de volgende indeling komt: verwijzingen en citaten (hier opnieuw onderverdeeld in citaten met duidelijke voortekens en citaten met onduidelijke voortekens), impliciete citaten en toespelingen, en vervolgens spreekt zij van structurele overeenkomsten en het overnemen van motieven.

¹³ Zie bijvoorbeeld KÖSTENBERGER, *John*, pp. 415, 417f.; OBERMANN, *Erfüllung*, p. 76; MOSER, *Schriftdiskurse*, p. 22. In het algemeen wordt voor de citaten uitgegaan van het gebruik van de LXX, hoewel de evangelist ook bekend kan zijn geweest met de MT. Zie daarom in het bijzonder M.A. DAISE, *Quotations in John. Studies on Jewish scripture in the Fourth Gospel* (LNTS 610), New York – Londen: T&T Clark – Bloomsbury Publishing, 2019.

- **6,45:** het staat geschreven in de profeten: *‘zij zullen allemaal door God onderricht worden.’* Iedereen die naar de Vader luistert en van Hem leert, komt bij mij. → **Jes 54,13**
- 10,34: Jezus zei: *‘staat er in uw wet niet geschreven: ik heb gezegd: ‘u bent goden’?’* → Ps 82,6
- 12,13: ... haalden ze palmtakken en liepen ze de stad uit, Hem tegemoet, terwijl ze riepen: *‘Hosanna! Gezegend Hij die komt in de naam van de Heer, de koning van Israël.’* → Ps 118,25; Zach 3,15
- 12,15: *‘Vrees niet, vrouwe Sion, je koning is in aantocht, en Hij zit op een ezelsveulen.’* → Zach 9,9
- **12,38:** o moesten de woorden van de profeet Jesaja in vervulling gegaan, die zei: *‘Heer, wie heeft geloofd wat wij hebben gezegd? Aan wie is de macht van de Heer geopenbaard?’* → **Jes 53,1**
- **12,40:** *‘Hij heeft hun ogen verblind en hun hart ongevoelig gemaakt. Anders zouden zij met hun ogen zien en met hun hart begrijpen, ze zouden op hun schreden terugkeren en ik zou hen genezen.’* → **Jes 6,10**
- 13,18: Ik doel niet op jullie allemaal. Ik weet wie Ik heb uitgekozen, maar wat in de Schrift staat moet in vervulling gaan: *‘Hij die at van mijn brood heeft zich tegen Mij gekeerd.’* → Ps 41,10
- 15,25: Zo moest in vervulling gaan wat in hun wet staat geschreven: *‘ze hebben Mij zonder reden gehaat.’* → Ps 35,19; 69,5; Psalmen van Salomo 7,1
- 19,24: Ze zeiden tegen elkaar: *‘Laten we het niet scheuren, maar laten we loten wie het hebben mag.’* Zo moest in vervulling gaan wat de Schrift zegt: *‘Ze verdeelden mijn kleren onder elkaar en wierpen het lot om mijn gewaad.’* → Ps 22,19
- 19,36: Dit gebeurde omdat de Schrift in vervulling moest gaan: *‘Geen van zijn beenderen zal verbrijzeld worden.’* → Ex 12,10.46; Ps 34,21
- 19,37: Een andere schrifttekst zegt: *‘Ze zullen hun blik richten op Hem die ze hebben doorstoken.’* → Zach 12,10

Het extra 15^{de} citaat dat als zodanig in NA²⁸ gemarkeerd staat, is 1,51 ('Werkelijk, Ik verzeker jullie,' voegde Hij eraan toe, 'jullie zullen de hemel geopend zien, en de engelen van God zien omhooggaan en neerdalen naar de Mensenzoon.'), dat algemeen wordt opgevat als een toespeling op Genesis 28,12, maar moeilijk als een direct citaat kan worden beschouwd.

Wat meteen opvalt en nader onderzocht zou moeten worden, is dat het openbare optreden van Jezus wordt omkaderd door citaten uit Jesaja.

Toespelingen, letterlijke parallellen, oudtestamentische motieven

De toespelingen op en letterlijke parallellen met het Oude Testament zijn dan ook zeer talrijk in het evangelie van Johannes¹⁴. In haar categorisering van verwijzingen naar het Oude Testament in het Johannesevangelie noemt Marion Moser bijvoorbeeld, naast de directe citaten:¹⁵

- Verwijzingen naar schriftuurlijke inhoud: bijvoorbeeld 1,45 waarin verwezen wordt naar Wet en Profeten als basis voor de Messiaanse verwachting; 7,22-24 (besnijdenis);
- Metatekstuele verwijzingen: 1,17 (wet werd gegeven door Mozes); 5,39.46-47 (algemene verwijzing naar de heilige Schriften)
- Onomastische verwijzingen:
Abraham: 8,33.37.39.40.52.53.56.57.58
Mozes: 1,17.45; 3,14; 5,45f.; 6,32; 7,19.22; 8,5; 9,28-29

¹⁴ Bijvoorbeeld KÖSTENBERGER, 'John' (noot 10), p. 419 e.v. in zijn lijst van 'Allusions and Verbal Parallels': 'only those passages have been included that can be determined with a reasonable degree of confidence to have been intended by the Fourth Evangelist as allusions or verbal parallels to specific OT texts.' Vervolgens noemt hij meer dan 60 passages in de lijst.

¹⁵ Zie in het volgende MOSER, *Schriftdiskurse* (noot 12), p. 23 e.v.

Jakob: 4,5-6.12

Jesaja: 1,23; 12,38-39.41

Jozef: 4,5

Elia: 1,21.25

David: 7,42

Salomo: 10,23

Wat impliciete verwijzingen betreft, moet worden opgemerkt dat deze bij het lezen gemakkelijk over het hoofd kunnen worden gezien omdat ze niet zijn gemarkeerd, of dat ze kunnen worden verondersteld op plaatsen waar de auteur niet daadwerkelijk een intertekstuele verwijzing wilde maken. De discussie in het onderzoek hierover is dan ook nogal controversieel.¹⁶

Als motieven moeten ook metaforen of beelden worden genoemd die de rijke religieuze en culturele achtergrond van het Oude Testament oproepen:¹⁷ het glorie-motief (1,14; 2,11; 5,41.44; 7,18; 8,50.54; 9,24; 11,4.40; 12,41; 17,5.22.24), genade en waarheid (1,14.17) en het Lam van God (1,29.36). Verder lijkt het mogelijk dat het idee van het messiaanse banket op de achtergrond staat van Johannes 2,1-11. Ook vermeldenswaardig zijn:

- het tempelmotief (2,14-15.19-21; 5,14; 7,14.28; 8,2.20.59; 10,23; 11,56; 18,20)
- het gebruik van ‘tekenen’ voor Jezus’ wonderen in verwijzing naar de wonderen van Mozes als ‘tekenen’ (2,11.18.23; 3,2; 4,48.54; 6,2.14.30; 7,31; 9,16; 11,37; 12,18.37; 20,30)

¹⁶ Moser noemt 1,51 en 12,13 als voorbeelden, die overwegend als impliciete citaten worden beschouwd, terwijl een zekere verwantschap slechts zelden wordt waargenomen tussen Joh 12,27 en Ps 6,4 en tussen Joh 16,22 en Js 66,14. Wat de mogelijke toespelingen betreft, is de discussie nog intenser. Er bestaat geen twijfel over dat in het begin van de proloog wordt verwezen naar Gn 1,1. Een vergelijking van de lijst van Köstenberger met die van Moser laat ook zien hoe controversieel of subjectief er over de verwijzingen wordt gedacht.

¹⁷ Zie bv. R.M. CHENNATTU, ‘Scripture’, in D. ESTES (ed.), *How John Works: Storytelling in the Fourth Gospel* (RBS^T, 86), Atlanta: SBL Press, 2016, 171-186, p. 172 e.v.

- de slang in de woestijn (3,14)
- het manna (6,31)
- water uit de rots (vergelijkbaar met 7,38)
- de vuurkolom (vergelijkbaar met 8,12)

Rekha Chennattu, bijvoorbeeld, noemt ook expliciet als theologische motieven de ‘Ik ben’-uitspraken, het afscheidsmaal, de allegorie van de wijnstok en de ranken en het gebodmotief.¹⁸ Daarnaast zijn er talrijke verwijzingen naar joodse feesten en vieringen:¹⁹

- Sabbat (5,9-10.16.18; 7,22-23; 9,14.16; 19,31)
- Pascha (2,13.23; 6,4; 11,55; 12,1; 13,1; 18,28.39; 19,14)
- Loofhuttenfeest (7,2)
- Shavuot (10,22)
- Voorbereidingsdag (19,14.31.42)

Wat ook als specifiek theologisch motief moet worden genoemd, is de ‘woning van God’ onder de mensen, een motief dat voor het eerst voorkomt in Johannes 1,14, waar wordt gezegd dat de vleesgeworden Logos onder de mensen woont (καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν), en in feite wordt uitgelegd in de hele openbaring van Jezus.²⁰

¹⁸ Zie *ibid.*, p. 173.

¹⁹ Zie *ibid.*

²⁰ Zie bv. J. FREY, ‘Joh 1,14, die Fleischwerdung des Logos und die Einwohnung Gottes in Jesus Christus: Zur Bedeutung der „Schechina-Theologie“ für die johanneische Christologie’, in B. JANOWSKI – E.E. POPKES (eds.), *Das Geheimnis der Gegenwart Gottes: Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum* (WUNT 318), Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, 23-256 en UTA POPLUTZ, “... und hat unter uns gezeltet” (Joh 1,14b): Die Fleischwerdung des Logos im Licht der Schechina-Theologie, *Sacra Scripta XIII* (2015) nr. 1, 101-114.

Het doel van Johannes

Het doel van dit uitgebreide gebruik van de Schrift in het evangelie van Johannes kan als volgt worden samengevat: de evangelist wil door middel van directe citaten en motieven uit het Oude Testament aantonen dat Gods machtige daden in Israël in het Oude Testament worden bevestigd, maar hun hoogtepunt vinden in de dood en opstanding van Jezus. Uiteindelijk universaliseert en particulariseert de unieke gebeurtenis van Christus de theologie: zij openbaart dat Gods heilswil zich uitstrekt tot de hele mensheid, terwijl zij benadrukt dat echte gemeenschap met Hem alleen toegankelijk is voor gelovigen die Gods zelfopenbaring in zijn Zoon erkennen. Conclusie: wat betreft het gebruik van het Oude Testament door Johannes, moet het opmerkelijke vermogen van de auteur van het vierde evangelie op het gebied van zijn kennis van de Schrift en het gebruik ervan worden gewaardeerd.

Intussen beschouw ik persoonlijk Jesaja als een van de belangrijkste, zo niet de belangrijkste oudtestamentische achtergrond voor het Johannesevangelie. Ook in het wetenschappelijk onderzoek lijkt hierover een groeiende consensus te ontstaan. Jörg Frey bijvoorbeeld kent Jesaja een 'bijzondere positie' toe in het Johannesevangelie,²¹ aangezien Jezus' openbare bediening in het vierde Evangelie wordt omkaderd door directe citaten die expliciet naar de profeet verwijzen.

²¹ J. FREY, '„... dass sie meine Herrlichkeit schauen“ (Joh 17.24). Zu Hintergrund, Sinn und Funktion der johanneischen Rede von der δόξα Jesu', in *NTS* 54 (2008) 375-397, p. 384. Verder wijst hij er in voetnoot 48 op dat hoewel het aantal citaten uit de Psalmen in het evangelie van Johannes groter is dan dat uit Jesaja, belangrijke motieven (zoals de Ik-ben-uitspraken) duidelijk beïnvloed zijn door Jesaja.

'Ik ben' bij Jesaja en Johannes ²²

Ik wil nu wat dieper ingaan op een specifiek punt: door hun beeldende en metaforische taal zijn het vooral de zeven predicatieve ik-ben-woorden in het Johannesevangelie – het brood des levens (Joh 6,35), het licht der wereld (Joh 8,12), de deur (Joh 10,7.9), de goede herder (Joh 10,11.14), de opstanding en het leven (Joh 11,25), de weg, de waarheid en het leven (Joh 14,6), de wijnstok (Joh 15,1.5) – die volgens de consensus van de Johannes-onderzoekers 'het centrum van Jezus' zelfopenbaring en sleutelwoorden van de johanneïsche openbaringstheologie en hermeneutiek'²³ vormen. Jezus zegt daarin wie hij is, wat hij voor de mensen wil zijn en hoe hij door hen begrepen wil worden. In de ik-ben-uitspraken 'komen christologie en soteriologie op unieke wijze samen'.²⁴ In mijn begrip van het Johannesevangelie zijn deze uitspraken ook theologie. Voor mij wordt daarbij duidelijk dat de metaforische ik-ben-uitspraken, die in het onderzoek naar Johannes en in het algemeen worden beschouwd als belangrijke uitspraken over de zelfopenbaring van Jezus en daarmee deel uitmaken van de hoge christologie die voor het Johannesevangelie wordt gepropageerd, in wezen niets anders zijn dan godsbeelden, namelijk beelden van degene die Jezus als gezant openbaart – God de Vader. Ik kan hier nu niet nader op ingaan, maar op basis van uitspraken als 10,30 en 14,9 kan zeker in deze richting worden gere-deneerd.

²² Dit deel is gebaseerd op V. BURZ-TROPPER, 'Isaiah as a Background of the Metaphorical "I am" Sayings in John's Gospel', in *Bib.* 102,2 (2021) 229-247 en V. BURZ-TROPPER, 'Jesaja als Hintergrund der metaphorischen Ich-bin-Worte im Johannesevangelium', in *PZB* 30 (2021) 115-132.

²³ U. SCHNELLE, *Theologie des Neuen Testaments* (UTB, 2917), Göttingen u. a.: Vandenhoeck & Ruprecht, ³2016, p. 646.

²⁴ *Ibid.*, p. 646.

Bij de vraag naar de oorsprong van deze predicatieve ik-ben-woorden moeten twee vragen worden onderscheiden: a) de vraag naar de oorsprong van het motief- en beeldmateriaal van de gebruikte heilsbegrippen en metaforen; b) de vraag naar de religieus-historische oorsprong van de typische combinatie van 'ik ben' en heilsbegrip / beeld (metaforische persoonspredicatie van bijzondere aard). De fundamentele vraag naar de herkomst van het johanneïsche 'ik ben' is een vraag die in de wetenschappelijke literatuur al lang en breed is besproken en die ik hier nu niet nader kan toelichten. In die literatuur wordt alles aan de orde gesteld, van het Oude Testament, ook Jesaja, tot de gnosis en heidense achtergronden.

Terug naar de vraag naar de oorsprong van de metaforische ik-ben-uitspraken bij Johannes. De eerste vraag (a) lijkt relatief eenvoudig te beantwoorden: het is de oudtestamentische traditie waaruit de evangelist put. De beelden en heilsbegrippen (brood, licht, leven, weg, waarheid, [opstanding,] wijnstok / wijngaard) die de evangelist op Jezus toepast, hebben in het Oude Testament al een lange geschiedenis en een rijke theologische inhoud. Door ze over te nemen, drukt Johannes in principe uit dat Jezus de oudtestamentische verwachtingen van verlossing vervult.²⁵ In deze bijdrage wil ik aantonen dat alle beelden van Johannes al als 'beelden van God' bij Jesaja te vinden zijn en dat Jesaja in dit opzicht ook als een van de belangrijkste bronnen voor het evangelie van Johannes moet worden beschouwd.

De tweede vraag (b) is moeilijker te beantwoorden. Een directe afleiding van het algemeen oosterse of joodse ambt van gezant of boodschapper (gebruikelijke zelfvoorstelling van een boodschapper: 'Ik ben de ...', zie Gn 24,34 knecht van Abraham; Tob 12,15 Rafaël; Lc 1,19 Gabriël) is niet mogelijk. Ook in het Oude Testament komt de bijzondere vorm van zelfvoorstelling met 'ik

²⁵ Zo bv. D. BALL, *"I am" in John's Gospel. Literary Function, Background and Theological Implications* (JSNTSup 124), Sheffield, 1996, p. 204.

ben' en een heilsbegrip of beeld niet voor. In het Oude Testament zijn de beeldmotieven voor namelijk alleen vergelijkingen (zie Ez 34,12: 'Zoals een herder voor de dieren van zijn kudde zorgt..., zo zorg ik voor mijn schapen'; 'zoals de groene jeneverbes' enz.) of predikaten die Gods relatie tot Israël beeldend uitdrukken (uw schild, uw arts, zijn bewaker/wachter, hun herder enz.)

Omgekeerd vinden we in gnostische of mandeïsche en ook heidense teksten²⁶ wel degelijk de verbanden die Johannes gebruikt. Dat wil zeggen dat we ervan uit kunnen gaan dat Johannes een typisch fenomeen uit zijn omgeving overneemt en voor zijn eigen doeleinden gebruikt.

Een korte blik op het onderzoek naar het gebruik van Jesaja in Johannes

In zijn studie '*Isaiah Saw His Glory*'. *The Use of Isaiah 52-53 in John 12* (2014) biedt Daniel Brendsel een kort overzicht van het onderzoek. Volgens hem is de belangstelling voor de rol van het Oude Testament in het evangelie van Johannes de afgelopen vier decennia gestaag toegenomen. De focus was echter telkens heel verschillend.²⁷ Al moet de belangstelling voor de invloed van Jesaja op Johannes nog in een monografie worden vastgelegd; toch zijn er enkele artikelen en essays die de opmerkelijk belangrijke plaats van Jesaja in het Johannesevangelie laten zien²⁸. Het zou ons te voeren om ze hier allemaal te bespreken; wie daarin geïnteresseerd is, kan het overzicht van Brendsel lezen. Opmerkelijk is in ieder geval dat er twee studies zijn die expliciet ingaan op het jo-

²⁶ Zie bv. de voorbeelden die worden genoemd door S. PETERSEN, *Brot, Licht und Weinstock: Intertextuelle Analysen johanneischer Ich-bin-Worte* (NT.S 127), Leiden: Brill, 2008.

²⁷ Zie hiervoor de literatuurverwijzingen bij D. BRENDEL, "*Isaiah Saw His Glory*". *The Use of Isaiah 52-53 in John 12* (BZNW 208), Berlin et al., 2014, p. 3 noot 1.

²⁸ BRENDEL, "*Isaiah Saw His Glory*" (noot 27), p. 3.

hanneïsche *ego eimi* en Jesaja, namelijk ‘*I am*’ in *John’s Gospel. Literary Function, Background and Theological Implications* van David Mark Ball (1996)²⁹ en *I am he. The interpretation of “anî hû” in Jewish and early Christian literature* van Catrin Williams (2000).³⁰ Zowel bij Ball als bij Williams spelen de metaforische ik-ben-uitspraken bij Johannes nauwelijks een rol, maar gaat het om het zogenaamde ‘absolute’ ik-ben.³¹ Naast haar monografie wijdt Williams ook twee waardevolle bijdragen aan Jesaja en Johannes.³² In één daarvan stelt ze: ‘Verschillende uitdrukkingen, thema’s en motieven wijzen op de diepgaande invloed van Jesaja, vooral Deutero-Jesaja, op de verhalen en verhandelingen van Johannes, hoewel ze, net als in het geval van de Psalmen, vaak moeilijk te herleiden zijn tot één enkele schriftuurlijke verwijzing. Een aantal Johanneïsche motieven die algemeen worden beschouwd als ontleend aan Jesaja-materiaal, dragen ook sporen van aanvullende schriftuurlijke bronnen. Andere motieven in Johannes herinneren niet aan één, maar aan een configuratie van Jesaja-passages.’³³ In dit verband noemt ze dan wijn (Js 5,1-6; Ps 78,8-11; Hos 10,1); levend water (Js 55,1; Spr 13,14; 18,4) en de herder (Js 40,11; Ps 23,1; 80,1; Ez 34,23) en de beelden van het licht (Js 9,1; 42,6; 51,4; 60,1) en van de heerlijkheid (35,2; 40,5; 48,11; 58,8; 59,19; 60,1) en onder de letterlijke toespelingen het absolute gebruik van ‘Ik ben’ (41,4; 43,10.13; 46,4; 48,12; 51,12; 52,6).

²⁹ BALL, “*I am*” (noot 25).

³⁰ C.H. WILLIAMS, *I am he. The interpretation of “anî hû” in Jewish and Early Christian Literature* (WUNT 2, 113), Tübingen, 2000.

³¹ Joh 6,20; 8,24.28.58; 13,19; 18,5-8.

³² C.H. WILLIAMS, ‘Isaiah in John’s Gospel’, in S. MOYISE – M.J.J. MENKEN (eds.), *Isaiah in the New Testament (The New Testament and the Scriptures of Israel)*, London: T & T Clark, 2005, 101–116 en C.H. WILLIAMS, ‘The Testimony of Isaiah and Johannine Christology’, in C.M. MCGINNIS – P.K. TULL (eds.), *“As Those Who Are Taught”: The Interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL (SBLSymS)*, Atlanta, GA: SBL Press, 2006, 107-124.

³³ WILLIAMS, ‘Isaiah in John’s Gospel’ (noot 32), p. 101.

Een goddelijk 'Ik ben' komt voor in Jesaja 41,4; 43,10.13.25; 44,6; 46,4; 48,12; 51,12; 52,6. Dit zijn allemaal passages die staan in het tweede deel van het boek Jesaja, het zogenaamde Deutero-jesaja. Deze passages met hun 'Ik ben'-uitspraken spelen een belangrijke rol in de weergave van 's unieke identiteit als de enige ware God in de poëzie van Deutero-Jesaja. Interessant is ook dat een deel van deze uitspraken te vinden is in Gods woorden in de zogenaamde rechtsprekende redevoeringen (41,4; 43,10.13; vgl. 48,12). Hieruit wordt duidelijk dat wanneer 'Ik ben' zegt, Hij zijn soevereine bestaan verkondigt, dat niet kan worden gescheiden van zijn uniciteit en de exclusiviteit van zijn goddelijkheid, zijn macht en activiteit. Zo blijkt dat alle andere goden in feite machteloos en geen echte goden zijn.

Ulrich Berges merkt hierover op: 'De vakliteratuur spreekt in dit verband van een goddelijke zelfvoorstellingsformule, die parallellen heeft in vergelijkbare teksten uit de oud-oosterse literatuur, waarin een godheid of een door hem gemachtigde koning zich als onbetwiste autoriteit presenteert. Toch moet een essentieel verschil worden opgemerkt: stelt zich niet in de eerste plaats voor aan degenen die hem nog niet kennen (zoals in Ex 3,13-14), maar benadrukt zijn reddingswil en zijn reddingskracht ten gunste van Israël in de noodsituatie van de Babylonische ballingschap. Daarmee claimt hij een exclusieve positie als enige godheid die effectief kan redden (Js 45,20-25), in expliciet of impliciet contrast met de goden van de volken, in het bijzonder de Babylonische (vgl. 1 K 18,39: 'יהוה, hij is God' [impliciet: 'en niet Baäl']). De structuur van deze zinnen, vooral de positie van het predicaat, duidt op twee functies: zelfpresentatie en exclusiviteitsverklaring. De individuele context van de uitspraak is altijd doorslaggevend. Soms geeft God zijn naam een inhoudelijke betekenis die Israël in zijn nood niet kan of wil bevestigen ('Ik ben', een betrouwbare en reddende God', d.w.z. geen machteloze of ongeïnteresseerde God) en/of

claimt Hij deze unieke positie uitdrukkelijk voor zichzelf ('Ik ben , een betrouwbare en reddende God', d.w.z. geen ander is het).'³⁴

Wat betreft het verband tussen Johannes en Jesaja stelt Williams ten slotte dat het door haar ontdekte verband tussen de absolute ik-ben-uitspraken van Jezus en de goddelijke Ik-ben-uitspraken bij Jesaja aantoonst dat de vierde evangelist Jesaja zeer goed kent en zich ook met hem verbonden voelt. En dat gaat veel verder dan de vier directe citaten (Joh 1,23 = Js 40,3; Joh 6,45 = Js 54,13; Joh 12,38 = Js 53,1; Joh 12,40 = Js 6,10) doen vermoeden. Jesaja moet, met thema's, motieven en uitdrukkingen, vooral uit de hoofdstukken 40–55, voor de johanneïsche verhalen en redvoeringen een belangrijke rol hebben gespeeld.³⁵

De metaforische ik-ben-uitspraken bij Johannes en Jesaja

Dat Jesaja niet alleen een achtergrond vormt voor de absolute ik-ben-uitspraken van Jezus in het Johannesevangelie, maar dat ook de beelden in de zeven metaforische uitspraken een achtergrond hebben in Jesaja, zal in deze paragraaf worden toegelicht. Hier moet ik verwijzen naar het proefschrift van Gary Gramling *The Metaphorical ego eimi Sayings in the Fourth Gospel: Their Origin and Significance* (1993),³⁶ dat blijkbaar nooit is gepubliceerd en

³⁴ U. BERGES – W. BEUKEN, *Das Buch Jesaja. Eine Einführung* (UTB Theologie, Religionswissenschaft, 4647), Göttingen – Bristol, CT: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, p. 44. Vertaling met diepte.

³⁵ Zie hierover WILLIAMS, *I am He* (noot 30), p. 299-300. Zie ook G. REIM, *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums* (MSSNTS 22), Cambridge: Cambridge University Press, 1974, p. 173: 'Wo wir der Offenbarungsformel Ego Eimi im Johannesevangelium begegnen, werden wir unbedingt den deuterojesajanischen Hintergrund zu berücksichtigen haben [...] Ich halte es keinesfalls für möglich, die Offenbarungsformel Ego Eimi aus dem gnostischen Bereich abzuleiten.'

³⁶ Zie G. GRAMLING, *The Metaphorical ego eimi Sayings in the Fourth Gospel: Their Origin and Significance*, 1993, p. 208-209. <https://search-proquest->

ook nergens in de relevante vakliteratuur wordt vermeld, en dat alvast stelt dat het veelzeggend is dat Jesaja parallellen biedt die deel uitmaken van de brede achtergrond van de zeven metaforische ik-ben-uitspraken. Bovendien is het niet verwonderlijk dat, aangezien passages uit Deutero-Jesaja waarschijnlijk de achtergrond vormen voor de absolute ik-ben-uitspraken, Jesaja ook een belangrijke rol speelde bij het formuleren van de metaforische ik-ben-uitspraken. In zijn studie gaat het er Gramling niet om Jesaja als de bron van alle metaforische ik-ben-uitspraken van Johannes aan te wijzen, maar om aan te tonen dat het boek Jesaja in ieder geval een belangrijk onderdeel van de achtergrond van de uitspraken vormt. Dat hij hiermee volkomen gelijk heeft, wil ik nu nog aantonen.

Het brood (Joh 6)

We vinden geen directe verwijzing naar ‘brood’ in Jesaja. Gramling verwijst hier echter naar Jesaja 49,10 (‘Zij zullen geen honger lijden, noch dorst, geen hitte of zonnesteken zal hen treffen. Want Hij die zich over hen ontfermt, leidt hen en brengt hen naar bronnen van levend water.’) en maakt de vergelijking met de uitnodiging die volgt op de broodtekst van Johannes: ‘Wie tot mij komt, zal nooit meer honger hebben, en wie in mij gelooft, zal nooit meer dorsten’ (Joh. 6,35b). Verder verwijst hij naar Jesaja 65,11-13 en in het algemeen naar Jesaja 55.

Het licht (van de wereld) (Joh 8)

Laten we eerst de passages over het licht in Jesaja opsommen:

- Jesaja 2,5: Huis Jakob, sta op, laten wij gaan in het licht van de HEER.

com.uaccess.univie.ac.at/docview/304077094?pg-origsite=primo (geraadpleegd 26.03.2021).

- 9,1: Het volk dat in duisternis wandelde, zag een groot licht; over hen die in het land van de schaduw des doods woonden, straalde een licht.
- 26,9 LXX (waarnaar onze ziel verlangt. Vanaf het vallen van de nacht heeft mijn geest wakker gelegen tot U, God, omdat uw geboden een licht op de aarde zijn. Leert rechtvaardigheid, jullie die op de aarde wonen.)³⁷
- 45,7: Hij die het licht vormt en de duisternis schept, die het heil doet en het onheil schept, ik ben de HEER, die dit alles doet.
- 51,4: Luister, mijn volk, gehoorzaam mij, mijn natie! Want van mij komt de instructie en mijn recht maak ik tot licht voor de volken.
- 60,1-3: Sta op, word verlicht, want uw licht komt en de heerlijkheid van de HEER gaat stralend over u op. Want zie, duisternis bedekt de aarde en duisternis de volken, maar over u gaat de HEER stralend op, zijn heerlijkheid verschijnt over u. Volkeren wandelen naar uw licht en koningen naar uw stralende glans.
- 60,20: Uw zon zal niet meer ondergaan en uw maan zal niet meer afnemen, want de HEER is uw eeuwige licht, de dagen van uw rouw zijn ten einde.

Vermeldenswaardig is in ieder geval ook dat de dienaar van God in Jesaja 42,6-7; 47,6; 49,6 wordt aangeduid als licht voor de volken. Met Gramling moet bovendien worden gewezen op de vergelijking van de exclusiviteit van Johannes 8,12-13 en Jesaja 43,10-11: 'Jullie zijn mijn getuigen – zegt de HEER – en mijn dienaar, die Ik heb uitgekozen, opdat jullie zullen weten en mij geloven en inzien dat Ik het ben. Vóór mij is geen god geschapen en na mij zal er geen zijn. Ik, Ik ben de HEER en buiten mij is er geen redder.'

Het wordt duidelijk dat 'licht' bij Deutero-Jesaja heel vaak een rol speelt als symbool van redding, in het bijzonder als bevrijding

³⁷ Vertaling naar <https://septuaginta.nl/interlineair.php>.

van duisternis en blindheid.³⁸ En het is goed voor te stellen dat Johannes zijn Jezus de scherpe uitspraken op de achtergrond van Jesaja in de mond legt om zijn toehoorders en lezers de zin en het doel van zijn optreden duidelijk te maken.³⁹ Dat is ook logisch als je kijkt naar het verdere verloop van het johanneïsche verhaal, wanneer Jezus in Johannes 9 de blindgeborene geneest en hem helpt te zien, terwijl degenen die kunnen zien zich blind gedragen.

Volgens Gramling pleit vooral Deutero-Jesaja voor de oudtestamentische of joodse achtergrond van het lichtmotief, waar het motief vaak wordt gebruikt voor het volk Israël of ook voor de goddelijke dienaar, en dat Johannes vertrouwd is met de Jesaja-achtige 'Ik ben'-uitspraken van God: 'Vanuit dit perspectief, en gezien de vroege christelijke geschriften, is het zeer waarschijnlijk dat de Jezus van Johannes zichzelf identificeerde als degene die licht zou brengen aan de volken en blindheid zou wegnemen. En de bewoording van de verklaring in ἐγώ εἰμι zou wel eens de invloed van Deutero-Jesaja kunnen weerspiegelen. Jezus werd niet alleen gezien als de dienaar die gezonden was om licht van God te brengen; hij was in feite het licht, God in menselijke gedaante.'⁴⁰

De deur en de goede herder (Joh 10)

Bij het woord over de deur is het naar mijn mening het moeilijkst om een verband te leggen tussen Johannes en Jesaja.⁴¹ Aan gezien dit in Johannes nauw verband houdt met het motief van de herder, dat zoals bekend in het Oude Testament veel voorkomt,⁴² moet het ook in Jesaja in deze context worden gezocht. Want

³⁸ GRAMLING, *The Metaphorical ego eimi* (noot 36), p. 92 noot 72 verwijst naar Js 42,6.16; 49,6; 51,4vv; 58,8; 59,9-11; 60,1-3.

³⁹ Zie *ibid.*, p. 92.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 104 e.v.

⁴¹ Voor de achtergrond van de deur-zin en mijn eigen interpretatie ervan, zie V. BURZ-TROPPER, '„Ich bin die Tür“ (Joh 10,7.9). Die Eröffnung neuer Räume durch Jesus (Gott) im Johannesevangelium', in *PZB* 26 (2017) 65-83.

⁴² Zie bv. R. HUNZIKER-RODEWALD, *Hirt und Herde: Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis* (BWANT 155), Stuttgart: Kohlhammer, 2001.

vooral het ‘weiden’, waar de deur in Johannes naartoe leidt, komt zeker voor in Jesaja. Voor onze context zijn in dit verband Jesaja 40,11-12; 49,10; 61,5 belangrijk. Ik wil hier in het bijzonder verwijzen naar Jesaja 40,11-12, waar duidelijk wordt dat Jesaja God zelf verwacht als de eindtijdelijke herder van Israël:⁴³ ‘Als een herder weidt hij zijn kudde, op zijn arm verzamelt hij de lammeren, aan zijn borst draagt hij ze, de ooien leidt hij voorzichtig.’ Wat betreft de deur verwijst Gramling⁴⁴ dan toch nog naar Jesaja 22,22 (‘Ik zal de sleutel van het huis van David op mijn schouder leggen. Hij zal openen en niemand is er om te sluiten; hij zal sluiten en niemand is er om te openen.’), waarvan hij de eschatologische toon als achtergrond ziet.

De opstanding en het leven (Joh. 11)

Voor de uitspraak van Jezus ‘Ik ben de opstanding en het leven’ verwijst Gramling⁴⁵ alleen naar Jesaja 26,19: ‘Uw doden zullen leven, mijn doden zullen opstaan. Ontwaakt en juicht, gij inwoners van het stof! Want een dauw van licht is uw dauw, en de aarde baart de schaduwen.’ Zelf zou ik als mogelijke achtergrond van deze uitspraak ook Jesaja 25,8 willen noemen (‘Hij heeft de dood voor altijd verslonden en GOD, de Heer, zal de tranen van alle gezichten afwissen en de schande van zijn volk van de hele aarde verwijderen, want de HEER heeft gesproken’). Jesaja 37,4 (‘Mischien hoort de HEER, uw God, de woorden van Rabsake, die zijn heer, de koning van Assyrië, heeft gezonden om de levende God te bespotten, en straft hij hem vanwege de woorden die de HEER, uw God, heeft gehoord. Bid dus voor de overgeblevenen!’) en Jesaja 55,3 (‘Neig uw oor en kom tot mij, luister en u zult leven! Ik sluit een eeuwig verbond met u: de genade voor David is eeuwig’) die er allemaal op wijzen dat het leven in God is en dat God uiteindelijk ook de dood zal vernietigen.

⁴³ Zie ook GRAMLING, *The metaphorical ego eimi* (noot 36), p. 143.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 208.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 151.

De weg, de waarheid en het leven (Joh 14)

Met betrekking tot de uitspraak van Jezus 'Ik ben de weg, de waarheid en het leven' in Johannes 14,6 merkt Gramling op dat de combinatie van weg, waarheid en leven tot op zekere hoogte ook in het Oude Testament voorkomt. Weg en waarheid komen voor in Psalm LXX 85[86],11. Vermeldenswaardig is volgens hem ook de LXX-tekst van Psalm LXX 118[119],30a. Weg en leven komen gecombineerd voor in Psalm LXX 15[16],11a. Geen enkele tekst van het Oude Testament combineert echter alle drie de metaforen in dezelfde context, waarbij Gramling benadrukt dat 'weg' in sommige contexten ofwel met 'waarheid' ofwel met 'leven' wordt gecombineerd.

Volgens Gramling werpt geen enkele andere oudtestamentische tekst meer licht op de uitspraak van Johannes over Jezus dan Jesaja 35,8-10: 'Daar zal een weg zijn, de weg; men noemt hem de Heilige Weg. Geen onreine zal daarop gaan; hij is voor hen die op de weg gaan, en de dwazen zullen niet afdwalen. Er zal daar geen leeuw zijn, geen roofdier zal daarop opkomen, er is er geen enkele te vinden, maar de verlost en zullen daarop gaan. De door de HEER bevrijden keren terug en komen met jubel naar Sion. Eeuwige vreugde is op hun hoofden, jubel en vreugde komen, verdriet en zuchten verdwijnen.' Hier heeft 'weg' een eschatologische connotatie en de profeet schetst een beeld van de hoop van Israël dat er een grote dag van vreugde zal komen waarop alle diegenen die verspreid zijn, bevrijd en bijeengebracht zullen worden. Gramling merkt op: zowel in de tijd van Jesaja als in de tijd van Johannes wordt het volk dat God niet begrijpt hoop voor de toekomst beloofd. Jesaja beschrijft de 'heilige weg' die alleen openstaat voor de verlost van de Heer. Eeuwen later kiest de Jezus van het Johannesevangelie hetzelfde beeld om zichzelf te verkondigen als de weg naar verlossing.⁴⁶

⁴⁶ Zie *ibid.*, p. 181.

Verder zijn, naar mijn mening, met betrekking tot het wegmotief in ieder geval nog de volgende citaten vermeldenswaardig:

- Jesaja 2,3: Veel volken gaan op weg en zeggen: Kom, laten we naar de berg van de HEER gaan, naar het huis van de God van Jakob. Hij zal ons onderwijzen in zijn wegen, wij zullen zijn paden bewandelen. Want uit Sion komt de wet, uit Jeruzalem het woord van de HEER.
- 30,21: Uw oren zullen achter u een woord horen: Dit is de weg, gaat die, ook al wilt u naar rechts of naar links afwijken!
- 40,3: Een stem roept: Maak in de woestijn een weg voor de HEER, ban in de steppe een pad voor onze God!
- 43,19: Zie, Ik ga iets nieuws doen. Het ontluikt al, merken jullie het niet? Ja, Ik leg een weg aan door de woestijn en rivieren door de woestenij.
- 48,17 Zo zegt de HEER, uw Verlosser, de Heilige van Israël: Ik ben de HEER, uw God, die u leert wat goed is, en die u de weg wijst die u moet gaan.

Ook het motief van de waarheid komt bij Jesaja voor:

- 45,19.23: Ik heb niet in het verborgene gesproken, ergens in een duister land. Ik heb niet tot het geslacht van Jakob gezegd: Zoek mij als iets onbeduidends! Ik ben de HEER, die de waarheid spreekt en verkondigt wat recht is. [...] Ik heb bij mijzelf gezworen: uit mijn mond is gerechtigheid voortgekomen, een onherroepelijk woord: voor mij zal elke knie zich buigen en elke tong zal zweren.

Op de passages over het levensmotief ben ik hierboven al ingegaan bij de uitleg over “Opstanding en leven”.

De (ware) wijnstok (Joh. 15)

Zoals bekend is het beeld van de wijnstok of wijngaard wijdverbreid in het Oude Testament. Net als in het wijngaardlied in Jesaja 5,1-7 wordt Israël vaak beschreven als een wijnstok en God als een wijnbouwer. Wat de wijnbouwer precies doet, wordt bijvoorbeeld ook duidelijk in het wee-woord van Jesaja over Kusz: ‘Want nog voor de zomer, wanneer het ontlopen ten einde is en de knop een rijpe druif wordt, snijdt men de wijnstokken af met wijnbouwersmessen, verwijdt men de ranken en rukt men ze af’ (Js 18,5). Bij dit zevende en laatste ik-ben-woord moet worden opgemerkt dat dit het enige metaforische ik-ben-woord is dat expliciet naar de Vader verwijst – als wijnbouwer, wat geheel in overeenstemming is met de oudtestamentische traditie en ook met de traditie van Jesaja.

Conclusie

Ik kom nu tot mijn besluit. Ook al is er natuurlijk geen direct bewijs voor een afhankelijkheid van de predicatieve ik-ben-woorden van Johannes van uitspraken van Jesaja, toch is het naar mijn mening verbazingwekkend dat voor alle zeven uitspraken achtergronden te vinden zijn in het profetenboek van het Oude Testament. Zo kan in het woord over het brood in ieder geval worden verwezen naar Gods zorg. Bij licht en herder vindt in Jesaja naar mijn mening in ieder geval een identificatie met God als persoon plaats en ook de johanneïsche deur-uitspraak zou ik in deze context willen plaatsen als ‘het openen van de levensruimte’ door God zelf. Wat de opstanding en het leven betreft, gaat het in Jesaja om identificaties met Gods handelen. Weg en waarheid zijn – zo zou ik willen beweren – functies van Gods levendmakende woorden en daden, waar naar de mensen zich moeten oriënteren, die Johannes vervolgens heeft gebruikt voor zijn God-Jezus-metaforiek. Wijnstok en wijnbouwer zijn ten slotte bekende motieven waarmee het Johan-

nesevangelie op zeer markante wijze het thema van de tweede afscheidsrede introduceert: het blijven van de gelovigen in de zoon-vader-leerlingen-gemeenschap, dat zich realiseert in de gemeenschappelijke liefde.

Dat de parallellen tussen alle zeven metaforische ik-ben-uitspraken van Johannes en de godsbeelden in het boek Jesaja louter toeval zijn, acht ik zeer onwaarschijnlijk. Als we daar nog bij optellen dat de ik-ben-uitspraken van God in Deutero-Jesaja in ieder geval een mogelijke context vormen voor de johanneïsche ik-ben-uitspraken in het kader van de hele johanneïsche ik-stijl, dan is er voor de theorie dat de jesajaanse God-metaforiek een belangrijke voedingsbodem vormt voor de johanneïsche God-Jezus-metaforiek zeker iets te zeggen.

Het is volkomen duidelijk dat het evangelie van Johannes in het algemeen ideeën uit het Oude Testament gebruikt voor zijn presentatie van Jezus van Nazaret als de openbaarder van God. Het feit dat het Johannesevangelie geïnspireerd is door zowel de wijsheidsteksten als de Psalmen is een wijdverbreide consensus in het onderzoek. Zoals echter is aangetoond, zijn veel ideeën die in Jesaja te vinden zijn, ook terug te vinden in het evangelie van Johannes. Het lijkt hoogst onwaarschijnlijk dat de parallellen tussen alle zeven metaforische 'Ik ben'-uitspraken van Johannes en de beelden van God in het boek Jesaja louter toeval zijn. Wanneer we verder bedenken dat de deutero-jesajaanse 'Ik ben'-uitspraken van God een plausibele – zo niet de meest overtuigende – context bieden voor de johanneïsche 'Ik ben'-uitspraken binnen het kader van het algemene gebruik van 'Ik'-taal in het evangelie, krijgt het argument dat Jesaja's metaforen voor God een belangrijke basis vormen voor de johanneïsche God-Jezus-metafoor⁴⁷ aanzienlijke steun. Ik ben ervan overtuigd dat het evangelie van Johannes, door

⁴⁷ Zie ook A.J. KÖSTENBERGER, 'Jesus the Good Shepherd Who Will Also Bring Other Sheep (John 10:16): the Old Testament Background of a Familiar Metaphor', in *BBR* 12 (2002) 67-96, p. 81: 'The book of Isaiah thus constitutes a crucial substructure both of Jesus' self-understanding and teaching and of John's theology.'

Jesaja's beelden van God op te nemen, ons in zijn weergave van Jezus de levende metafoor⁴⁸ van de God van het Oude Testament presenteert. In ieder geval moet de exclusiviteit van God die het evangelie van Johannes aanneemt, worden vermeld. Een ander belangrijk punt lijkt mij de term 'de levende God', die mogelijk heeft bijgedragen aan het sterk uitgesproken johanneïsche concept van het leven.

Concluderend kan dus worden gesteld dat de auteur van het Johannesevangelie, voor zijn voorstelling van God-Jezus, voornamelijk gebruik heeft gemaakt van de theologie van Jesaja.

⁴⁸ Voor Jezus als beeld van God, zie J. FREY, "'Wer mich sieht, der sieht den Vater": Jesus als Bild Gottes im Johannesevangelium', in A. TASCHL-ERBER – I. FISCHER (eds.), *Vermittelte Gegenwart: Konzeptionen der Gottespräsenz von der Zeit des Zweiten Tempels bis Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr* (WUNT 367), Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, 179-208 en vergelijkbaar ZIMMERMANN, 'Jesus im Bild Gottes' (noot 3), pp. 115-116.

JESAJA DOOR JOODSE OGEN

EXEGESE, LITURGIE, POËZIE EN POLEMIEK

Joachim Yeshaya

Deze bijdrage is geschreven door een auteur wiens naam treffend aansluit bij die van de profeet Jesaja (*Jesajahu*). Mijn familienaam is namelijk een verkorte Hebreeuwse (of Aramese) vorm van de naam van deze profeet, een keuze van mijn vader, die in 1944 werd geboren in een Iraaks-Joodse familie in Bagdad. Begin jaren vijftig van de twintigste eeuw emigreerde hij, zoals de meeste van zijn volksgenoten uit het Tweestromenland, naar de jonge staat Israël (die werd opgericht in 1948). Daar veranderde hij zijn oorspronkelijke familienaam Shaya in de meer Hebreeuws-Joodse vorm Yeshaya. Sommige familieleden in de Verenigde Staten gebruiken nog steeds de kortere naam Shaya, terwijl anderen kiezen voor de verder ingekorte en geamerikaniseerde versie Shay.

De naam Jesaja (*Jesajahu*) – die ‘moge God redding brengen’ betekent – is een jongensnaam die doorgaans als voornaam wordt gebruikt. In de Lage Landen is de naam Jesaja, ook binnen Joodse kringen, weinig gangbaar. Daarentegen komt de Engelse vorm Isaiah bijzonder vaak voor bij Afro-Amerikaanse evangelische gemeenschappen in de Verenigde Staten. Soms afgekort als Izzy, komt de naam ook sporadisch voor in Joodse gezinnen, meestal in de Hebreeuwse versie Yeshaya of Yeshayahu, maar het is zeker geen gangbare naam zoals Daniël, David, Jakob, Jozef, Michaël of Mozes.

Niettemin waren er naast de bijbelse profeet nog enkele andere opvallende Joodse dragers van de naam Jesaja. Een gerenommeerde chassidische rabbijn was Yeshaya Steiner (1851-1925)

– ook bekend als Rabbi Shaya’leh van Kerestir¹ – wiens graf in het Hongaarse dorp Bodrogkeresztúr is uitgegroeid tot een pelgrims-oord dat nog elk jaar op zijn sterfdag, eind april, tienduizenden chassidische bezoekers aantrekt. Deze rabbijn genoot bekendheid als een soort ‘mirakelrabbijn’, wiens leven in het teken stond van zorg voor armen en zieken. Volgens chassidische tradities zou zijn beeltenis zelfs gebruikt kunnen worden wanneer men in huis met een muizenplaag te maken krijgt.

Twee andere Joodse Jesaja’s werden in het begin van de twintigste eeuw geboren in Riga, toen nog deel van het Russische Rijk maar nu de hoofdstad van Letland: Isaiah Berlin (1909-1997) en Yeshayahu Leibowitz (1903-1994). Beiden groeiden uit tot invloedrijke denkers met ook bekendheid buiten Joodse kring. Leibowitz werd door Berlin omschreven als het ‘geweten van Israël’ vanwege zijn scherpe publieke kritiek op het zionisme.² Als orthodox-joodse intellectueel beklagde hij het ontbreken van morele en religieuze fundamenteën in het zionistische project. Leibowitz waarschuwde na de Zesdaagse Oorlog van 1967 voor het gevaar van nationalisme, fascisme en racisme, en voor de ontmenselijkende werking van de bezetting op daders en slachtoffers. Die waarschuwingen zijn helaas profetisch gebleken. We richten ons in deze bijdrage echter niet op negentiende- en twintigste-eeuwse mirakelrabbijnen of profetische denkers, maar wel op de bijbelse profeet of profeten aan wiens werk wij het boek Jesaja te danken hebben. Meer bepaald gaan wij nu verder met een verkenning van de veelzijdige joodse receptie van dit bijbelboek binnen vier nauw met elkaar verbonden domeinen: exegese, liturgie, poëzie en polemieek.

¹ Zie https://kehilalinks.jewishgen.org/bodrogkeresztur/Reb_ShayeLe.html.

² Zie https://berlin.wolf.ox.ac.uk/published_works/singles/bib181a.pdf.

Exegese

Sinds de Tweede Tempelperiode neemt Jesaja een bijzondere plaats in binnen de joodse traditie als het belangrijkste en meest gelezen profetische boek. Dit blijkt onder meer uit het feit dat Jesaja het enige bijbelboek is dat vrijwel integraal in de collectie van de Dode Zeerollen is teruggevonden. Daarmee vormt het een opvallende uitzondering op de regel dat deze manuscripten doorgaans sterk fragmentarisch zijn en talrijke lacunes vertonen. De grote Jesajarol, die bijna de volledige tekst van het boek Jesaja bevat, dateert uit ca. 150-100 v.Chr. en wordt, samen met andere Dode Zeerollen, bewaard in het Schrijn van het Boek, een afdeling van het Israël Museum in Jeruzalem. De rol werd in 1947 – één jaar voor de stichting van de staat Israël – ontdekt door een bedoeïenenherder in een grot in Qumran nabij de noordwestelijke oever van de Dode Zee. De rol bevat alle 66 hoofdstukken van het bijbelboek Jesaja, zonder een duidelijke scheiding aan te brengen tussen wat in de moderne wetenschap wordt onderscheiden als Eerste en Tweede Jesaja (zie *infra*).

Niet alleen een goed bewaard handschrift zoals de Jesajarol, maar ook talrijke andere manuscripten en vertalingen van Jesaja in het Aramees (*targoemim*) en het Grieks (Septuagint) bevestigen dat dit bijbelboek een centrale rol vervulde in uiteenlopende Joodse gemeenschappen, zowel in het land Israël – onder meer in Jeruzalem en Qumran – als in de diaspora, met name in Egypte en Babylon.

Tegelijkertijd ontstond er in de Tweede Tempelperiode een vorm van verering van de profeet Jesaja, en circuleerden er zowel joodse als christelijke legenden, niet alleen over zijn leven maar vooral ook over zijn dood door toedoen van koning Manasse (regeerde ca. 696-641 v.Chr.), die in deze tradities werd beschouwd als Jesaja's eigen kleinzoon. Dergelijke verhalen werden opgenomen in teksten als *Levens van de profeten* (eerste eeuw v.Chr.),

Martelaarschap van Jesaja (idem), *Oude Geschiedenis van de Joden* van Flavius Josephus (37-ca. 100), en later ook in rabbijnse literatuur. *Jevamot* 49b vormt een goed voorbeeld van een passage in de Babylonische Talmoed waarin dergelijke legenden omtrent Jesaja's dood in rabbijnse vorm voortleven. In de tekst die aan het onderstaande citaat voorafgaat, wordt verteld dat Rabbi Simon ben Azzai – een tijdgenoot van Rabbi Akiva uit de eerste helft van de tweede eeuw na Chr. – in Jeruzalem een boekrol aantrof waarin stond geschreven dat koning Manasse zijn grootvader Jesaja had gedood. De daaropvolgende Aramese passage gaat vervolgens dieper in op de gebeurtenissen rond Jesaja's dood:³

Rava zei: [Manasse] beoordeelde hem [als een valse profeet omdat Jesaja uitspraken deed die in tegenspraak waren met de Tora] en doodde hem. [Manasse] zei tegen hem [Jesaja]: Mozes, jouw meester, zei: 'Geen mens kan Mij zien en in leven blijven' (Ex 33,20), en toch zei jij: 'Ik zag de Heer zitten op een hoge en verheven troon' (Js 6,1). Mozes, jouw meester, zei: 'Want [welk groot volk is er waar de goden zo dichtbij zijn] als de HEER, onze God, [bij ons is], altijd als wij tot Hem roepen?' (Dt 4,7), en toch zei jij: 'Zoek de HEER terwijl Hij te vinden is, [roep Hem aan terwijl Hij nabij is]' (Js 55,6) [wat impliceert dat God niet altijd nabij is]. Mozes, jouw meester, zei: 'Ik zal het aantal van uw dagen vol maken' (Ex 23,26) [wat impliceert dat elk individu een voorbestemde levensduur heeft die niet kan worden overschreden], en toch zei jij [in een profetie tegen koning Hizkia]: 'En Ik zal vijftien jaar aan uw [levens]dagen toevoegen' (2 K 20,6). Jesaja zei [tegen zichzelf]: Ik ken [Manasse], dat hij geen enkele uitleg zal accepteren die ik hem zal geven. En als ik het hem toch probeer uit te leggen, maak ik van hem een opzettelijke overtreders [omdat hij me toch zal doden]. Daarom sprak hij [in een poging om

³ Voor de vertaling van *Jevamot* 49b heb ik gebruikgemaakt van de Engelse vertaling met verklarende noten en toevoegingen in de Sefaria database, zie <https://www.sefaria.org/Yevamot.49b.6?lang=bi>; de vertalingen van bijbelverzen in deze bijdrage komen, tenzij anders vermeld, uit de Herziene Statenvertaling.

te ontsnappen] de [Gods]naam uit en werd opgeslokt door een cederboom. [Manasse's dienaren] brachten de cederboom en zaagden deze doormidden [om Jesaja te doden]. Toen [de zaag] reikte tot waar zijn mond was, stierf [Jesaja]. [Hij stierf precies op dit punt] vanwege wat hij zei (in Js 6,5): '[Ik ben immers een man met onreine lippen] en woon te midden van een volk met onreine lippen.'

Hieruit blijkt dat Manasse zijn grootvader Jesaja liet executeren omdat hij hem beschouwde als een valse profeet, die bovendien op een neerbuigende manier over Israël zou hebben gesproken. In de Jeruzalemse of Palestijnse Talmoed (traktaat *Sanhedrin* 10:2) vinden we dezelfde legende terug, maar wordt nog het detail toegevoegd dat de verstoppplaats van Jesaja in de cederboom werd verraden door een van de franjes (*tsitsit*) van zijn gebedskleed die niet door de boom werd bedekt, waarna de cederboom werd geveld en het bloed van de profeet Jesaja vloeide. Op de vraag hoe het mogelijk was dat Manasse 'zoveel onschuldig bloed vergoot, totdat hij Jeruzalem daarmee vervuld had, mond aan mond [d.w.z., van het ene tot het andere einde]' (2 K 21,16) komt als antwoord dat dit komt doordat hij Jesaja had gedood, die een gelijkaardige status als Mozes had, met wie God 'van mond tot mond' had gesproken (Nu 12,8).

De bijzondere status van Jesaja wordt ook bevestigd door Rabbi Jochanan in *Devarim Rabba* 2:4 ('grote [midrasj] op Deuteronomium'), een rabbijns commentaar op Deuteronomium samengesteld omstreeks de vijfde eeuw na Chr.:⁴

Er waren geen grotere profeten dan Mozes en Jesaja, en beiden traden [voor God] met smeekbeden naar voren. Jesaja zei: 'HEER, wees ons genadig, op U hebben wij gewacht' (Js 33,2), en Mozes zei: 'Ook smeekte ik de HEER in die tijd om genade' (Dt 3,23).

⁴ Cf. de Engelse vertaling in de Sefaria database:
https://www.sefaria.org/Devarim_Rabbah.2.4?lang=bi.

Tal van andere relevante rabbijnse *midrasj*-commentaren zouden hier besproken kunnen worden, maar we richten ons nu op de middeleeuwen en op de vernieuwende visie van de Spaans-Joodse bijbelexegeet Abraham Ibn Ezra (1089-1167) betreffende de tweedeling van het boek Jesaja. Ibn Ezra stelde dat de profetieën in het tweede deel van Jesaja (hoofdstukken 40–66) een latere historische context weerspiegelen, namelijk die van de Babylonische ballingschap, in tegenstelling tot de eerste 39 hoofdstukken, die gesitueerd kunnen worden in de tijd van de Assyrische crisis. Veel moderne onderzoekers hebben deze opmerkingen opgevat als aanwijzingen dat Ibn Ezra twijfelde aan het traditionele idee dat het bijbelboek door één auteur, de profeet Jesaja, zoon van Amoz (Js 1,1), zou zijn geschreven. Hoewel Ibn Ezra nooit expliciet spreekt over een Tweede Jesaja, wordt zijn werk vaak gezien als een vroege vorm van bijbelkritiek en als voorloper van latere moderne theorieën over meervoudig auteurschap binnen het boek Jesaja. In de moderne bijbelwetenschap heeft dit geleid tot de gangbare tweedeling of driedeling in Proto-, Deutero- en Trito-Jesaja (respectievelijk 1–39, 40–55 en 56–66).

Daarbij worden meerdere auteurs uit onderscheiden perioden verondersteld: de tweede helft van de achtste eeuw v.Chr., de tijd van de Babylonische ballingschap in de zesde eeuw v.Chr., en, volgens veel maar niet alle onderzoekers, ook de periode na de ballingschap in de vijfde eeuw v.Chr. onder Perzische heerschappij. Tegelijkertijd moet worden opgemerkt dat verschillende Joodse bijbelgeleerden zich hebben verzet tegen de veronderstelling van een Derde Jesaja.

Uit zijn commentaar op Jesaja 40,1 ('Troost, troost mijn volk, zal uw God zeggen') blijkt bovendien dat Ibn Ezra de troostende profetieën uit het tweede deel van Jesaja interpreteerde als ver-

wijzingen naar ‘de naderende verlossing uit onze huidige ballingschap’:⁵

Deze troostende beloften, waarmee het tweede deel van het boek Jesaja begint, verwijzen volgens Rabbi Mozes ha-Kohen naar de herbouw van de Tempel onder Zerubbabel, maar volgens mij naar de naderende verlossing uit onze huidige ballingschap. De profetieën over de Babylonische ballingschap dienen hierbij ter illustratie en laten zien hoe Cyrus de Joodse ballingen toestond naar Jeruzalem terug te keren. Wat dit laatste deel van het boek betreft, staat voor mij buiten twijfel dat het verwijst naar een periode die nog moet komen, zoals ik verderop zal toelichten.

Met andere woorden, Ibn Ezra las deze teksten als beloften die nog in vervulling moesten gaan in de messiaanse tijd. Dit contrasteert met andere bijbelexegeten, die ervan uitgingen dat deze beloften al waren gerealiseerd met het einde van de Babylonische ballingschap en de herbouw van de Tempel in Jeruzalem.

Liturgie

De troostende boodschap aan Jeruzalem in het tweede deel van Jesaja werd sinds de middeleeuwen ook in de liturgie opgenomen. Meer bepaald ontstond binnen Askenazische kringen de gewoonte om hieruit voor te lezen op de zeven sabbatten na *Tisja be-Av*, de negende dag van de maand Av, waarop jaarlijks de verwoesting van de beide tempels van Jeruzalem wordt herdacht. Op deze vastendag was en is het nog steeds gebruikelijk om in een schaars verlichte synagoge bijbelse Klaagliederen en middeleeuwse Hebreeuwse rouwgedichten voor te dragen. Terwijl Klaagliederen

⁵ Cf. de Engelse vertaling in de Sefaria database:
https://www.sefaria.org/Ibn_Ezra_on_Isaiah.40.1.2?lang=bi.

over Jeruzalem zegt dat ‘zij geen trooster heeft’ (Kl 1,9), roept God in Jesaja: ‘Troost, troost Mijn volk’ (Js 40,1). Op basis hiervan wordt de sabbat na *Tisja be-Av* ook *Sjabbat Naḥamu* of de ‘sabbat van troost’ genoemd, op basis van de profetenlezing (*haftara*) uit Jesaja (40,1-26) die dan wordt gelezen en die begint met *Naḥamu naḥamu ‘ammi*, ‘Troost, troost Mijn volk.’ Dit is de eerste van een zeven weken durende periode van troost tussen *Tisja be-Av* en *Rosj ha-Sjana*, het nieuwe jaar, waarin nog verschillende andere troostprofetieën, alle uit Jesaja (49,14–51,3; 54,11–55,5; 51,12–52,12; 54,1-10; 60,1-22; 61,10–63,9), worden gelezen. De doelbewuste liturgische inbedding van deze troostlezingen, die het herstel van Jeruzalem beloven na de jaarlijkse herdenking van de verwoestingen, biedt gelovigen hoop en bemoediging bij het naderen van de Hoge Feestdagen.

Algemeen geldt dat het bijbelboek Jesaja al sinds de Tweede Tempelperiode de belangrijkste bron is voor profetenlezingen (*haftarot*) tijdens de synagogedienst op sabbatten en feestdagen. Gelovigen werden en worden dus frequent aan dit boek blootgesteld. Naast de Asjkenazische praktijk zijn er ook Sefardische en Jemenitische tradities te onderscheiden, die echter slechts in beperkte mate van elkaar verschillen. In alle tradities bestaat bovendien een duidelijke voorkeur voor fragmenten uit Deutero-Jesaja.

De *haftarot* worden zo gekozen dat zij thematisch aansluiten bij de wekelijkse Toralezing (*parasja*) op sabbat. In tegenstelling tot de vijf boeken van Mozes, die doorlopend en binnen een jaar volledig worden gelezen, zijn de profetenlezingen immers selecties. Zo bevat de *haftara* (Js 42,5–43,10) voor *parasja Beresjit* (Gn 1,1–6,8) – een bijbelgedeelte dat opent met het scheppingsverhaal – verschillende verwijzingen naar God als Schepper. Een voorbeeld is Jesaja 42,5: ‘Zo zegt God, de HEER die de hemel heeft geschapen en hem heeft uitgespannen, die de aarde heeft uitgespreid en wat daarop uitspruit, die de adem geeft aan het volk dat daarop is, en de geest aan hen die daarop wandelen.’

Ook op tal van andere plaatsen in de synagogale liturgie spelen verzen uit Jesaja een centrale rol. Het bekendste hiervan is het zogeheten *trishagion* ('driemaal heilig') uit Jesaja 6,3: 'Heilig, heilig, heilig is de HEER van de legermachten; heel de aarde is vol van zijn heerlijkheid!' Dit vers speelde niet alleen een rol in de tempelliturgie, maar ook in de joodse apocriefe en pseudepigrafische literatuur en in de christelijke *sanctus*-tradities. In het ochtendgebed komt het *trishagion* drie keer voor: in de *qedoesja* of 'heiliging' van het *amida*-gebed, dat staande wordt gebeden; in de *qedoesja de-jotser*, het deel van de dienst voorafgaand aan de recitatie van het belangrijke *sjema*-gebed; en in de *qedoesja de-sidra* of *qedoesja* na studie, die aan het einde van het ochtendgebed wordt gereciteerd.

Andere verzen uit Jesaja die een belangrijke rol spelen in de joodse liturgie zijn onder meer:

- 'Want uit Sion zal de wet uitgaan, en het woord van de HEER uit Jeruzalem' (Js 2,3), een vers dat wordt gereciteerd wanneer de Torarol uit de Heilige Ark wordt gehaald om in de synagoge te worden voorgelezen;
- 'Zie, God is mijn heil, ik zal vertrouwen en geen angst hebben, want mijn kracht en psalm is de HEER, en Hij is mij tot heil geworden. U zult met vreugde water scheppen uit de bronnen van het heil' (Js 12,2-3), verzen waarmee de *havdala*-ceremonie opent die het einde van de sabbat markeert en de overgang naar de week inluidt, en die ook worden geassocieerd met de viering van het Loofhuttenfeest (*Soekot*).
- 'En naar Sion zal een Verlosser komen voor wie zich in Jakob van overtreding bekeren, spreekt de HEER. Wat Mij betreft, dit is mijn verbond met hen, zegt de HEER: mijn Geest, die op u is, en mijn woorden die Ik u in de mond gelegd heb, zullen uit uw mond niet wijken, ook niet uit de mond

van uw nakomelingen, evenmin uit de mond van de nakomelingen van uw nakomelingen, zegt de HEER, van nu aan tot in eeuwigheid' (Js 59,20-21), een passage die wordt geciteerd als beginverzen van de *qedoesja* na studie en tevens tijdens het middaggebed en bij de afsluiting van de sabbat.

Hoewel het geen onderdeel is van de joodse liturgie, vormt een in de Klaagmuur gekerfd vers uit Jesaja, achtergelaten door een pelgrim, een bijzonder aandenken aan diens pelgrimstocht. Als enig overblijfsel van de Tweede Tempel is de Westelijke Muur – die niet tot de tempel zelf behoorde, maar het westelijke deel van het tempelplatform ondersteunde – de heiligste plaats binnen het jodendom en het populairste bedevaartsoord. Deze Klaagmuur kreeg in het jodendom een centrale rol bij het betreuren van de verwoesting van de tempel en het bidden voor de wederopbouw ervan, maar ook voor meer persoonlijke gebeden. Tussen de grote steenblokken worden vaak briefjes gestoken met smeebeden aan God; soms werden echter ook letters in de steen gegraveerd. Een van de bekendste voorbeelden is deze zin uit Jesaja 66,14: 'U zult het zien, uw hart zal vrolijk zijn, en uw gebeente zal groeien als het jonge gras.'

Er bestaat enige discussie over de periode waaruit deze inscriptie zou dateren; de meningen lopen uiteen van de regeerperiode van de Romeinse keizer Julianus (361-363) in de vierde eeuw na Chr., toen de hoop oplaaide dat de tempel kon worden herbouwd, de periode waarin de Byzantijnse keizerin Eudokia, echtgenote van keizer Theodosius II, in het midden van de vijfde eeuw na Chr. in Jeruzalem woonde, aangezien zij het joden toeliet om Jeruzalem te bezoeken, tot de tijd waarin de soennitische Umajjaden het de joden in de zevende-achtste eeuw na Chr. mogelijk maakten om zich opnieuw in Jeruzalem te vestigen.⁶

⁶ Zie https://cojs.org/isaiah_inscription_on_the_western_wall-5th_century_ce/.

Poëzie

Twee dichters die veel later, rond het midden van de twaalfde eeuw na Chr., tijdens het sjiitische Fatimiden-kalifaat een pelgrims-tocht naar Jeruzalem ondernamen, waren de Spaanse rabbijns-joodse dichter Juda Halevi (ca. 1075-1141) en de Egyptische kara-itisch-joodse dichter Mozes Darī (twaalfde eeuw na Chr.), over wiens oeuvre ik mijn proefschrift (Rijksuniversiteit Groningen, 2009) verdedigde en twee boeken publiceerde bij uitgeverij Brill (zie *infra* voor de referenties opgenomen in de bibliografie). Beide auteurs komen ook aan bod in mijn boek *Joden en moslims aan zet*, dat een toegankelijk overzicht beoogde van veertien eeuwen joods-islamitische relaties en begin 2023 bij Pelckmans verscheen. Precies in de huidige maatschappelijke context van crisis in het Midden-Oosten is het erg actueel geworden.

In verschillende gedichten, de zogenoemde Zioniden, geeft Juda Halevi uiting aan zijn knagende verlangen om naar Jeruzalem te gaan. Zijn bekendste ode aan deze stad – zonder twijfel een van de beroemdste Hebreeuwse gedichten uit de hele Middeleeuwen – opent met de volgende vier regels, in een vertaling van Wout van Bakkum:⁷

Zion, vraag jij niet naar het welzijn van jouw gevangenen,
die jouw welzijn zoeken, overgebleven van jouw kudde?
Uit west en oost, uit noord en zuid, van ver en dichtbij komt de
vredesgroet,
neem die van elke zijde in ontvangst:
de groet van de gevangene van verlangen, die tranen plengt zoals
dauwdruppels op de berg Hermon – hij wil ze laten vallen op jouw
heuvels.

⁷ Zie https://www.dbnl.org/tekst/_lit006201501_01/_lit006201501_01_0024.php.

Zoals een jakhals beklaag ik jouw ontberingen, maar wanneer ik droom over terugkeer uit gevangenschap, ben ik als een lier voor jouw liederen.

De reden dat dit gedicht zo bekend is geworden en zo vaak werd geciteerd, geciteerd en geprezen, is dat het werd opgenomen in de Asjkenazische liturgie van de eerder genoemde rouwdag *Tisja be-Av*. Dergelijke Zioniden verwoorden een diep verlangen naar Jeruzalem en naar de herbouw van de Tempel. In deze gedichten wordt Jeruzalem vaak voorgesteld als een vrouwelijk personage, in aansluiting op het bijbelboek Jesaja. Daar verschijnt Jeruzalem (of Zion) herhaaldelijk in vrouwelijke gedaantes: als moeder, bruid, weduwe, verlaten of vernederde vrouw, en soms ook als ontrouwe of overspelige echtgenote.

Verschillende regels verderop in ditzelfde lange gedicht wordt Jeruzalem, of Zion, als volgt aangesproken:

Zion! O volmaakte schoonheid! Jij vlecht je haar in liefde en genade,
zoals jouw ware vrienden hun ziel aan jou hebben gehecht.
Jouw vrienden, die vreugde vinden in jouw rust,
lijden om jouw pijn, huilen om jouw rampen,
verlangen naar jou vanuit hun ballingschap, en buigen zich,
waar zij ook zijn, in de richting van jouw poorten.

Dit laatste vers verwijst naar de joodse gebedsrichting. Ook de karaïtische dichter Mozes Darī gaf uiting aan eenzelfde verlangen. In tegenstelling tot Halevi, die in meerdere gedichten zijn inspanningen beschrijft om het Heilige Land per schip te bereiken, koos Darī voor een landroute per kameel, dwars door de woestijn. Zijn poging om Jeruzalem te bereiken – duidelijk gedragen door een

religieus verlangen om het spirituele centrum van het karaïtische jodendom te bezoeken – beschreef hij als volgt:⁸

Terwijl ik op de rug van een kameel reed, werd ik zwaar beproefd,
 maar mijn zonden namen daardoor af en werden verwijderd.
 Ik stelde me voor, terwijl ik zat, dat al mijn botten
 als graan met een zeef geschud werden (Am 9,9).
 Daarom zou ik, op de dag dat ik Gods stad [= Jeruzalem] bereikte,
 me daar vestigen en het tempelplein aanschouwen,
 de Rots [= God] loven, die in mijn verhemelte
 alle bitterheid en gal in nectar en honing veranderde,
 die de vermoeide kracht en sterkte schenkt (Js 40,29)
 en die eenzamen plaatst in het gekozen huis [= de Tempel] (Ps 68,7).
 Moge de Rots [= God] mijn weg naar [Jeruzalem] verkorten,
 en mij leiden als een stormwind (Ez 1,4).
 Moge Hij mijn wagens voortstuwen als bliksemflitsen,
 met kracht, want Hij heeft een arm vol macht (Ps 89,14).

Mozes Dar'ī was de meest talentrijke karaïtische dichter van de middeleeuwen. Hij werd in Alexandrië geboren in een Marokkaans-Joodse familie en sloot zich als jongeman, halverwege de twaalfde eeuw in Caïro, aan bij de karaïeten, een stroming binnen het jodendom die uitsluitend de Hebreeuwse Bijbel als bron van wetgeving erkent. In tegenstelling tot het rabbijnse jodendom verwerpen de karaïeten de mondelinge Tora-leer, de Talmoed en andere rabbijnse geschriften. Een vorm van *sola scriptura*, zou men dus kunnen zeggen.

De poëzie van Mozes Dar'ī vertoont, net als die van Juda Ha-levi en vele andere middeleeuwse Joodse dichters, een duidelijke voorkeur voor bijbelse taal en stijl. Een mooi voorbeeld van hoe Dar'ī Jesaja's taal en thema's in zijn eigen composities verwerkte, is

⁸ Cf. de Engelse vertaling opgenomen in Joachim YESHAYA, *Medieval Hebrew Poetry in Muslim Egypt: The Secular Poetry of the Karaite Poet Moses ben Abraham Dar'ī*, Leiden – Boston: Brill, 2011, pp. 50-51.

het volgende gedicht, verbonden met de wekelijkse Toralezing, meer bepaald *parasja Tazria* (Lv 12,1–13,59).⁹ Het is geïnspireerd door een gedicht van Juda Halevi, die enkele maanden in Fatimisch Egypte verbleef en daar, naast Dar'ī, tal van andere bewonderaars ontmoette die zijn gedichten verspreidden. De eerste strofen zijn gericht aan God en behandelen de herbouw van Jeruzalem en de Tempel:

Mijn Koning [= God], troost een ellendige stad [= Jeruzalem], door stormen voortgedreven (Js 54,11), die eens groot was en een vorstin onder de gewesten (Kl 1,1). Versnel [de komst van] uw Messias, opdat zij snel herbouwd wordt en verzoening ontvangt, zodat zij rein zal zijn (Lv 12,8).

Maak haar poorten van robijn (Js 54,12) en haar fundamenten van saffier (Js 54,11), en herstel haar in haar vroegere glorie. Heilig voor eeuwig het huis van haar samenkomst [= de Tempel], samen met het Heiligdom en het Tempelplein.

Ook de volgende drie strofen in dit liturgische gedicht bevatten talrijke citaten uit het bijbelboek Jesaja, maar nu spreekt God zelf:

Kan een vrouw haar zuigeling vergeten (Js 49,15)? Of een jonge vrouw haar sieraad (Jr 2,32)? Zou Ik dan [Jeruzalem] vergeten, die bedroefd en rouwend is, wier vijanden overvloedige zonen hebben, terwijl zij van kinderen beroofd, eenzaam, verbannen en verdreven is (Js 49,21)?

Met al mijn kracht zal Ik de feestvierende menigte (Ps 42,5) terugbrengen, die zal uitroepen: 'Mijn plaats is te nauw voor mij (Js

⁹ Cf. de Engelse vertaling opgenomen in Joachim YESHAYA, *Poetry and Memory in Karaite Prayer: The Liturgical Poetry of the Karaite Poet Moses ben Abraham Dar'ī*, Leiden – Boston: Brill, 2014, pp. 65-66.

49,20)!’ U zult mijn daden aanschouwen en haar mijn profetie verkondigen: Zing vrolijk, onvruchtbare (Js 54,1)!

Ik zal ijverig zijn voor mijn uitverkoren stad en strijden tegen haar tegenstanders en vijanden. Haar inwoners zullen in vrede leven, en het geluid van dankzegging en psalmgezing zal in haar weerklinken (Js 51,3).

In de laatste strofe wendt de spreker zich opnieuw tot God en smeekt om een spoedige verlossing:

Schenk mij het recht om de Vredevorst [= de Messias; Js 9,5] en de Tisbiet [= de profeet Elia] te aanschouwen, en doof de vonken en de vlammen in mijn hart. Breng de tijd nabij waarin U mij spoedig goede tijdingen zult geven.

De Vredesvorst, genoemd in Jesaja 9,5 (en ‘het twijgje uit de stronk van Isaï/Jisjaj’ in Js 11,1), wordt in de joodse traditie vaak gelijkgesteld met koning Hizkia. Een andere veelvoorkomende interpretatie, zoals in dit geval, ziet hierin echter een toekomstige Messias. De profeet Elia wordt beschouwd als een voorbode van deze Messias, die zal terugkeren om diens komst aan te kondigen.

In de christelijke traditie werd Jesaja 9,5 (‘Want een Kind is ons geboren, een Zoon is ons gegeven, en de heerschappij rust op zijn schouder. En men noemt zijn naam Wonderlijk, Raadsman, Sterke God, Eeuwige Vader, Vredevorst’) echter opgevat als een messiaanse profetie die de geboorte en heerschappij van Jezus Christus voorspelt – net zoals ‘het twijgje uit de stronk van Isaï/Jisjaj’ werd gezien als een aankondiging van zijn komst.

Dit brengt ons bij het laatste thema van deze bijdrage: de rol die het boek Jesaja in het jodendom in polemische contexten heeft gespeeld, binnen confrontaties met het christendom (en, in mindere mate, ook met de islam).

Polemiek

Auteurs zoals Juda Halevi en Mozes Dar'i leefden in een Arabisch-islamitische wereld die werd opgeschrikt door de kruistochten. Het is dan ook geen toeval dat Dar'i in vele andere gedichten op polemische wijze naar christenen verwijst, met bijbelse namen zoals Edom/Esau, maar ook met negatieve karakteriseringen als 'aanbidders van afgoden', 'onbesneden mensen', of zelfs 'varkenseters'. Op dezelfde manier vormen Ismaël (ook aangeduid als 'wilde ezel', op basis van Gn 16,12) en zijn nakomelingen, met name Qedar, een belangrijk deel van de namen die hij gebruikt om naar Arabieren/moslims te verwijzen. In veel gevallen verwijst Dar'i ook naar Ismaëls geboorte uit de slavin Hagar, bijvoorbeeld wanneer hij de Rotskoepel op de Tempelberg beschrijft als 'het verfoeilijke kasteel van de zoon van de slavin [= Ismaël, zoon van Hagar].'

Waar vanaf de dertiende eeuw de joods-christelijke polemiek zich vooral richtte op rabbijnse in plaats van bijbelse teksten – en er bijvoorbeeld in Frankrijk in diezelfde eeuw herhaaldelijk Talmoedprocessen en verbrandingen plaatsvonden – was bijbelexegese tot en met de twaalfde eeuw het belangrijkste genre voor dergelijke theologische discussies, met name met betrekking tot de profetieën in Jesaja die ook binnen het christendom een centrale rol vervullen.

Een goed voorbeeld is Jesaja 7,14 ('Daarom zal de HEER zelf u een teken geven: Zie, de maagd zal zwanger worden [NBV21: de jonge vrouw is zwanger]. Zij zal [spoedig] een Zoon baren en Hem [hem] de naam Immanuel geven [Immanuel noemen]'), een vers dat volgens de christelijke lezing het wonder van de maagdelijke geboorte van Jezus voerspelt (zie Mt 1,18-25 en het uit Jesaja geciteerde vers 23: 'Zie, de maagd zal zwanger worden en een Zoon baren, en u zult Hem de Naam Immanuel geven; vertaald betekent dat: God met ons').

Om de christelijke lezing te weerleggen, probeerden verschillende middeleeuwse joodse bijbelexegeten aan te tonen dat dit vers verwees naar een geboorte in de nabije toekomst. Zo legde de Noord-Franse joodse bijbelexegeet Rabbi Sjloomo Jitschaki (Rasji; 1040-1105) uit dat de jonge vrouw over wie Jesaja profeteerde in feite Jesaja's eigen vrouw was, die door goddelijke inspiratie haar kind Immanuel ('God is met ons') zou noemen als teken voor koning Achaz dat hij op God moest vertrouwen.

Zijn collega in de Provence, Rabbi David Qimchi (Radaq; 1160-1235), verklaarde dat de Hebreeuwse term '*almah*' in Jesaja 7,14 enkel 'jonge vrouw' betekent, en niet 'maagd' in de zin van een vrouw die nog nooit met een man heeft geslapen. Terzijde: vroeger kon het Nederlandse woord 'maagd' ook verwijzen naar een ongehuwde jonge vrouw – waarvoor nu meestal het woord 'meisje' wordt gebruikt – maar tegenwoordig is het een specifieke term geworden voor een vrouw die nog geen geslachtsverkeer heeft gehad. Leeftijd of geslacht spelen daarbij nauwelijks nog een rol, aangezien het woord nu ook voor mannen wordt gebruikt.

Veel aandacht is ook besteed aan de figuur van de 'lijdende knecht' zoals die verschijnt in Jesaja 52,13–53,12. Volgens sommige christenen is dit een 'verboden tekst' voor joden, omdat deze niet als profetenlezing wordt gebruikt. Dit geldt echter voor vele andere passages, aangezien de *haftarot* selecties zijn die zijn gekozen op basis van hun inhoud en aansluiting bij de Toralezingen.¹⁰

De christologie zag Jezus Christus als de 'lijdende knecht' uit deze passage, die plaatsvervangend leed voor de zonden van de mensheid. Hoewel rabbijnse interpretaties deze 'knecht' soms ook als een toekomstige (joodse) Messias identificeerden, deden de meeste middeleeuwse joodse commentatoren dit niet, kennelijk om de christelijke identificatie uit te sluiten. Waar de vijftiende-eeuwse Portugees-Joodse exegeet Isaak Abarbanel (1437-1508) de

¹⁰ Zie <https://www.pthu.nl/bijbelblog/2024/03/is-jesaja-52-53-een-verboden-tekst-voor-joden/>.

‘knecht’ als een historische figuur, namelijk koning Josia, opvatte, identificeerden vele andere bijbelexegeten – zoals de eerder genoemde Rasji en Radaq – de ‘knecht’ met het collectieve volk Israël. Rasji interpreteerde het lijden van Israël in ballingschap, met de dood van vele Joodse martelaren tijdens de Eerste Kruistocht, als de vervulling van de profetieën van Jesaja.

Zoals we eerder zagen, ging deze interpretatie gepaard met het geloof dat dit lijden een voorbode was van de naderende verlossing en de herbouw van Jeruzalem en de Tempel. Jesaja’s profetieën fungeerden zo als een spiegel van Joodse hoop en zelfverstaan en als een lens waardoor de middeleeuwse Joden hun ervaringen van ballingschap en vervolging konden interpreteren en er betekenis aan konden geven.

Ik vermeld hier voor de volledigheid dat Jesaja ook, zij het in mindere mate, een rol heeft gespeeld in de joods-islamitische polemiek. In tegenstelling tot het Nieuwe Testament bevat de Koran echter geen expliciete verwijzingen naar Jesaja, hoewel soera 17:4 (‘En Wij hebben de Kinderen van Israël op de hoogte gebracht in de Schrift: “Jullie zullen zeker tweemaal verderf zaaien op aarde en jullie zullen je zeker hoogmoedig gedragen, met grote hoogmoed”’) in verband werd gebracht met dit boek. Ook moslims hebben sommige profetieën in Jesaja gekoppeld aan voorspellingen over de komst van Jezus en het profeetschap van Mohammed, en ze gebruikt als bewijsteksten voor het succes van de islam en het belang van Mekka en de Kaäba – waarnaar de ‘kostbare hoeksteen die vast gegrondvest is’ uit Jesaja 28,16 zou verwijzen.

Van een heel andere aard is een apart glas-in-loodraam in de Sainte-Chapelle of ‘Heilige Kapel’ in Parijs uit het midden van de dertiende eeuw. Hierop is een rechtopstaande profeet Jesaja afgebeeld die, met een opgeheven vinger, twee knielende joden terechtwijst omdat zij vervallen zijn in afgoderij door een zogenaamde ‘Mahomet’ (Mohammed) te aanbidden – weergegeven als een gouden beeld van een rechtopstaand naakt jongetje, geplaatst in een nis. De naam van de profeet Jesaja staat bovenaan dit tafereel,

die van Mohammed onderaan. Dit voorbeeld illustreert hoe Jesaja door de eeuwen heen op uiteenlopende manieren werd geïnterpreteerd binnen verschillende religieuze tradities.

Latere receptie

In deze bijdrage focuste ik op de manier waarop Joodse ogen dit bijbelboek zagen met een nadruk op de premoderne – en in het bijzonder op de middeleeuwse – receptie van Jesaja in exegese, liturgie, poëzie en polemieken. Uiteraard is het jodendom ook vandaag de dag nog een levende religieuze en tekstuele traditie, zoals ter afsluiting wordt geïllustreerd met enkele voorbeelden. Zo speelt Jesaja een belangrijke rol binnen het reform- of liberale jodendom, dat sterk inzet op thema's van sociale rechtvaardigheid.

De eerste zionistische beweging werd in 1882 naar aanleiding van een golf van pogroms gesticht in Charkiv, een stad die al meerdere jaren het middelpunt van de oorlog tussen Oekraïne en Rusland vormt. Deze beweging heette 'Bilu', een acroniem gevormd uit de eerste letters van het vers 'Huis van Jakob, kom, laten wij wandelen' (Js 2,5). De massale immigratie van Joden naar Israël na 1948 werd gezien als de vervulling van Jesajaanse profetieën, terwijl de zionistische inspanningen voor herbebossing werden verbonden met Jesaja 41,19: 'Ik zal in de woestijn de ceder zetten, de acacia, de mirt en de oliehoudende boom. Ik zal in de wildernis de cipres plaatsen, samen met plataan en dennenboom.'

De Lubavitcher Rebbe Menachem Schneerson (1902-1994) werd door sommige volgelingen gezien als een soort 'lijdende knecht', wiens messiaanse status pas na zijn ziekte en overlijden publiekelijk werd erkend.

Ik besluit door te wijzen op de Amerikaans-Joodse singer-songwriter Bob Dylan, geboren in 1941 als Robert Allen Zimmerman en ook bekend onder zijn Joodse naam Shabtai Zisel ben Avraham, aan wie in 2016 de Nobelprijs voor Literatuur werd toe-

gekend. In 1967 – het jaar van de eerder genoemde Zesdaagse Oorlog – vond hij in Jesaja 21,5-9 inspiratie voor zijn lied ‘All Along the Watchtower’.

Bibliografie

- ‘Isaiah (Book and Person)’, in *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* vol. 13, Berlin – Boston: De Gruyter, 2016, 297-343.
- LAATO, Antti, ‘Isaiah in Ancient, Medieval, and Modern Jewish Traditions’, in Lena-Sofia TIEMEYER (ed.), *The Oxford Handbook of Isaiah*, Oxford: Oxford University Press, 2020, 507-530.
- SCHEINDLIN, Raymond, *The Song of the Distant Dove: Judah Halevi’s Pilgrimage*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- SELVÉN, Sebastian Yosef, ‘Worship as Interpretation: The Liturgical Reception of Isaiah 6’, PhD thesis, University of Cambridge, 2017.
- TOLAN, John, *Faces of Muhammad: Western Perceptions of the Prophet of Islam from the Middle Ages to Today*, Princeton: Princeton University Press, 2019.
- VAN BEKKUM, Wout, ‘Tussen heilig en profaan: De dichter Juda Halevi’, in *Liter* 18 (2015) 40-45.
- VAN DER HORST, Pieter, *De profeten: Joodse en christelijke legenden uit de oudheid*, Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Genneep, 2001.
- YAHALOM, Joseph, *Yehuda Halevi: Poetry and Pilgrimage*, Jerusalem: Magnes Press, 2009.
- YESHAYA, Joachim, *Medieval Hebrew Poetry in Muslim Egypt: The Secular Poetry of the Karaite Poet Moses ben Abraham Dar’ī*, Leiden – Boston: Brill, 2011.
- YESHAYA, Joachim, *Poetry and Memory in Karaite Prayer: The Liturgical Poetry of the Karaite Poet Moses ben Abraham Dar’ī*, Leiden – Boston: Brill, 2014.
- YESHAYA, Joachim, *Joden en moslims aan zet: Joods-islamitische ontmoetingen vroeger en nu*, Kalmthout: Pelckmans, 2023.

- YESHAYA, Joachim, 'Juda Halevi als pelgrim van hoop', in Anton TEN KLOOSTER (ed.), *Waar het licht blijft: Theologische essays over de hoop*, Baarn: Adveniat/Jongbloed, 2025, 137-149.



© Marius van Dokkum – foto: Art Revisited, Tolbert (Nederland)

WIE HEEFT ZIJN STEM GEHOORD?

JESAJA'S BIJDRAGE AAN HET ECOLOGISCH GESPREK

Jaap Dekker

De Nederlandse kunstschilder Marius van Dokkum kreeg in de jaren negentig van de vorige eeuw van het christelijk magazine *Elisabeth* opdracht een paasomslag te ontwerpen en schilderde een boslandschap. Maar wat heeft dat met Pasen te maken? Je ziet bomen rond een spreng in het bos, een beek waarvan de Veluwe er vele heeft. Het licht schijnt tussen de bomen door en verlicht het tafereel. Wie goed kijkt, ziet echter dat het licht niet van de zon afkomstig is maar van de opgestane Christus. Zijn gestalte wordt zichtbaar voor wie de lichtstralen volgt; eerst zijn lichaam met de doorboorde handen, dan ook zijn gezicht in de takken van de bomen. Bij nader inzien blijkt het licht dus niet van de zon maar van Christus te komen. Van Dokkum verbeeldt hiermee een ervaring uit de werkelijkheid van alledag. Daarin vraagt een mens zich soms ook af of Christus er nu wel of niet is. De een ziet Hem wel, de ander niet. De een gelooft, de ander niet.

In het voorjaar van 2025 zag ik deze schildering tijdens een bezoek aan het Marius van Dokkum Museum in Harderwijk en werd er sterk door getroffen. Waarom raakt dit tafereel mij zo? Vooral omdat het uitdrukking geeft aan een geheim dat ik als gelovige ervaar als ik in de natuur ben: God heeft daarin zijn Naam uitgeschreven, zowel in het grote als in het kleine (zie Ps 8). Omdat ik in een bosrijke omgeving ben opgegroeid, ontwikkelde zich in mijn leven al vroeg een sterke liefde voor de natuur. De vogels gingen en gaan daarin nog steeds voorop, maar hun leefomgeving komt daar vanzelfsprekend in mee. Geleidelijk raakte ik betrokken bij allerlei natuurwerkgroepen en ging ik zogenaamde 'verwon-

derwandelingen' organiseren om andere mensen het mooie van de natuur te laten zien en horen, want goed kijken en luisteren is iets dat je moet leren. Wat je bij het schilderij van Van Dokkum kan gebeuren, kan namelijk ook tijdens een natuurwandeling gebeuren. Dan zie je alleen wat direct voor ogen is. De Amerikaanse schrijfster en Anglicaanse priester Tish Warren weet dat treffend te beschrijven in een passage over vogelaars: 'De vogelaars onder mijn vrienden zijn meesters in opmerkzaamheid. (...) Ze staan altijd op de uitkijk en deze verrassende alertheid openbaart mijn onoplettendheid, hoe weinig ik let op wat ook maar, hoe vaak ik wandel door een wereld vol schoonheid en genade en nooit omhoogkijk. De onbekende wereld van de vogelaars bevat een vergeten, alledaagse poëzie. Net als alle grote dichters spreken vogelaars vanuit hun scherpe observatie van de wereld. Ze herinneren ons eraan dat glorieuze dingen alleen komen door te kijken en te wachten, door het oog gericht te houden op wat de meesten van ons over het hoofd zien.'¹ Het is inderdaad een permanente oefening in aandacht en verwondering om ook je geloof te verbinden met wat je ziet en hoort en dan van 'schepping' in plaats van 'natuur' te spreken. Het schilderij van Marius van Dokkum raakt mij, omdat het een belangrijke verbinding legt tussen de schepping en het evangelie van Jezus Christus. In een oude hymne wordt Christus 'de eerstgeborene van heel de schepping' genoemd, in wie alles is geschapen. Deze hymne loopt echter uit op de belijdenis dat Christus ook 'de eerstgeborene uit de dood' is, door wie God alles met zich wil verzoenen, 'alles op aarde en alles in de hemel' (Kol 1,15-20). In zijn schildering laat ook Van Dokkum zien dat het evangelie van Christus' opstanding met de schepping te maken heeft, met haar herstel en met haar welzijn. Niet alleen de verlostte mensheid is ertoe bestemd om te delen in Gods luister, maar ook de schepping zelf mag daarop hopen (zie Rom 8,21).

¹ Tish WARREN, *Bidden in de nacht. Voor wie werken, waken en wenen*, Franeker: Van Wijnen, 2021, pp. 69-70. Nederlandse vertaling van *Prayer in the Night: For Those Who Work or Watch or Weep*, Downers Grove IL: IVP, 2021.

De titel van deze bijdrage zinspeelt op Jesaja 50,10 waar de vraag gesteld wordt wie er ontzag heeft voor JHWH en wie er luistert naar de stem van zijn dienaar. In eerste instantie lijkt het mischien wat gezocht om de stem die uit het boek Jesaja spreekt en van lang geleden is, met het ecologisch gesprek te verbinden dat onze samenleving vandaag bezighoudt. Is het niet wat gekunsteld om Jesaja en ecologie met elkaar te verbinden? Jesaja houdt zich toch met heel andere thema's bezig? Ja en nee. Milieu-ethiek was inderdaad niet de eerste zorg van de bijbelse profeten. Ook Jesaja stelt vooral het sociaal onrecht in Israëls toenmalige samenleving aan de kaak en verkondigt de gerechtigheid die God wil zien en zelf ook brengen zal. Dat is een ander thema dan dat van de ecologische crisis. En toch ook weer niet, want sociale gerechtigheid en ecologische gerechtigheid zijn nauw met elkaar verweven. Onrecht en sociale ongelijkheid hebben ook impact op de schepping en verstoren de balans. Het omgekeerde geldt ook: de door mensen aangejaagde klimaatverandering en verwoesting van natuurlijke biotopen raakt vooral de allerarmsten op aarde in hun bestaansmogelijkheden. In de ecologische crisis vandaag heeft Jesaja ons daarom wel degelijk iets te zeggen.²

Schepping als mantel van Gods majesteit

Een goed startpunt om Jesaja's bijdrage aan het ecologisch gesprek in beeld te krijgen, is het bekende tempelvisioen uit hoofdstuk 6 en dan in het bijzonder de roep van de serafs die Jesaja rondom Gods troon ziet staan. Zij roepen elkaar toe met de woorden: 'Heilig, heilig, heilig is de HEER van de hemelse machten. Heel de aarde is vervuld van zijn majesteit' (Js 6,3 NBV21). In het boek Jesaja is de majesteit (luister/glorie) van God een belangrijk thema,

² Zie hierover ook Jaap DEKKER, 'Jesaja en de biodiversiteitscrisis. Bijbellezen in ecologisch perspectief', in *ThRef* 68/2 (2025) 136-150.

vooral in het tweede deel van het boek. Dat houdt verband met de opzienbarende verlossing die God zijn volk Israël zal brengen. Zo kondigt Jesaja 40 het volk in ballingschap aan dat de luister van JHWH zich voor ieders oog zal openbaren (Js 40,5). Dat doelt op de bijzondere manier waarop God zich in de geschiedenis van zijn volk zal openbaren. In Jesaja 6 heeft die majesteit van God echter ook met de schepping te maken.

Dat kan ik het beste laten zien door het tweede deel van de roep van de serafs iets anders te vertalen dan de hierboven aangehaalde vertaling uit de NBV21. In het Hebreeuws gebruiken de serafs een uitdrukking die in het Oude Testament vaker voorkomt, namelijk ‘de volheid van de aarde’. Het meest bekend is Psalm 24, die David begint met de belijdenis dat ‘de aarde en haar volheid’ (NBV21: ‘de aarde en alles wat daarop leeft’), resp. ‘de wereld en haar bewoners’ van JHWH zijn. Op hun beurt roepen de serafs dat ‘de volheid van heel de aarde’ Gods majesteit is. Die volheid van de aarde is bovendien heel concreet bedoeld en slaat op bergen, rivieren, bomen en alle levende wezens die de aarde bevolken. Met andere woorden, de serafs duiden de zichtbare werkelijkheid van de schepping aan als de belichaming van Gods majesteit. Nog weer anders gezegd: wat in het ecologisch gesprek vandaag ‘biodiversiteit’ heet, is volgens de serafs niets minder dan de mantel van Gods majesteit. Daarin kun je Gods glorie, zijn luister zien (vgl. Ps 104,1.31). Ik betrek de tweede helft van wat de serafs zeggen dus heel concreet op de zichtbare werkelijkheid van de schepping.³ Dat past ook goed in de context waarin Jesaja de serafs hoort roepen, want zijn visioen is in de tempel gesitueerd, een locatie die nauw met de schepping verbonden was. In heel het oude Nabije Oosten waren tempels met allerlei scheppingsmotieven versierd en werden ze als een soort microkosmosen gezien. Vanuit een priesterlijk perspectief kon de aarde ook zelf als kosmisch heiligdom van

³ Voor een uitgebreide verantwoording, zie Jaap DEKKER, ‘The Glory of YHWH and Nature References in the Book of Isaiah’ (in de nog te verschijnen congresbundel van *Colloquium Biblicum Louvaniense 2024*).

God worden opgevat.⁴ In het licht hiervan is het jammer dat de meeste bijbelvertalingen de uitroep van de serafs niet iets letterlijker hebben vertaald. Nu is het voor bijbellezers minder duidelijk dat het daarin primair over de schepping gaat.

Onderwaardering en herontdekking van de schepping

Overigens is het wel verklaarbaar dat de schepping in de meeste vertalingen en in de uitleg van Jesaja 6,3b op de achtergrond is geraakt. Dat heeft onder andere te maken met de belangrijke Griekse vertaling van het Oude Testament, de Septuaginta, die anders dan in Psalm 24,1 in Jesaja 6,3 niet het woord voor ‘volheid’, *plērōma*, gebruikt, maar spreekt over de vervulling van heel de aarde met Gods glorie. Dat is in lijn met de in de Psalmen voorkomende bede ‘laat uw glorie heel de aarde vervullen’ (Ps. 57,6.12; 72,19; 108,6; vgl. Nu 14,21). De liturgische traditie van het Sanctus en Trishagion heeft ook bijgedragen aan het op de achtergrond raken van de schepping, omdat daarin al heel vroeg naast de aarde ook de hemel werd genoemd als plaats die vol is van Gods glorie. De vroeg-christelijke uitleg van Jesaja 6,3b verstond de roep van de serafs bovendien als een voorzegging van de incarnatie, de menswording van het Woord (zie Joh 1,14). In de twintigste eeuw kwam daar de invloed van de theoloog Karl Barth en de oudtestamenticus Gerhard von Rad nog bij. Zij kenden het thema van de schepping in hun theologie geen zelfstandige betekenis meer toe, maar maakten haar volledig ondergeschikt aan het thema van de verlossing. Dat was begrijpelijk vanuit hun verzet tegen de bloed en bodem-ideologie van de nazi’s, maar heeft de bijbeluitleg en theologie op een bepaalde manier ook scheefgetrokken.

⁴ L. Michael MORALES (ed.), *Cult and Cosmos: Tilting Toward a Temple-Centered Theology* (BToSt 19), Leuven: Peeters, 2014.

Tegenwoordig is er gelukkig meer aandacht voor de eigen betekenis van de schepping in de theologie van het Oude Testament,⁵ maar dat werkt helaas nog niet voldoende door in de uitleg van het boek Jesaja. Vaak wordt namelijk gezegd dat schepping als thema pas in het tweede deel van het boek belangrijk wordt, terwijl heel het boek Jesaja een theologie van de schepping impliceert. In Jesaja is niet alleen de geschiedenis het domein van Gods handelen, maar claimen de serafs ook de schepping als het domein waarin JHWH zijn majesteit openbaart. Het boek Jesaja illustreert dat van begin tot eind met tal van natuurverwijzingen en scheppingsmetaforen. Die verwijzingen en metaforen hebben niet enkel maar een retorische functie, zoals vaak stilzwijgend wordt aangenomen, maar bevatten een impliciete scheppingstheologie. Ik geef daar straks nog enkele voorbeelden van.

Ecologisch besef

Als de zichtbare werkelijkheid van de schepping Gods majesteit belichaamt, wil dat nog niet zeggen dat de aarde en haar volheid zelf ook als heilig moeten worden beschouwd. De bekende schrijfster Karen Armstrong pleit ervoor om vandaag ook bij de natuur ‘Heilig! Heilig! Heilig!’ te leren roepen, zoals de serafs dat bij JHWH doen.⁶ Een dergelijke heiligverklaring zou vandaag nodig zijn om de instrumentele omgang met de natuur die de moderne westerse cultuur kenmerkt tegen te gaan en mensen meer ecologisch besef bij te brengen. De verwoesting die mensen overal op aarde aanrichten maakt het inderdaad urgent dat mensen meer ontzag to-

⁵ Zie Walter BRUEGGEMANN, ‘The Loss and Recovery of Creation in Old Testament Theology’, in *TT* 53/2 (1996) 177-190.

⁶ Karen ARMSTRONG, *De heilige natuur. Hoe we de relatie met onze natuurlijke omgeving kunnen herstellen*, Amsterdam: Querido, 2024, p. 98. Nederlandse vertaling van *Sacred Nature: How We Recover Our Bond with the Natural World*, Londen: Bodley Head, 2022.

nen voor Gods schepping. Wat dat betreft herken ik mij in de motivatie van Armstrong en anderen die ervoor pleiten om de aarde als heilig te beschouwen. Maar het woord ‘heilig’ wordt door Armstrong met ‘het goddelijke’ gelijkgesteld, terwijl anderen het wat ‘losser’ gebruiken als aanduiding van wat ontzag en respect verdient.⁷ Dit maakt het in relatie tot de schepping toch minder bruikbaar, omdat iedereen er dan een eigen invulling aan geeft. Bij mensen met minder ecologisch urgentiebesef zou het de vrees voor wat populistische politici tegenwoordig ‘klimaatreligie’ noemen zelfs kunnen versterken. Een heiligverklaring van de natuur of van de aarde zou dan averechts uitwerken en het ecologisch gesprek niet ten goede komen. Bovendien spreekt de Bijbel zelf nergens over heilige natuur of een heilige aarde. De serafs bewaren zelf ook het onderscheid tussen Schepper en schepping door alleen over Gods heiligheid te spreken. Als mantel van Gods majesteit wijst de schepping intussen wel boven zichzelf uit. Zonder zelf sacraal te zijn, vervult de schepping wel een min of meer sacramentele rol, als ‘gelijkenis van meer dan aards geheimenis’.⁸ Het besef dat ‘de volheid van heel de aarde’ Gods glorie is, kan gelovige mensen een sterke geestelijke motivatie geven om zorgzaam met de schepping om te gaan en dus ook de ecologie te betrekken in hun leven met God.

De uitroep van de serafs heeft hoe dan ook grote betekenis voor de bezinning op de relatie tussen geloof en ecologie en confronteert de bijbellezer met de theologische impact van het door mensen veroorzaakte uitsterven van talrijke dier- en plantensoorten. De roep van de serafs impliceert dat biodiversiteit met Gods glorie te maken heeft en dat het grote verlies aan biodiversiteit vandaag door toedoen van de mens, een directe aantasting is van Gods eer en majesteit. Daarmee schaadt de mensheid zichzelf

⁷ Zie bv. Gijsbert VAN DEN BRINK, ‘Heilige aarde? Zeg niet te snel nee’, in *Kontekstueel* 39/3 (2025) 17-21.

⁸ *Liedboek: Zingen en bidden in huis en kerk* (Interkerkelijke Stichting voor het Kerklied/BV Liedboek, 2013), lied 978.

echter ook, want zo ontnemt zij zich steeds meer mogelijkheden om Gods grootheid ook in de schepping te ervaren. De ecologische crisis wordt op die manier ook een spirituele crisis. Zo beschouwd ligt Jesaja's bijdrage aan het ecologische gesprek primair op het vlak van de theologie, dat wil zeggen in de manier waarop dit bijbelboek over God spreekt.

Onrecht tast ook de schepping aan

Praktisch gezien komt de huidige ecologische problematiek natuurlijk niet aan de orde in het boek Jesaja. Je kunt van Jesaja geen concrete adviezen verwachten voor de omgang met fossiele brandstoffen, de opwarming van het klimaat, de stikstofproblematiek of het verlies aan biodiversiteit. Wat wel opvalt is dat het boek Jesaja zijn lezers voortdurend aanspreekt op het doen van recht en gerechtigheid en ook wijst op de consequenties van het ontbreken daarvan. In de beschrijving van die consequenties wordt de impact voor de schepping meegenomen.

Het duidelijkste voorbeeld hiervan is Jesaja 24. Dat hoofdstuk beschrijft het oordeel van God en het lijden van heel de aarde daaronder. Aanvankelijk lijkt het alsof God zelf de verwoesting van de aarde veroorzaakt, maar de profetie maakt duidelijk dat de mensen zelf die verwoesting in gang hebben gezet. De aarde treurt en verwelkt doordat haar bewoners haar ontwijd hebben (zie Nu 35,33; Ps 106,38), de voorschriften hebben overtreden, aan de wetten zijn voorbijgegaan en het eeuwig verbond hebben verbroken (Js 24,5). De vloek die de aarde verslindt is daarvan een direct gevolg. Er is discussie over de vraag waarop het genoemde 'eeuwig verbond' betrekking heeft, maar waarschijnlijk moet niet zozeer aan het Sinaïverbond tussen God en Israël worden gedacht,⁹ maar

⁹ Donald C. POLASKI, 'Reflections on a Mosaic Covenant: The Eternal Covenant (Isaiah 24.5) and Intertextuality', in *JSOT* 77 (1998) 55-73.

vooral aan het verbond met Noach, dat God volgens Genesis 9,8-17 met alle levende wezens had gesloten.¹⁰

Ook de andere profeten geven er uitdrukking aan dat het onrecht dat mensen doen impact heeft op het welzijn van de aarde. Dat staat bekend als het motief van 'de treurende aarde'.¹¹ De profeten spreken in dit verband over vogels die uit lucht verdwijnen (Jr 4,25), dieren van het veld die bezwijken en vissen in de zee die uitsterven (Hos 4,3). Het is te oppervlakkig als bijbeluitleggers betogen dat dit enkel beeldtaal is en niet meer dan een retorische functie heeft. Dat profeten als Jesaja hun beeldtaal zo vaak aan de schepping ontleenen, laat namelijk vooral zien dat zij de werkelijkheid niet slechts vanuit het perspectief van de mens bekeken. Heel de toenmalige wereld veronderstelde een directe relatie tussen het gedrag van mensen en het onheil dat zich in de schepping voltrekt. Dat hing samen met hun wereldbeeld, dat een balans veronderstelde tussen de morele orde en de kosmische orde.¹²

Gods droom van een goed koningschap

Ter illustratie hiervan wijs ik op het godswoord dat David in zijn zogenaamde 'laatste woorden' in 2 Samuel 23,3-4 aanhaalt. Je zou dat godswoord als Gods eigen droom van een goed koningschap kunnen zien: 'Wie rechtvaardig heerst over de mensen, heerst in diep ontzag voor God. Hij is als een stralende morgenzon die na de regens opkomt aan een wolkeloze hemel en met zijn warmte het

¹⁰ Steven D. MASON, 'Another Flood? Genesis 9 and Isaiah's Broken Eternal Covenant', in *JSOT* 32/2 (2007) 177-198. Zie ook Robert B. CHISHOLM Jr., 'The "Everlasting Covenant" and the "City of Chaos": Intentional Ambiguity and Irony in Isaiah 24', in *CrisTReview* 6 (1993) 237-253.

¹¹ Katherine M. HAYES, *'The Earth Mourns': Prophetic Metaphor and Oral Aesthetic*, Leiden: Brill, 2002.

¹² Ronald A. SIMKINS, 'Attitudes to Nature in the Hebrew Bible and the Ancient Near East', in Hilary MARLOW & Mark HARRIS (eds), *The Oxford Handbook of the Bible and Ecology*, Oxford UP, 2022, 269-283.

jonge groen laat opschieten.’ Ook deze uitspraak moet niet te snel als enkel maar beeldspraak worden afgedaan. De onderliggende overtuiging is namelijk dat een rechtvaardige heerser die in diep ontzag voor God heerst ook voor de schepping tot zegen zal zijn. Er is in de Bijbel een fundamentele relatie tussen de menselijke en de niet-menselijke schepping. Beide floreren als er recht en gerechtigheid is. Zoals ook Psalm 72 een koning die rechtvaardig heerst bezingt: onder zijn heerschappij vloeit er zelfs van de bergen en heuvels vrede en gerechtigheid naar het volk (vers 3), want hij brengt niet alleen de rechtvaardige tot bloei (vers 7), maar is ook als regen die op kale akkers valt en als buien die de aarde door-drenken (vers 6). Een rechtvaardige koning ontfermt zich over weerlozen en armen (vers 13), maar doet ook rijpe aren golven als de bossen van de Libanon en doet voorspoed ontluiken als jong groen op de aarde (vers 16). Vooral het boek Jesaja doet er alles aan om deze droom levend te houden. Denk aan de bekende profetie over de scheut uit de stronk van Isaï die gerechtigheid draagt als een gordel om zijn lendenen (Js 11,5). Die gerechtigheid werkt niet alleen uit in hoe mensen met elkaar omgaan, maar zelfs in de dierenwereld, zoals zichtbaar wordt in het visioen van de wolf en het lam (Js 11,6-9).

De Bijbel deelt de gedachte van een directe relatie tussen de morele orde en de kosmische orde met de oud-oosterse wereld, want ook de volken die Israël omringden geloofden dat als mensen onrecht doen, zij daarmee de balans in de kosmos verstoren. Het grote verschil is echter dat de andere volken geloofden dat die kosmische orde dan via religieuze rituelen weer hersteld kon en moest worden, wat in feite een vorm van magisch denken is, terwijl bijbelse profeten als Jesaja verkondigden dat zulke rituelen geen nut hebben als er niet ook werkelijk recht en gerechtigheid wordt betracht (zie bv. Js 1,10-17; 33,14-16).¹³ Met andere, meer

¹³ Matthijs DE JONG & Cor HOOGERWERF, *Hemels groen: Nieuw licht op duurzaamheid als bijbels thema*, Haarlem: NBG, 2024, pp. 128-153.

eigentijdse woorden gezegd: de samenhang tussen sociale en ecologische gerechtigheid, waarop paus Franciscus zo indringend heeft gewezen in zijn encycliek *Laudato Si'*,¹⁴ kom je in een bepaalde vorm ook bij profeten als Jesaja al tegen. Sociaal onrecht heeft ecologische gevolgen, en andersom geldt dat ecologisch onrecht ook sociale gevolgen heeft. Die samenhang is er echter niet alleen ten kwade, maar ook ten goede. Het is prachtig om te zien hoe herstel van het recht in het boek Jesaja verbonden wordt met het herstel van de vruchtbaarheid van het land. Israëls God wordt als 'een God van recht' verkondigd (Js 30,18) en daar is een belofte voor herstel van het land mee verbonden (Js 30,23-26; vgl. Js 29,17).

Illustratief in dit verband is ook het visioen van Jesaja 35 over de woestijn die zich zal verheugen als God ingrijpt in de geschiedenis van zijn volk. Daarin wordt gesproken over het aanschouwen van Gods luister (Js 35,2), wat net als in Jesaja 40,5 ziet op de verlossing die Hij brengt voor zijn volk in ballingschap. Dat wordt in Jesaja 35 echter veelzeggend verbonden met het beeld van de woestijn die zich zal tooien met de luister van de Libanon en met de schoonheid van de Karmel en de Saron. Dat is meer dan beeldspraak. De herhaling in het woordgebruik laat opnieuw zien dat God zijn majesteit niet alleen in de geschiedenis maar ook in de schepping openbaart.

Heel de geschapen werkelijkheid staat God ter beschikking

Het boek Jesaja ontleent zijn beelden voortdurend aan de volheid van de aarde om Gods boodschap voor Israël kracht bij te zetten. De schepping is de mantel van zijn majesteit, maar dat moet niet

¹⁴ <https://www.rkkerk.nl/wp-content/uploads/2017/06/Encycliek-van-paus-Franciscus-Laudato-Si.pdf>.

te statisch worden opgevat. Het betekent ook dat God kan gebruikmaken van die aardse volheid als Hij besluit om in te grijpen in de geschiedenis van zijn volk Israël of in die van de andere volken. God kan letterlijk gebruikmaken van dieren en natuurfenomenen, maar Hij doet dat ook retorisch in talloze metaforen en vergelijkingen. Vaak zijn werkelijkheid en retoriek niet precies van elkaar te scheiden. Wat gecommuniceerd wordt is in elk geval dat heel de geschapen werkelijkheid aan de God van Israël ter beschikking staat.

Op het ene moment kan Hij zon en maan verduisteren (Js 13,10), maar op het andere moment kan Hij de maan ook laten schijnen als de zon en het zonlicht verzevenvoudigen (30,26). Hij kan het leger van de sterren laten uitrukken (40,26), maar ook de bergen laten beven als het moet (5,25) of de machtige wateren van de Eufraat inschakelen (8,7) en de Nijl laten opdrogen (19,5). Net zo gemakkelijk schakelt God de dieren in om zijn oordeel te voltrekken (15,9; 18,6; 56,9). Hij kan de vliegen van Egypte nabij fluiten, de bijen van Assyrië (7,18-19) of een roofvogel oproepen uit het oosten (46,11). Een terugkerend motief is ook dat God wilde dieren huisvest op plaatsen waar Hij eerder zijn oordeel heeft voltrokken (13,21-22; 14,23; 34,11-17) of de onderdrukkers van zijn volk laat opeten door motten en wormen (50,9; 51,8; vgl. 14,11 en 66,24). Omgekeerd komt in Jesaja ook de belofte voor dat God de leeuwen zal weghouden van zijn verlostten (35,9) of juist in harmonie met zijn kinderen laat leven (11,6-8; 65,25). Verrassend is ook het vooruitzicht dat zelfs jakhalzen en struisvogels JHWH zullen eren wanneer Hij water schept in de woestijn (43,20), want jakhalzen en struisvogels staan elders in de Bijbel stevast symbool staan voor chaos en verwoesting (Js 13,22; 34,13; Jr 49,33; 50,39). Het zijn bij uitstek 'klaagdieren' (Mi 1,8; Job 30,29). Omdat alleen van Israël wordt gezegd dat het zal drinken van het water dat God schept, wordt deze uitspraak over de wilde dieren die God eren doorgaans metaforisch uitgelegd. De Targum kon al niet uit de voeten met een lofprijzing door onreine dieren en betrok deze

belofte op de lofprijzing van mensen die in verwoeste streken wonen.¹⁵ De vroege kerk dacht zelfs aan de bekering van de heidenen.¹⁶ De idee was kennelijk dat God zich niet om jakhalzen en struisvogels bekommert, maar mensen op het oog moet hebben (zie 1 Kor 9,9-10 NBV21).

Lofprijzing van de schepping

Het eren van JHWH door jakhalzen en struisvogels geeft echter uitdrukking aan het motief van de lofprijzing die uit heel de schepping opklinkt. De aanleiding voor die lofprijzing is in de Bijbel doorgaans het herstel van het volk Israël (Js 35,1; 44,23; 49,13; 55,12; vgl. Ps 69,35-37; 96,13; 98,3.9; 114,7; 148,13-14). Ook de belofte van drinkwater is in Jesaja steevast met Israël verbonden (Js 41,17-18; 44,3; 48,21; 49,10; vgl. 12,3; 33,16; 55,1). Toch impliceert Jesaja 43,20 onmiskenbaar dat de wilde dieren daarvan meeprofitieren. Dat vloeit voort uit de al eerder genoemde lotsverbondenheid van de menselijke en niet-menselijke schepping die bij de profeten telkens weer naar voren komt (Js 24,4.7; 33,9; Hos 4,3; Am 1,2; Jr 4,25; 12,4; 23,10). Zo verheugen de cipressen en ceders van de Libanon zich in Jesaja 14,8 niet alleen over het einde van de koning van Babylonië en zijn dwingelandij, maar ook over het vooruitzicht dat niemand ze nu meer zal komen vellen. In Israëls herstel komt het herstel van de schepping mee, zoals ook de belofte uit Jesaja 41,19 laat zien: 'Ik plant in de woestijn ceder en acacia, mirte en olijfwilg, en Ik laat in de wildernis den, sneeuwbal en cipres opschieten.' Zo heeft ook Jesaja 43,20 over wilde dieren die de God van Israël eren meer dan alleen retorische zeggingskracht.

¹⁵ Bruce D. CHILTON, *The Isaiah Targum: Introduction, Translation, Apparatus and Notes* (ArBib 11), Londen: T&T Clark, 1987, p. 86.

¹⁶ Thomas P. SCHECK, *St. Jerome: Commentary on Isaiah* (ACW 68), Westminster MD: The Newman Press, 2015, pp. 573-574.

Tegen de achtergrond van de roep van de serafs uit Jesaja's tempelvisioen licht de theologische en spirituele betekenis van de lofprijzing van de schepping helder op. Zonde en oordeel, die vooral het eerste deel van het boek Jesaja domineren, belemmeren de schepping bij voortduur om ten volle Gods glorie te weerspiegelen en ontnemen God de Hem toekomende lofprijzing. In contrast met de volheid van de aarde voorziet het slot van Jesaja's visioen zelfs een totale verlatenheid als gevolg van Gods oordeel (Js 6,12). Toch blijft in het boek Jesaja de verwachting dat de schepping zal participeren in Israëls herstel en haar loflied zal hervinden. Zelfs de wilde dieren zullen daarin meedoen. Hoe? Niet anders dan door hun eigen rol in de schepping te spelen, want om God te eren zijn niet per se woorden nodig (zie Ps 19,1-4a). Zelfs mensen gebruiken niet altijd woorden. Muziek en kunst kunnen minstens zo welsprekend zijn. Ook iemands leven verkondigt Gods lof wanneer het is afgestemd op zijn nieuwe toekomst van vrede en recht. Op een vergelijkbare manier is ook de niet-menselijke schepping ertoe bestemd om Gods glorie te weerspiegelen en wordt zij daarom in zijn verlossingswerk meegenomen (zie Rom 8,19-21). Vanuit het perspectief dat de volheid van heel de aarde Gods glorie is, troont God net zozeer op Israëls lofzangen (Ps 22,3) als op die van jakhalzen en struisvogels.¹⁷ Die laatsten kunnen Israel zelfs ten voorbeeld zijn (zie Mt 21,31b).

Nogmaals, de zeggingskracht van al deze teksten wordt geen recht gedaan door scheppingsmetaforen als niet meer dan poëtische versieringen te beschouwen. De genoemde schepselen vertegenwoordigen de volheid van de aarde en onderstrepen dat heel de schepping in al haar rijkdom en diversiteit verstaan moet worden als de mantel van Gods majesteit, of zoals Calvijn het fraai noemde, als het theater van Gods glorie.¹⁸

¹⁷ Terence E. FRETHEIM, 'Nature's Praise of God in the Psalms', in *ExAu* 3 (1987) 16-30, pp. 27-29.

¹⁸ Zie S.E. SCHREINER, *The Theater of His Glory: Nature and the Natural Order in the Thought of John Calvin* (SHT 3), Durham: The Labyrinth Press, 1991.

Geloof in de Schepper als remedie tegen de angst

Wat Jesaja's bijdrage aan het ecologisch gesprek betreft, moet nog een ander aspect worden genoemd dat vooral in het tweede deel van het boek Jesaja aan de orde komt. Dat boekdeel staat bekend als 'het troostboek' en is gericht tot de ballingen in Babel. De historische achtergrond is die van de opkomst van het Perzische rijk onder leiding van koning Cyrus die als een veroveraar over de wereld trekt en vanaf 550 v.Chr. het ene na het andere koninkrijk aan zich onderwerpt. Het is onvermijdelijk dat hij na verloop van tijd ook Babel onder de voet zal lopen. Deze geopolitieke dreiging veroorzaakt grote angst bij de volken, ook onder de ballingen. Iets daarvan klinkt door in een profetie uit Jesaja 41 die onthult dat de God van Israël zelf achter het optreden van Cyrus zit en dat Hij zijn volk langs deze weg bevrijding zal brengen. De angst voor de komst van de Perzische veroveraar is overal voelbaar:

Wie liet in het oosten een bevrijder opstaan,
wie heeft hem in dienst genomen?
Wie levert volken aan hem uit
en onderwerpt koningen aan hem?
Zijn zwaard maakt hen tot stof,
zijn boog laat hen als kaf verwaaien;
hij achtervolgt hen en trekt ongehinderd verder,
zijn voeten raken nauwelijks de grond.
(...)

De eilanden zien het met angst en beven,
de einden der aarde komen sidderend naderbij.
De mensen schieten elkaar te hulp,
de een zegt tegen de ander: 'Houd moed!'
De beeldsnijder spoort de goudsmid aan,
hij die met de hamer plet, prijst hem die op het aambeeld slaat.
Hij bekijkt het soldeersel, zegt: 'Het is goed,'

en zet het beeld met spijkers vast, zodat het niet omvalt.’
(Js 41,2-7 NBV21)

De ballingen in Babel blijken zelf ook niet immuun te zijn voor de angst. Daarom herhaalt dit deel van het boek Jesaja in alle toonaarden de boodschap: ‘Wees niet bang, Ik zal je helpen – spreekt de HEER –, de Heilige van Israël is je bevrijder’ (Js 43,14). Als remedie tegen de angst wordt Israël in dit boekdeel dan steeds weer op Gods scheppingsmacht gewezen. Dat God de Schepper is van de eindén der aarde en dat volken en hun goden niets betekenen in zijn ogen (Js 40). Traditioneel kon Israël in situaties van dreiging en angst altijd teruggrijpen op zijn eigen traditie van de uittocht uit Egypte, maar in de crisis van dat moment krijgen de ballingen daar op een of andere manier geen verbinding meer mee (zie Js 51,10). Daarom wordt sterker dan elders in de Bijbel vooral het getuigenis over God als Schepper naar voren gehaald om Israël’s angst te verdrijven. Bijvoorbeeld in Jesaja 51:

‘Ik, Ik ben het die jullie troost.
Hoe kun je dan bang zijn voor een sterveling,
voor een mensenkind dat vergaat als gras?
Hoe kun je de HEER vergeten, die je gemaakt heeft,
die de hemel heeft uitgespannen
en de aarde gegrondvest?
Hoe kun je je zo laten beheersen door angst
voor de toorn van je belagers,
voor hun pogingen je te vernietigen?
Waar blijven die belagers met hun toorn?’
(...)
Ik leg je mijn woorden in de mond
en bescherm je met de schaduw van mijn hand,
Ik die de hemel geplant heb
en de aarde gegrondvest,
die tegen Sion zeg: “Mijn volk ben jij.”’ (Js 51,12-16 NBV21)

De crisis waarmee de ballingen op dat moment te maken hebben is meer geopolitiek dan ecologisch, hoewel de ervaring leert dat die twee vaak alles met elkaar te maken hebben. Oorlogen hebben altijd en overal een verwoestende werking gehad, ook voor de niet-menselijke schepping. Als remedie tegen de angst verkondigt het boek Jesaja echter het geloof in God als Schepper van hemel en aarde die soeverein alles beheerst en redding brengt:

‘Kijk omhoog naar de hemel,
kijk naar de aarde beneden:
al vervliegt de hemel als rook,
al valt de aarde uiteen als een oud gewaad
en sterven haar bewoners als muggen,
de redding die Ik breng, zal voor altijd blijven,
mijn gerechtigheid kent geen einde.’
(Js 51,6 NBV21)

Hoop is sterker dan optimisme

In de ecologische crisis die de huidige wereld onder ogen moet zien, ligt de angst ook op de loer. Vooral jonge mensen maken zich grote zorgen over hun toekomst en ouders zijn bezorgd over de wereld waarin hun kinderen en kleinkinderen straks moeten leven. Dat is begrijpelijk, want er is weinig reden voor optimisme als het om de gevolgen van de klimaatverandering gaat, de daadkracht van de politiek en de bereidheid van mensen om hun levensstijl aan te passen. Desondanks brengt het boek Jesaja een boodschap van hoop als het om de toekomst gaat en hoop is sterker dan optimisme. Dat laatste heeft vooral bisschop Desmond Tutu altijd sterk benadrukt. Toen hij in 1995 voorzitter werd van de Waarheids- en Verzoeningscommissie in Zuid-Afrika, kreeg hij geregeld de vraag of hij niet te optimistisch was over een goede afloop. Steevast zei Tutu dan dat hij inderdaad weinig reden had om opti-

mistisch te zijn, maar dat hij als christen een man van de hoop was en dat hoop sterker is dan optimisme. Later zei Tutu iets soortgelijks over het Israëlsch-Palestijnse conflict. Zijn woorden laten zich ook beluisteren met de huidige klimaatcrisis in gedachten: 'Ik ben niet optimistisch over het einde daarvan, want om optimistisch te kunnen zijn heb je duidelijke tekens nodig dat er echt iets aan het veranderen is en die zijn er niet. Maar dat betekent niet dat ik zonder hoop ben. Ik ben een christen. Mijn geloof dwingt mij te hopen tegen de hoop in, en mijn vertrouwen te stellen in dingen die nog niet te zien zijn. Hoop blijft, ondanks bewijs van het tegendeel, onverschrokken door tegenslag en teleurstelling. Hopend tegen de hoop in, geloof ik dat er een oplossing komt. Het zal niet perfect zijn, maar het kan rechtvaardig zijn; en als het rechtvaardig is, zal het een toekomst van vrede inluiden.'¹⁹ Deze woorden zijn ook in de context van de ecologische crisis relevant. Datzelfde geldt voor de boodschap van het boek Jesaja. Er is altijd hoop voor wie omhoog leert kijken,²⁰ maar ook voor de niet-menselijke schepping, omdat de God van Israël de Schepper van hemel en aarde is en de volheid van heel de aarde zijn glorie is.

Conclusie in vijf stellingen

De vraag in dit artikel was welke bijdrage het boek Jesaja aan het ecologisch gesprek zou kunnen leveren. Deze bijdrage laat zich in vijf stellingen samenvatten:

¹⁹ Desmond TUTU, 'Realizing God's dream for the Holy Land', in *The Boston Globe*, 26 oktober 2007: <https://sanfrancisco.panthers.wordpress.com/2007/10/27/tutu-on-hope-versus-optimism-in-the-middle-east/>

²⁰ Jaap DEKKER, 'Hoop geeft veerkracht', in Rob VAN HOUWELINGEN, Roel KUIPER & Annemarie KUIVENHOVEN (red.), *Hoop: Een kracht die alles nieuw maakt* (TU-Bezinningsreeks 29), Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 2024, 92-98.

1. *Het boek Jesaja laat zien dat schepping geen ondergeschikt thema is, omdat de God van Israël zich niet alleen in de geschiedenis manifesteert maar ook in de schepping, die bovendien deelt in Gods beloften van herstel voor Israël.* Concreet betekent dit dat de bijbelse boodschap niet enkel om de mens en zijn toekomst draait, maar ook om de aarde en haar toekomst.
2. *Het boek Jesaja biedt een krachtige aansporing om de natuur niet geïsoleerd van God te beschouwen, maar om heel de geschapen werkelijkheid als mantel van Gods majesteit te zien.* Concreet betekent dit dat de biodiversiteit en de teloorgang daarvan gelovigen niet onverschillig mag laten. Wie zich inzet voor de biodiversiteit, komt op voor de eer van God.
3. *Het boek Jesaja verklaart de natuur niet heilig en zijn theocentrische (= op God gerichte) focus is een belangrijke aansporing om van de menselijke inzet voor de ecologie geen 'klimaatreligie' te maken.* Concreet betekent dit dat de motivatie om duurzaam te leven niet gevoed dient te worden door vormen van natuurgeloof of door maakbaarheidsdenken maar door de bijbelse boodschap dat heel de geschapen werkelijkheid de glorie van de Schepper weer spiegelt.
4. *Het boek Jesaja laat zien dat de sociale orde in de samenleving en de ecologische orde met elkaar samenhangen en onderstreept het belang van het doen van recht en gerechtigheid als verbindende schakel daartussen.* Concreet betekent dit dat oog hebben voor ecologie geen vrijblijvende hobby maar een kwestie van gerechtigheid is.

5. *Het boek Jesaja bemoedigt met de boodschap dat God soeverein is en dat Hij zijn schepping nooit zal loslaten.* Concreet betekent dit dat gelovige mensen een basishouding van hoop mogen hebben, omdat de God van Israël de Schepper is van de uiteinden van de aarde. Deze hoop mag geen excuus zijn om de urgentie van de huidige ecologische uitdagingen af te zwakken, maar angst voor de toekomst hoeft daarbij niet leidend te zijn.

Dit alles geldt des te meer voor wie kijkend naar de schepping de gestalte van de opgestane Christus in het oog houdt. Beide zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden.

SAMEN OP (SYNODALE) WEG MET JESAJA

HOE 'GEBRUIK' JE EEN PROFEET OM ERGENS TE GERAKEN?

Jens Van Rompaey

Synodaliteit is in de katholieke kerk en binnen de theologie het gespreksthema van het decennium geworden. Als thema is het onvermijdelijk geworden voor systematische theologen, pastoraal-theologen, kerkjuristen, en iedereen die van ver of dichtbij bij de kerkgemeenschap betrokken is om zich erover uit te spreken. Wat daarbij vaak opvalt, is dat in het spreken en schrijven over synodaliteit de Bijbel vaak ook niet weg te denken is. In deze bijdrage wil ik in eerste instantie aangeven dat dit moet aanzetten tot kritische reflectie. Zo citeer ik uit een toespraak van paus Franciscus uit 2015 naar aanleiding van de 50^{ste} verjaardag van de oprichting van de bisschoppensynode:

‘Een synodale Kerk is een Kerk die luistert, die beseft dat luisteren “meer is dan alleen maar horen”. Het is een wederzijds luisteren waarin iedereen iets te leren heeft. Het gelovige volk, het college van bisschoppen, de bisschop van Rome: allemaal luisteren ze naar elkaar, en allemaal luisteren ze naar de Heilige Geest, de “Geest van de waarheid” (Joh 14,17), om te weten wat hij “tot de Kerken zegt” (Apk 2,7).’¹

¹ POPE FRANCIS, ‘Address at the Ceremony Commemorating the 50th Anniversary of the Institution of the Synod of Bishops (17 October 2015)’, The Holy See, 17 oktober 2015.

https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/october/document/s/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.pdf (vert. JVR).

Deze toespraak is vermoedelijk een van paus Franciscus' meest geciteerde teksten als het gaat over synodaliteit. Het aangehaalde citaat spreekt tot de verbeelding. En hoewel de magisteriële waarde van deze toespraak aan de lage kant is – het is namelijk geen encycliek of conciliedocument – is de effectieve impact in het leven van de kerk aan de hoge kant. Inhoudelijk is het trouwens een uitdagende brief die terechte vragen stelt over de manier waarop de kerk zich organiseert. De paus laat bovendien zien dat hij zijn citaten goed weet te kiezen. Het beeld van wat de Geest der waarheid tot de kerken te zeggen heeft, vat perfect samen waar hij naartoe wil. Paus Franciscus wordt dan ook geapprecieerd als orator en inspirator, omdat hij naar fascinerende en tot de verbeelding sprekende beelden op zoek gaat en die gebruikt om mensen te inspireren en mee te krijgen in zijn verhaal.² Het citaat van de paus is tevens een van de kortste samenvattingen van waar synodaliteit over gaat. Het gaat namelijk over hoe heel het volk van God samen op weg is, pelgrimeert, en hoe dat volk daarbij naar de Heilige Geest luistert in en door naar elkaar te luisteren. In plaats van allerlei hoogdravende theologische reflecties op zijn toehoorders los te laten, spreekt de paus tot de verbeelding. Dit is op zich lovenswaardig, want hij toont zich als geestelijke leider vertrouwd met de Bijbel en in staat tot het inspireren van mensen.

Nu blijkt in het bijzonder de verwijzing naar het boek Apokalyps uit dit fragment eigenlijk vaak voor te komen. Paus Johannes Paulus II gebruikte het bijvoorbeeld al in zijn post-synodale apostolische exhortatie *Ecclesia in Europa*. Ook daar gaat het over de pelgrimerende kerk in Europa. Johannes Paulus presenteert het boek Apokalyps als een soort van profetische openbaring om aan de gemeenschap van gelovigen te onthullen en te duiden wat er plaatsvindt. Het boek Openbaring dient er ter bemoediging van de gelovigen in de wetenschap dat de overwinning van Christus al

² Bradford E. HINZE, 'Dreams of Synodality, Specters of Constraint', in *Louvain Studies* 43 (2020) 297-312, p. 304. <https://doi.org/10.2143/LS.43.3.3288709>.

plaatsgehad heeft en definitief is, aldus de paus.³ De context en betekenis is bij Johannes Paulus II veel sterker profetisch en eschatologisch en is minder ecclesiologisch dan bij Franciscus. Ook in *Tertio Millennio Adveniente* gebruikt Johannes Paulus II hetzelfde vers om aan te geven dat de kentering van het nieuwe millennium geen aanleiding kan zijn voor nieuwe chiliastische bewegingen die zich bezighouden met het einde der tijden. Hij gebruikt het citaat om aan te geven dat er een diepere gevoeligheid moet zijn voor wat de Geest tot de kerken zegt in een pneumatologische zin.⁴ Ook in een document uit 2018 van de Internationale Theologische Commissie (ITC) over *Synodaliteit in het leven en de zending van de Kerk* staat dit citaat twee keer, een keer is het genomen uit hoofdstuk 2 vers 7, en ook een keer uit vers 29 van hetzelfde hoofdstuk. Hier dient het vers opnieuw eerder een reflectie op hoe de kerk zich verhoudt tot de heilige Geest.⁵ Tot dusver laat de veelheid aan verwijzingen zien hoe eenzelfde citaat in verschillende contexten ‘past’.

Als laatste voorbeeld verwijst ik naar het slotdocument van de bisschoppensynode van 2023-2024. Ook dit document vermeldt dit vers. In het Engels staat er: ‘We began by listening, careful to grasp in the many voices “what the Spirit is saying to the Churches”

³ POPE JOHN PAUL II, *Post-Synodal Apostolic Exhortation: Ecclesia in Europa* (28 June 2003), Libreria Editrice Vaticana, 2003. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa.pdf.

⁴ POPE JOHN PAUL II, *Apostolic Letter: Tertio Millennio Adveniente* (10 November 1994), Libreria Editrice Vaticana, 1994, nr. 23. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19941110_tertio-millennio-adveniente.pdf.

⁵ INTERNATIONALE THEOLOGISCHE COMMISSIE, *Synodaliteit in het leven en de zending van de Kerk*, onder redactie van Bisschoppenconferentie van België, vertaald door Peter De Mey en Adelbert Denaux (Wereldkerkdocumenten 42), Licap-Halewijn, 2019. <https://www.rkkerk.nl/wp-content/uploads/2024/03/WKD-42-Synodaliteit-in-het-leven.pdf>.

(Rev. 2:7).⁶ In het kader van studiedagen over Jesaja, wil ik met dit gebruik van het boek Openbaring twee zaken aanduiden. Aan de ene kant kunnen bijbelse citaten tot de verbeelding spreken. Ze vatten soms in zeer beeldrijke taal wat de auteur wil zeggen. Ze versterken het argument, verdiepen de betekenis en sporen aan tot verdere reflectie. Wat deze citaten uit Openbaring anderzijds ook laten zien is dat er soms ‘gesprenkeld’ lijkt te worden met bijbelcitaten. Te pas en te onpas, en in zeer verschillende soorten documenten, worden ze uit een grote citatenlijst gehaald om de tekst bijbels genoeg te maken. Dit kan dan weer een weinig kritische omgang met de Bijbel verraden en heet in vaktermen ‘cherry-picking’.

Van het boek Openbaring ga ik nu naar Jesaja. De titel van deze bijdrage vat mijn hoofdargument beknopt samen. Ook de profeet Jesaja fungeert in kerkelijk discours soms als katalysator om mensen samen op weg te doen gaan. De katholieke kerk gaat bijvoorbeeld samen op weg met Jesaja in de liturgie van de advent. Een blik op de lectionaria van de katholieke kerk voor de weekdagen en voor de zondagen toont dat Jesaja in de liturgie het meest gelezen boek van het Oude Testament is, in het bijzonder dus tijdens de advent. Ik ga hier niet dieper in op het gebruik van Jesaja in de liturgie, maar dit korte liturgische voorbeeld geeft aan dat je ‘samen op weg gaan’ ook anders, bijvoorbeeld liturgisch-spiritueel, zou kunnen duiden. In wat volgt kijk ik in de eerste plaats naar hoe Jesaja functioneert in of voor synodale processen, voor een specifiek institutioneel verstaan van de geloofsgemeenschap dus. Daarbij stel ik de vraag of het ‘gebruik’ ervan verder gaat dan ‘cherry-picken’.

Op institutioneel vlak heet dat samen op weg gaan van de kerkgemeenschap dus synodaliteit. Dit neologisme is afgeleid van

⁶ SYNODUS EPISCOPORUM, *Final Document. For a Synodal Church: Communion, Participation, Mission*, Città del Vaticano, 2024, nr. 3.
https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2024-10-26_final-document/ENG---Documento-finale_traduzione-di-lavoro.pdf.

het Griekse *syn-hodos*, letterlijk betekent dat ‘samen op weg’. Om de bespreking van Jesaja en synodaliteit gestructureerd aan te pakken, leid ik in wat volgt ‘synodaliteit’ kort in, en kijk ik naar hoe de Bijbel gebruikt wordt om synodaliteit te verstaan en vorm te geven. Dat doe ik door in het bijzonder te kijken naar het *Werkdocument voor de Continentale Fase ‘Vergroot de ruimte van uw tent’ (Jesaja 54,2)*. Mijn analyse zal vervolgens een kritiek inhouden op het bespreken van kerkelijke teksten met bijbelcitaten en citaten van bijvoorbeeld kerkvaders, maar ik wil eindigen met een positieve noot en systematisch-theologisch reflecteren op hoe narrativiteit, ook bijbels geïnspireerd, in onze levens en ons nadenken van vitaal belang kan zijn.

Synodaliteit: wie, wat, waar, hoe ... ?

Synodaliteit is, zoals reeds aangehaald, in de katholieke kerk een modewoord. De Nederlandse jezuïet Jos Moons heeft aangetoond dat er sinds 2015, het jaar waarin paus Franciscus de 50^{ste} verjaardag van de oprichting van de bisschoppensynodes vierde, een sterke toename is van academische publicaties over dit onderwerp. Van een 20-tal academische publicaties per jaar in 2015 ging het naar een honderdtal publicaties in 2019 om ten slotte te leiden tot meer dan 200 academische publicaties in 2023 en 2024.⁷ Dit toont de enorme academische aandacht voor het thema aan. Desalniettemin is het niet eenvoudig om een beknopte beschrijving te geven van wat synodaliteit exact is. Een van de kortste definities is te vinden bij de Leuvense theoloog Peter De Mey, die verwijst naar paus Franciscus en schrijft dat ‘de term “synodaliteit” [verwijst]

⁷ Jos MOONS, (red.), ‘Synodality and the Roman-Catholic Church: An Academic Bibliography 2013-2024 (Fifth Edition)’, in *Cahiers Internationaux de Théologie Pratique, Documents*, nr. 17 (februari 2025). www.pastoralis.org. Moons spitst zich voornamelijk toe op het Frans, Engels, Spaans en Duits.

naar de gemeenschappelijke verantwoordelijkheid van alle leden van het volk van God voor het leven van de Kerk'.⁸

Paus Franciscus (1936-2025) was ongetwijfeld de grote inspirator van de huidige synodale ontwikkelingen in de katholieke kerk. Hij ontwikkelde intuïties en ideeën van het Tweede Vaticaanse Concilie verder en bracht ze in praktijk. Hij focuste daarbij op een meer participatieve en missionaire kerk, thema's die al vanaf het begin van zijn pontificaat stelselmatig meer aandacht kregen.⁹ Theologisch gezien heeft synodaliteit trouwens ook goede geloofsbrieven. Moons geeft aan dat de Heilige Geest opnieuw meer centraal komt te staan in de kerk en op die manier wordt de traditie van wat men in de concilietijd de *Geistvergeessenheit* noemde, deels gecorrigeerd. Dit leidt, met de woorden van de Nederlandse kerkjuriste Myriam Wijlens, tot een reconfiguratie van de kerk.¹⁰ Zoals Moons het stelt: 'Andere geloofswaarheden worden niet afgeschaft: dat God in Christus de waarheid heeft geopenbaard, en dat de apostelen en hun opvolgers – de bisschoppen – de kerk leiden. Maar ze krijgen gezelschap van de waarheid dat de Geest niet alleen in het verleden sprak – in Christus – maar ook nu nog. Hij leidt ons, en dat niet alleen door bisschoppen, maar door iedereen.'¹¹ De verantwoordelijkheid van alle gelovigen en hun theologische relevantie staan onmiskenbaar centraal.

Die nieuwe configuratie van hoe geloofswaarheden zich tot elkaar verhouden, verandert de manier waarop naar de kerk geke-

⁸ Peter DE MEY, 'Synodaliteit als sleutelbegrip in het pontificaat van Paus Franciscus. De moeilijke weg van theorie naar praktijk', in *Collationes. Vlaams Tijdschrift voor Theologie en Pastoraal* 50 (2020) 149-57, p. 149.

⁹ Jos MOONS, 'Wat is synodaliteit, en wat vraagt het van de Kerk? Een toegankelijke introductie', in *Collationes. Tijdschrift voor Theologie en Pastoraal* 52 (2022) 83-97, p. 84-85.

¹⁰ Myriam WIJLENS, 'Reforming the Church by Hitting the Reset Button: Reconfiguring Collegiality within Synodality Because of Sensus Fidei Fidelium', in *The Canonist: Journal of the Canon Law Society of Australia and New Zealand* 8 (2017) 235-61.

¹¹ MOONS, 'Wat is synodaliteit, en wat vraagt het van de Kerk?' (noot 9), p. 88.

ken wordt. In plaats van de kerk te zien als een piramide, komt het beeld van het samen pelgrimeren naar voren. De kerk is in eerste instantie de gemeenschap van alle gedoopten. Elk verder onderscheid tussen die gedoopten onderling is van latere datum, het doopsel is immers het sacrament dat allen delen.¹² Dit alles betekent een verschuiving van verschillende, soms vastgeroeste ideeën. Moons geeft heel concreet aan hoe bijvoorbeeld de rol en functie van de bisschoppen verandert. In plaats van aan het hoofd van de piramide, staan zij (of zouden zij moeten staan) tussen het hun toevertrouwde deel van het godsvolk. Samen met hen onderscheiden zij, werken zij toe naar een beslissing, maar uiteindelijk hakken zij dan de knoop door.¹³ De bisschoppen blijven echter altijd verantwoordelijk voor de *communio* met de grotere kerkgemeenschap en in dat opzicht blijven zij een centrale rol spelen. Dit is dus geen radicale vernieuwing of breuk in de opvatting van het ambt van de bisschoppen, maar een nieuw verstaan van hoe de verschillende actoren in de kerk zich tot elkaar verhouden.

De Bijbel en synodaliteit

Zoals eerder uiteengezet, beschikt synodaliteit over overtuigende geloofsbrieven: het betreft een praktijk die haar wortels heeft in het Tweede Vaticaanse Concilie en die wordt gedragen door een rijke historische en theologische achtergrond. Zoals de ITC het zelf stelt: ‘De ecclesiologie van het volk Gods benadrukt inderdaad de gemeenschappelijke waardigheid en de zending van alle gedoopten in de uitoefening van de veelvormige en geordende rijkdom van hun charismatische gaven, van hun roeping, van hun bedieningen.’¹⁴ Wat de rol van de Bijbel in de studie van synodaliteit is, stelt

¹² MOONS, ‘Wat is synodaliteit, en wat vraagt het van de Kerk?’ (noot 9), pp. 88-89.

¹³ MOONS, ‘Wat is synodaliteit, en wat vraagt het van de Kerk?’ (noot 9), p. 91.

¹⁴ INTERNATIONALE THEOLOGISCHE COMMISSIE, *Synodaliteit in het leven en de zending van de Kerk* (noot 5), nr. 6.

het document van de ITC ook glashelder. In de inleiding schrijven de auteurs namelijk:

‘Het eerste hoofdstuk [van dit document] keert terug naar de normatieve gegevens die in de Heilige Schrift en de Traditie worden aangetroffen om in het volle licht te stellen dat de synodale gestalte van de Kerk haar wortels vindt in de historische ontwikkeling van de openbaring en om de fundamentele connotaties en specifieke theologische criteria aan te geven die het begrip definiëren en de praktijk reguleren.’¹⁵

De aandachtige lezer ziet onmiddellijk de volgende indrukwekkende opsomming: normatief, Schrift en Traditie, in het volle licht stellen, wortels hebben, historische ontwikkeling, openbaring, fundamentele connotaties, specifieke theologische criteria, definiëren en reguleren. Met andere woorden, de inzet voor de ITC is torenhoog. Wat zij in hun document doen is duidelijk meer dan louter de praktijk en de achtergrond van synodaliteit schetsen, ze werken ook een richtinggevende en uitdrukkelijk normatieve visie uit. De ITC voorziet de lezer vervolgens met een indrukwekkend aantal verwijzingen naar zowel het Oude als het Nieuwe Testament en geeft zo aan het verstaan en de praktijk van synodaliteit in de katholieke kerk een stevig bijbels fundament. Dat fundament is onmiskenbaar een vorm van legitimatie voor wat op zich een (her)opleving is van een toch wat verloren gegane praktijk.

Het eerste hoofdstuk van het ITC-document thematiseert het samen op weg zijn van de kerk in eerste instantie als vergelijkbaar met het samen op weg zijn van het joodse volk. In tweede instantie vergelijken ze het met de opdracht en zending van Jezus als Weg, Waarheid en Leven (Joh 14,6). Bij een grondige lezing van dat eerste hoofdstuk ziet de aandachtige lezer dat de ITC met zeven-

¹⁵ INTERNATIONALE THEOLOGISCHE COMMISSIE, *Synodaliteit in het leven en de zending van de Kerk* (noot 5), nr. 10.

mijlslaarzen door de Bijbel gaat. De ITC wil enerzijds de goede papieren van synodaliteit benadrukken en anderzijds proberen de auteurs iets te verwoorden van het bestaan van de kerk in de aardse realiteit en hoe die aardse realiteit zich verhoudt tot de hemelse. Voor deze thematiek ontbreken exacte definities of mathematische begrippen, en de klassieke spanning tussen de kerk als hemels ideaal en haar aardse gestalte manifesteert zich hier in volle hevigheid. Het gaat over het ter sprake brengen van fundamentele geloofsovertuigingen of geloofswerkelijkheden en dat vraagt een bijzonder soort taalgebruik dat ontsnapt aan het louter meetbare.

Nummer 14 van het ITC-document doet ‘het op weg gaan’ van de kerk vandaag verder uit de doeken en laat zien hoe de commissie het verstaat in lijn met de ervaring van het joodse volk en de profeten. Daarvoor grijpen de auteurs terug naar een veelheid van profetische verwijzingen. Ik citeer uitvoerig uit nummer 14 van het document:

‘De boodschap van de profeten leert het volk van God de noodzaak om in trouw aan het verbond op tocht te gaan door de ontberingen van de geschiedenis heen. Daarom nodigen de profeten hen uit tot de *bekering* van het hart tot God en tot *rechtvaardigheid* in hun relaties met hun bureu, vaak de armsten, de verdrukten, de vreemdelingen, als een tastbaar getuigenis van Gods barmhartigheid (cf. Jr 37,21; 38,1).

Opdat dit zou kunnen gebeuren, belooft God hun een nieuw hart en een nieuwe geest te schenken (zie Ez 11,19), en voor zijn volk de weg te openen naar een nieuwe exodus (zie Jr 37–38): dan zal Hij een nieuw verbond sluiten, dat niet langer in steen gegrift is, maar in hun hart (zie Jr 31,31-34). Het zal zich uitstrekken tot universele horizonten, aangezien de Dienaar van de Heer alle naties zal verza-

melen (zie Js 53), en het zal worden bezegeld door de uitstorting van de Geest van de Heer over alle leden van zijn volk (zie Jl 3,1-4).¹⁶

Dit citaat bevat vele bekende beelden uit het Oude Testament en weeft de profeten Jeremia, Jesaja, Ezechiël en Joël samen tot een fascinerende paragraaf. Dit citaat bevat ook de enige referentie naar het boek Jesaja in dit ITC-document en heeft hier vooral een profetische en eschatologische betekenis. Het toont ook aan hoe verschillende verwijzingen in een kort bestek samengevoegd kunnen worden. Dit toont heel duidelijk aan dat bijbelse verwijzingen schering en inslag zijn in kerkelijke documenten, maar dat dit niet altijd (en niet noodzakelijk) een kritische lezing inhoudt. Als het gaat over hoe de kerk zich vandaag organiseert en nadenkt over synodaliteit, dan blijft een sterke verankering in de bijbelse of patristische traditie nog altijd een sterk en overtuigend argument.

De auteurs van *Synodaliteit in het leven en de zending van de Kerk* blijven langer stilstaan bij de *Handelingen van de Apostelen* omdat dat voor hen essentieel is om synodaliteit te kunnen begrijpen. Dat bijbelboek getuigt namelijk ‘van enkele belangrijke momenten in de tocht van de apostolische kerk, waarin het volk van God geroepen is om in de gemeenschap de wil van de verrezen Heer te onderscheiden.’¹⁷ Opnieuw valt het woordgebruik op: de apostolische kerk onderscheidt de wil van God. In groot detail bespreekt het document het eerste ‘concilie’ in de geschiedenis van de kerk, het zogenaamde concilie van Jeruzalem. De ITC-tekst bespreekt waarover het concilie ging, wie eraan te pas kwam, hoe men tewerk ging, welke beslissingen er genomen werden, wat de

¹⁶ INTERNATIONALE THEOLOGISCHE COMMISSIE, *Synodaliteit in het leven en de zending van de Kerk* (noot 5), nr. 14. Deze paragraaf laat vooral zien hoe de Internationale Theologische Commissie verschillende bijbelcitaten verweeft tot één paragraaf. De aandachtige lezer zal echter opmerken dat de verwijzingen soms slechts losjes de inhoud van het desbetreffende bijbelboek aanraken en soms vermoedelijk foutief zijn (zo bv. de verwijzingen naar Jr 37–38).

¹⁷ INTERNATIONALE THEOLOGISCHE COMMISSIE, *Synodaliteit in het leven en de zending van de Kerk* (noot 5), nr. 19.

beweegredenen waren en hoe de beslissingen uiteindelijk aan de lokale geloofsgemeenschappen gecommuniceerd werden.¹⁸ In de presentatie van de ITC is het alsof de Bijbel een kant en klare blauwdruk levert voor hoe de kerk vandaag in gemeenschap samen kan onderscheiden welke toekomstige paden te bewandelen. De Bijbel levert met andere woorden een normatief voorbeeld van kerk-zijn op dat relevant is voor vandaag. ‘De wijze waarop het concilie van Jeruzalem verliep, toont op een levendige manier de weg van het volk van God als een geordende en gearticuleerde werkelijkheid, waarin ieder een specifieke plaats en rol heeft (vgl. 1 Kor 12,12-17; Rom 12,4-5; Ef 4,4).’¹⁹ Opnieuw valt de woordkeuze op. Het volk van God is geordend en iedereen heeft een specifieke plaats en er zijn bijbelse gronden die dat ondersteunen. Meer zelfs, dat is ook voor ons nog relevant en van toepassing.

Het normatieve verstaan van het concilie van Jeruzalem is niet noodzakelijk onproblematisch. Barbara E. Reid geeft verschillende passages in de Bijbel aan die van belang zijn om synodaliteit te begrijpen en om de praktijk van de vroege kerk in een meer volledige context te zien. Zij geeft ook aan dat hedendaagse inzichten niet veronachtzaamd mogen worden. Die inzichten zijn namelijk waardevol voor het organiseren van complexe kerkgemeenschappen zoals die vandaag bestaan en die zich met andere uitdagingen geconfronteerd weten dan de vroege kerk.²⁰ De waarschuwing is dubbel. Enerzijds biedt de Bijbel geen receptenboek om oplossingen voor hedendaagse uitdagingen te fabriceren. Anderzijds bestaat er in de literatuur over synodaliteit kwalitatief werk over de inzichten die vanuit andere disciplines komen en die van de katholieke

¹⁸ INTERNATIONALE THEOLOGISCHE COMMISSIE, *Synodaliteit in het leven en de zending van de Kerk* (noot 5), nr. 19vv.

¹⁹ INTERNATIONALE THEOLOGISCHE COMMISSIE, *Synodaliteit in het leven en de zending van de Kerk* (noot 5), nr. 22.

²⁰ Barbara E. REID, ‘Synodal and Collegial Thinking and Acting in the New Testament’, in Michel ANDRAOS, Thierry-Marie COURAU en Carlos MENDOZA-ÁLVAREZ, *Synodalities* (Concilium 2), SCM Press, 2021, p. 66.

lieke kerk een synodale en meer participatieve gemeenschap zouden kunnen maken. De Italiaanse theoloog Serena Noceti, om een voorbeeld te noemen, benadrukt de belangrijke bijdragen van sociologen, filosofen, communicatie-experts, psychologen en pedagogen.²¹

Het document voor de continentale fase (DCS)

Na een eerste reflectie op de omgang met bijbelse citaten in kerkelijke documenten, gevolgd door een beknopte introductie tot het concept van synodaliteit en een korte presentatie van de bijbelse wortels ervan, richt ik mij nu op het specifieke gebruik van de profeet Jesaja. Het meest in het oog springende citaat uit het boek Jesaja in de context van synodaliteit komt uit een document uit 2022. In het *Werkdocument voor de Continentale Fase* (vaak afgekort als DCS: *Document for the Continental Stage*) is het citaat van Jesaja 54,2, 'Vergroot de ruimte van uw tent', dat tot in de titel van het document is geraakt. Het is een treffend beeld. Uit een consultatie van het hele volk van God tijdens de lokale consultatiefase, die liep in 2021-2022 in alle bisdommen ter wereld (om en bij de 1,3 miljard mensen), heeft het Secretariaat voor de Bisschoppen-synode een document gedestilleerd dat opnieuw aan het volk Gods voorgelegd moest worden. De vele spanningen, positieve en negatieve ervaringen, moeilijkheden en vooruitgang van het consultatieproces vonden hun beslag in dat document. Dat maakt ook dit document met opnieuw een lage magisteriële waarde lezenswaardig, omdat het op een unieke manier voortbouwt op de ervaringen van vele tienduizenden gelovigen.

Het DCS is met andere woorden een tussentijds document dat de ervaringen en verslagen van de lokale consultatie samenbracht

²¹ Serena NOCETI, *Reforming the Church: A Synodal Way of Proceeding*, Paulist Press, 2023, pp. 97-98.

en teruggaf voor discussie op het continentale niveau. Het is dus een eigensoortig document met weinig of geen officiële magisteriele waarde, maar wel met een moreel en pastoraal-theologisch gewicht, net omdat het zo sterk put uit de ervaring van een consultië van het hele volk van God.²² De structuur van het document is instructief. Hoofdstuk 1 vat de ervaringen van het synodale proces tot dan toe samen. Het tweede hoofdstuk legt sterk de nadruk op de profeet Jesaja. In het DCS klinkt dat zo:

‘Het tweede hoofdstuk presenteert een Bijbels icoon, namelijk het beeld van de tent waarmee hoofdstuk 54 van het boek Jesaja opent. Dit beeld en dit verhaal vormen een sleutel tot een interpretatie van de inhoud van het DCS in het licht van het Woord, en plaatsen hen in de boog van Gods belofte die een roeping wordt voor zijn Volk en zijn Kerk: “Vergroot de ruimte van uw tent!”’²³

Het derde hoofdstuk kijkt dan naar ‘vijf generatieve spanningen die met elkaar verweven zijn’ en hoofdstuk 4 bestudeert het geestelijke en het methodologische niveau van de volgende stadia in de synodale ervaring.²⁴

Van centraal belang in de bespreking van het ‘gebruik’ van Jesaja is dus het tweede hoofdstuk. Daarin wordt het beeld van Jesaja uitgewerkt. In het DCS luidt het hele citaat van vers 2: ‘Vergroot de ruimte van uw tent, spreid uw tentdoeken onbekommerd uit, verleng uw touwen en maak uw haringen stevig (Jes. 54,2 [vertaling van de website van het Vaticaan]).’ Volgens de auteurs van de DCS zijn er drie essentiële elementen in dit beeld. Om te beginnen

²² SECRETARIA GENERALIS SYNODI, ‘Werkdocument voor de Continentale Fase: “Vergroot de ruimte van uw tent” (Jesaja 54:2)’, Libreria Editrice Vaticana, 2022, nr. 4. https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/dcs/dutch/2022.11.24_NL-DTC-FINAL.pdf.

²³ SECRETARIA GENERALIS SYNODI, ‘Werkdocument voor de Continentale Fase’ (noot 22), nr. 10.

²⁴ SECRETARIA GENERALIS SYNODI, ‘Werkdocument voor de Continentale Fase’ (noot 22), nr. 13-14.

is er het tentdoek, essentieel voor de bescherming tegen de elementen. Onder het tentdoek kwam men samen, zocht men beschutting en werden wie nog buitenstonden uitgenodigd. Vervolgens zijn er dan de touwen die voor stevigheid moeten zorgen en dat doen ze door spanning. Er moet voldoende evenwicht én flexibiliteit zijn. De haringen zijn dan uiteindelijk de verankering. Dit verbeeldt de stevigheid en de locatie van de tent en die verhouden zich op een bepaalde wijze tot elkaar. De haringen zijn echter geen onwrikbare fundamenteën. Ze kunnen uit de grond genomen worden wanneer het volk verder trekt en de tenten meeneemt. Dit alles verwoordt heel sterk de ervaring van het volk in ballingschap.²⁵ Het beeld wordt dan nog verder uitgewerkt en geïnterpreteerd. Ik citeer hier volledig om te laten zien hoe dat functioneert:

‘Als wij deze woorden van Jesaja vandaag beluisteren, nodigen zij ons uit ons de Kerk voor te stellen als een tent, ja als de tent van samenkomst die het volk vergezelde op zijn tocht door de woestijn: geroepen om zich wijder te maken, dus, maar ook om zich te verplaatsen. In het midden ervan staat het tabernakel, dat wil zeggen de aanwezigheid van de Heer. Het houvast van de tent wordt verzekerd door de stevigheid van de haringen, dat wil zeggen de fundamenteën van het geloof, die niet veranderen maar wel verplaatst en geplant kunnen worden in steeds nieuwe grond, zodat de tent het volk kan vergezellen op zijn tocht door de geschiedenis. Ten slotte moet de structuur van de tent, om niet in te zakken, de verschillende krachten en spanningen waaraan hij wordt blootgesteld in evenwicht houden: een metafoor die de noodzaak van onderscheidingsvermogen uitdrukt. Dit is hoe veel verslagen [van de lokale consultatie] de Kerk graag zien: een woning die vergroot kan worden, maar niet homogeen is; in staat om iedereen te beschutten, maar open;

²⁵ SECRETARIA GENERALIS SYNODI, ‘Werkdocument voor de Continentale Fase’ (noot 22), nr. 26.

die mensen in en uit laat (vgl. Joh 10,9), en in beweging is om de Vader en de hele mensheid te omarmen.²⁶

Het beeld van de tent, zoals dat bij Jesaja te vinden is, is voor de auteurs van de DCS normatief. Het zegt ons vandaag iets over hoe de kerk zou moeten zijn. Elk element in het beeld wordt verder uitgebreid en uitgewerkt. Het beeld is een uitnodiging om de kerk voor te stellen als een tent, die wijder gemaakt moet worden en die verplaatsbaar is, maar die in haar centrum het tabernakel als aanwezigheid van de Heer heeft. De fundamenten van het geloof mogen niet veronachtzaamd worden, maar moeten in steeds nieuwe grond geslagen worden, terwijl de structuur van de tent in evenwicht gehouden moet worden. Dit is geen op zichzelf terugplooiende activiteit, want de tent moet ook vergroot worden zonder homogeen te worden en ze moet beschutting bieden terwijl ze toch open is en de mensheid kan omarmen.

Echter, zoals elk beeld of metaforisch taalgebruik kun je ook dit beeld doen ontsporen. Wat zegt dit gebruik van een beeld uit Jesaja over hoe de kerk de Bijbel aanwendt om een punt te maken? Over hoe interpretatie gebeurt? In wat volgt wil ik dit beter bekijken en problematiseren.

Synodaliteit en de Bijbel

Als systematisch theoloog vermijd ik hier bewust elke vorm van uitgebreide exegetische analyse. Toch verdienen enkele elementen nadere aandacht, aangezien het beeld van het opzetten van de tent voor de auteur(s) van het boek Jesaja veel vertrouwder was dan voor de meeste mensen vandaag. In het kader van het boek Jesaja, in het bijzonder in het tweede deel, dat vaak de naam Deu-

²⁶ SECRETARIA GENERALIS SYNODI, 'Werkdocument voor de Continentale Fase' (noot 22), nr. 27.

tero-Jesaja draagt (hoofdstukken 40–55), heeft het beeld vanzelfsprekend een sterk profetisch gehalte. Deze hoofdstukken bevatten onder andere een theologie van crisis en van hoop. Enerzijds verwijzen deze profetische teksten naar bevrijding van het gewicht van het verleden en van bezetting; anderzijds staan ze bekend om hun krachtig toekomstperspectief.²⁷ Niet voor niets zingt de katholieke kerk tijdens de advent uit Deutero-Jesaja met de woorden ‘Rorate caeli desuper, et nubes pluant iustum’. Dit lied, bestaande uit verschillende strofen, verwijst naar onder andere naar Jesaja 45,8: ‘Hemel, laat gerechtigheid neerregenen, laat haar neerstromen uit de wolken, en laat de aarde zich openen’²⁸ en in de laatste strofe naar Jesaja 40,1: ‘Troost, troost mijn volk, zegt jullie God’.²⁹

De vermelding van een tent in Jesaja 54 zou een geoefend bijbellezer moeten doen terugkijken naar het eerste deel van het boek Jesaja, waar in 33,20 staat: ‘Aanschouw dan Sion, de stad waar wij onze feesten weer vieren. Met eigen ogen zul je Jeruzalem zien, een oord waar je ongestoord kunt wonen, een tent die nooit wordt afgebroken, waarvan geen tentpin ooit wordt uitgerukt en geen touw wordt losgemaakt’. De tent heeft hier in deze laatste verwijzing meerdere betekenissen als plaats van samenkomen en feest.³⁰ Het beeld van het opzetten van de tent is ook verbonden met teksten van de profeet Jeremia die vaak een minder vrolijke inslag hebben. In Jeremia 10,20 staat: ‘Maar mijn tent is vernield, alle touwen zijn doorgesneden. Mijn kinderen zijn mij ontvallen, ze zijn er niet meer. Niemand zet ooit nog mijn tent op, niemand spant mijn tentdoeken meer’. De woordelijke gelijkenissen zijn treffend, met expliciete vermelding van touwen en tentzei-

²⁷ Klaus BALTZER, *Deutero-Isaiah: A Commentary on Isaiah 40-55* (A Critical and Historical Commentary on the Bible), Fortress Press, 2001, p. 33

²⁸ Bijbelcitaten uit de NBV21.

²⁹ Zie o.a. Theodor MAAS-EWERD, ‘Rorate’, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3de dr., vol. 8, Herder, 1999.

³⁰ Voor deze paragraaf, zie: BALTZER, *Deutero-Isaiah: A Commentary on Isaiah 40-55* (noot 27), pp. 436-437. Zie ook: Jürgen WERLITZ, ‘Jesaja’, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3de dr., vol. 5, Herder, 1996.

len. Bovendien klinkt het onheilspellend dat niemand ooit nog tenten zal opzetten.

Het lijkt erop dat veel van de rijkdom en de verwijzingen binnen de profetische teksten in het DCS verloren gaan. Het bijbelcitaat, waarvan het doel in het DCS duidelijk wordt aangegeven, wordt uit de oorspronkelijke context gehaald en aan weinig kritische reflectie blootgesteld, maar er komt wel een normatieve interpretatieve laag op te liggen. Het hele netwerk van betekenissen en verwijzingen is verdwenen, behalve voor wie zo vertrouwd is met de Bijbel dat extra uitleg overbodig is. Bovendien dragen de auteurs het beeld aan met een zeer bepaald normatief doel. Het feit dat het beeld uit de Bijbel komt, lijkt, behalve dat het normatief sterker overkomt, verder irrelevant. Andere beelden uit literatuur en poëzie hadden hetzelfde effect kunnen hebben. De vraag dient hier gesteld te worden of het binnenbrengen van een specifiek bijbelcitaat een bepaalde specifieke bijbelse (meer)waarde heeft.

Bovendien valt het ook op dat retoriek, in de zin van de kunst om te overtuigen, een grote rol speelt als het gaat over synodaliteit. Dat hoeft op zich niet te verbazen aangezien Moons schrijft dat de hervorming van de kerk niet alleen 'een overwegend theoretisch verhaal' is, maar 'steeds praktijk (...), een andere cultuur, andere houdingen, een andere spiritualiteit' veronderstelt.³¹ Dat doet dit citaat van Jesaja natuurlijk wel. Het put uit een rijke narratieve en spirituele traditie. Daarbij sluit het aan bij een praktijk die voor systematische theologen in het algemeen en voor ecclesiologen in het bijzonder niet vreemd is. Het gebruik van tot de verbeelding sprekende beelden is niet nieuw. De Amerikaanse jezuïet en latere kardinaal Avery Dulles schreef in de jaren 70 al uitvoerig over de verschillende beelden die gebruikt werden voor de kerk en hoe die elk hun sterktes en zwaktes hadden. Bovendien, zo schreef Dulles, waren er meer dan honderd nieuwtestamentische beelden

³¹ MOONS, 'Wat is synodaliteit, en wat vraagt het van de Kerk?' (noot 9), p. 87.

die gebruikt werden voor de kerk. Dulles' fundamentele boek is ook een waarschuwing die uitdaagt tot verdere reflectie, omdat hijzelf aangeeft dat een theoloog gebruikt maakt van beelden om beter en dieper inzicht te verwerven. Daarbij moet de theoloog echter voor ogen houden dat die beelden of metaforen maar tot op zekere hoogte behulpzaam zijn en gemakkelijk misleidend kunnen worden als ze hun doel voorbijschieten.³²

Het idee dat een beeld 'nuttig' of 'bruikbaar' is, blijft tot op zekere hoogte ook een reëel gevaar bij de tent in Jesaja. Wanneer de katholieke kerk dit begrip hanteert, roept dat onmiddellijk fundamentele en kritische vragen op. Hier geef ik enkele van de meest urgente vragen mee die volgens mij gesteld moeten worden: Wie heeft het in de tent voor het zeggen? Wie bevindt zich in de tent en wie valt erbuiten en waarom vallen die personen erbuiten? In het bijzonder in de kerk met haar strakke, piramidale en sterke hiërarchie is het helemaal niet duidelijk wie het woord kan nemen en iets te zeggen heeft. Om bij een ruimtelijk beeld te blijven: op basis van wat wordt toegang verleend tot de tent? De kerk heeft duidelijke en strakke criteria voor wie ertoe behoort en heeft het moeilijk om over marges en marginaliteit te denken. Is er in de tent plaats voor gastvrijheid zoals Abraham die aan de drie mannen in het boek Genesis beweest (zie Gn 18)?

Ook andere elementen van het beeld van de tent zijn niet zo onschuldig. De touwen moeten zorgen voor de spanning, maar is spanning altijd een goed iets? In een kerkgemeenschap waar er geen scheiding der machten en geen vrije meningsuiting is, loop je met een afwijkende mening altijd gevaar.³³ Wanneer meningen

³² Avery DULLES, *Models of the Church*, Doubleday, 1974, p. 20.

³³ Zie voor een uitvoerige bespreking daarvan: Sven Bernhard ANUTH, 'Dealing with Conflict and Dissent in the Roman Catholic Church. An Inventory from the Perspective of Canon Law', in Judith GRUBER, Michael SCHÜBLER en Ryszard BOBROWICZ, *Dissenting Church: Exploring the Theological Power of Conflict and Disagreement*, Palgrave Macmillan, 2024. https://doi.org/10.1007/978-3-031-56019-4_6.

alleen maar schuren, genereren ze bovendien vaak vooral overtolige hitte en niet noodzakelijk veel licht. Zonder een vorm van omzetting naar licht blijft de wrijving niets meer dan verspilde energie. De haringen die de tent verankeren zijn in de grond geslagen en kunnen normaal verplaatst worden, maar eenmaal de kerk bepaalde fundamenteën in haar denken aanneemt en daar haar haringen in slaat (en dan draai ik het beeld wel om), is die verankering vaak blijvend. Het individuele beeld roept een veelheid aan vragen op, die niet zonder verdere duiding kunnen blijven. Ik geef daarbij wel onmiddellijk toe dat, van alle beelden die de auteurs van de DCS hadden kunnen gebruiken uit de Bijbel, het beeld van Jesaja significant flexibeler is dan bijvoorbeeld de burcht en de rots uit Psalm 71, maar minder dynamisch dan bijvoorbeeld de ervaringen uit de Handelingen van de apostelen en het leven in ‘onderlinge gemeenschap’ (zie Hnd 2,42).

Woorden wekken, (voor)beelden trekken

De complexiteit van het gebruik van bijbelse verhalen in het algemeen en van het beeld uit Jesaja in het bijzonder laat zien dat er veel op het spel staat. In plaats van verder in te zoomen op Jesaja, wil ik eerst in het bijzonder terugkeren naar iemand die soms beelden uit zijn mouw schudde alsof het niets was. Als geen ander was paus Franciscus zich bewust van de kracht van woorden en verhalen. Hij benadrukte dit in zijn boodschap voor de 54^{ste} werelddag voor communicatie uit 2020.³⁴ In de titel van die boodschap citeert de paus uit het boek Exodus: ‘Ook wil Ik dat jij aan je kinderen en kleinkinderen kunt vertellen’. In zijn tekst citeert hij

³⁴ POPE FRANCIS, ‘Message of His Holiness Pope Francis for the 54th World Communications Day: “That You May Tell Your Children and Grandchildren” (Ex 10:2): Life Becomes History’, Libreria Editrice Vaticana, 24 januari 2020.

https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/communications/documents/papa-francesco_20200124_messaggio-comunicazioni-sociali.pdf.

echter niet het tweede deel van dit vers. Het volledige vers luidt namelijk: ‘Ook wil Ik dat jij aan je kinderen en kleinkinderen kunt vertellen hoe hard Ik de Egyptenaren heb aangepakt en welke wonderen Ik bij hen heb verricht. Dan zullen jullie inzien dat Ik de HEER ben’ (Ex. 10,2). Het vertellen van verhalen zoals dat in Exodus naar voren komt, gaat ook over het verhalen van het hard aanpakken van de Egyptenaren. Door dit vers maar gedeeltelijk te citeren haalt de paus de angel uit het verhaal door een vorm van selectiviteit.

De kern van de boodschap van de paus is dat verhalen vertellen een diep-menselijke activiteit is die zin en betekenis geeft. De paus gebruikt het beeld van het verhalen weven. Verschillende draden worden samengebracht en verbonden en de draad van het verhaal van ons leven kan daarin opgenomen worden. Door verhalen te lezen kunnen mensen vandaag de draad van hun leven (opnieuw) opnemen en erdoor geïnspireerd verder weven aan hun verhaal. Paus Franciscus is zich bewust van verhaaltjes die verteld worden om mensen in slaap te wiegen, maar hij gelooft dat goede en opbouwende verhalen een langere levensduur hebben.³⁵

In de Bijbel vinden we volgens de paus een rijkdom aan verhalen van God met de mensen. Jezus in het bijzonder had een sterke narratieve autoriteit en gebruikte beelden en voorbeelden uit het dagelijkse leven om zijn toehoorders toe te spreken. De evangelies verhalen over Jezus en ze weerspiegelen vermoedelijk ook de verhalen die Jezus zelf vertelde aan zijn toehoorders. Het lezen van de Bijbel kan dus performatief zijn, die verhalen kunnen ons gelijkvormig maken aan Jezus.³⁶ Hiervoor verwijst Franciscus naar zijn voorganger Benedictus XVI die schreef over het transformatieve karakter van de Bijbel, in het bijzonder het Nieuwe Testament: ‘De christelijke boodschap is niet alleen “informatief”, maar ook “per-

³⁵ POPE FRANCIS, ‘Message of His Holiness Pope Francis for the 54th World Communications Day’ (noot 34).

³⁶ POPE FRANCIS, ‘Message of His Holiness Pope Francis for the 54th World Communications Day’ (noot 34).

formatief”, dat wil zeggen: het evangelie is niet alleen een mededeling wat betreft dingen die geweten kunnen worden; het is een mededeling die dingen bewerkt en het leven verandert”.³⁷ Wat hier voor het Nieuwe Testament geldt, geldt *mutatis mutandis* ook voor het Oude Testament. Ook die verhalen kunnen inspireren, tot de verbeelding spreken en in het leven van mensen een verandering of ommekeer bewerkstelligen.

Ik zet in de reflectie over het vertellen van verhalen en het gebruik van beelden nog een stap verder. Er staat namelijk met narrativiteit iets fundamenteels op het spel. Niet enkel hebben taalfilosofen hun hoofd al gebroken over hoe individuele zinnen betekenis kunnen hebben, maar ze hebben ook al gekeken naar hoe verhalen betekenis scheppen. In dat opzicht is de bijdrage van de Canadese filosoof Charles Taylor interessant omdat hij kijkt naar taal, en in het bijzonder naar grotere talige gehelen zoals verhalen, en de manier waarop verhalen betekenis aan het leven geven. Hij ziet narrativiteit als iets dat onvervangbaar is in onze menselijke conditie. Het is bovendien ‘onvertaalbaar’ naar andere vormen van communicatie. Hij ontwikkelt deze visie in het bijzonder in het hoofdstuk *How Narrative Makes Meaning* van zijn recentere werk uit 2016, *The Language Animal*.³⁸

Verhalen zijn volgens Taylor meer dan een objectief verslag van feiten. Een verhaal vat de menselijke conditie met de complexiteit van oorzaken, karakters, menselijke interacties, het goed en kwaad des levens en de verschillende attitudes van mensen ten opzichte van elkaar samen. Het toont de mogelijkheden, onmogelijkheden en de al dan niet genomen paden die geleid hebben tot waar we vandaag staan.³⁹ Een verhaal heeft vaak de kracht om ons

³⁷ BENEDICTUS XVI, *Spe Salvi: Encycliek over de christelijke hoop*, Libreria Editrice Vaticana, 2007, nr. 2. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/nl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.pdf.

³⁸ Charles TAYLOR, *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2016, p. 291.

³⁹ TAYLOR, *The Language Animal* (noot 38), p. 295.

menselijk verstaan te vergroten en te verbreden. Wanneer iemand leest over de levens van grote historische figuren dan krijgt die persoon inzicht in de motivaties van de protagonist en in de veelheid van manieren waarop de geschiedenis anders had kunnen uitdraaien. Men leert op een andere manier naar het leven te kijken en kan een nieuwe blik werpen op de veelheid aan mogelijkheden in het leven.⁴⁰

Taylor noemt de creatieve kracht van taal om door verhalen betekenis te geven constitutief voor het menselijk bestaan. Het is door verhalen dat mensen zin en betekenis geven aan hun leven. Door vooruit te kijken en terug te blikken en die ervaringen te lezen in elkaars licht wordt zelfverstaan mogelijk. Ons synchroon (zelf)verstaan wordt pas mogelijk door diachroon naar het leven te kijken. Taylor druk het sterk uit wanneer hij schrijft dat pas door *story telling* mensen toegang krijgen tot zichzelf en een zelf worden. Dit kan als monoloog of als dialoog, maar het is een onmiskenbaar gegeven van de menselijke conditie.⁴¹ In het kader van de reflectie op het gebruik van de Bijbel om ergens te geraken nodigen de inzichten van Taylor ons uit om terug te keren naar de bredere gehelen, de verhalen, waaruit soms inspirerende of tot de verbeelding sprekende citaten worden gehaald.

Tot besluit: pleidooi voor een meer narratieve kerk

Voor de katholieke kerk kunnen deze inzichten niet als een verrassing komen. Zoals aangetoond door theoloog Christopher Landau, deed Jezus constant aan *story authority*. Door verhalen te vertellen en een nieuwe (toekomstige) wereld te schetsen nodigde hij mensen uit naar die nieuwe wereld zonder hen allerlei regels en voor-

⁴⁰ TAYLOR, *The Language Animal* (noot 38), p. 298.

⁴¹ TAYLOR, *The Language Animal* (noot 38), pp. 217-218.

schriften naar het hoofd te slingeren.⁴² Hij was een van de voorbeelden bij uitstek van het gezegde ‘woorden wekken, voorbeelden trekken’. Op vergelijkbare wijze verwijst de Leuvense exegeet Reimund Bieringer, wanneer hij spreekt over de relevantie en normativiteit van de Bijbel, ook naar het gezag van de Bijbel in het verleden, het heden en met het oog op de toekomst.⁴³ De Bijbel kan de toekomst openhouden want ‘in een concrete tekst komt de geprojecteerde toekomstige wereld tot uitdrukking binnen de beperkingen van een historische situatie.’⁴⁴ Zulk een benadering van een vers uit Jesaja zou belangrijk zijn, want ‘de dimensie van de alternatieve wereld die de tekst projecteert, sluit ook het andere uiterste uit, namelijk als meester over de tekst te kunnen heersen.’⁴⁵ Echter, het werk dat Bieringer nauwgezet uiteenzet, is niet wat de ITC en de DCS lijken te doen.

Zoals de titel van deze bijdrage suggereert, luidde de hypothese dat de profeet Jesaja – en de Bijbel in bredere zin – wordt aangewend als bron van verbeelding om bepaalde doelen te bereiken, zij het op een wijze die als simplistisch of weinig genuanceerd kan worden beschouwd. Ik herhaal dan ook mijn kritiek op het *cherry picken*. Ik doe dat vooral om een achterliggend probleem te bekritisieren dat voor mij als ecclesioloog van belang is. Er is een soort van latent ongemak om met nieuwheid om te gaan in de kerk. Het is veelzeggend dat nieuwe ontwikkelingen, zoals een grotere participatie van het Godsvolk in het leven van de kerk, vaak gelegitimeerd worden door het aanhalen van bijbelse passages of patristieke parallellen. Het is alsof de smaak van de vernieuwing minder bitter wordt door er een bijgerecht van kerkvaders en bijbelverzen bij te serveren. Het is alsof het nieuwe ge-

⁴² Christopher LANDAU, *A Theology of Disagreement: New Testament Ethics for Ecclesial Conflicts*, SCM Press, 2021, p. 29.

⁴³ Reimund BIERINGER, *Dialogo en participatie: over hedendaagse uitdagingen van het christelijk geloof*, Acco, 2010, p. 55vv.

⁴⁴ BIERINGER, *Dialogo en participatie* (noot 43), p. 65.

⁴⁵ BIERINGER, *Dialogo en participatie* (noot 43), p. 66.

recht geserveerd wordt met melk en honing. Tegelijkertijd spreekt de Bijbel, en ik denk niet dat ik hier een onderscheid moet maken tussen het Oude en het Nieuwe Testament, tot de verbeelding. Het lijkt haast een antropologisch gegeven dat voorbeelden wekken en verhalen mensen trekken, in een variatie op het bekende spreekwoord. In aansluiting bij Taylor heb ik geprobeerd te laten zien dat dit een bijzonder complex onderzoeksgebied is, waarin reeds fundamenteel werk is verricht en nog steeds belangrijke bijdragen worden geleverd.

De argumentlijn of verhaallijn die ik hierboven gevolgd heb, is dus geen verzet tegen het lezen van de Bijbel in de kerk. Het is in tegendeel een pleidooi voor het serieus nemen van *story authority* en van de verhalen en de teksten zelf. Uiteindelijk vormt dit, zij het slechts in aanzet en op oppervlakkige wijze, een bijdrage en een oproep tot een meer narratieve theologie. Het gaat dan over een vorm van theologie die wetenschappelijk gefundeerd, intellectueel coherent en argumentatief overtuigend is, maar die tevens het vermogen heeft om tot de verbeelding te spreken. Een theologie die citaten of beelden niet uit de context haalt en herkauwt voor een welbepaald doel, maar die de draad van het verhaal volgt en mee weeft in het nog te schrijven verhaal.

In mijn eigen vakgebied, de ecclesiologie, zijn daarvan al sporen te vinden. Natalia Imperatori-Lee heeft bijvoorbeeld aandacht voor hoe in het verhaal van de kerk bepaalde narratieven snel(ler) gemarginaliseerd raken en hoe mensen die meer geprivilegieerd zijn vaak een grotere waarheidsclaim kunnen doen gelden. Sommige mensen in zwakkere of meer marginale posities hebben niet dezelfde mogelijkheden om hun stem te laten horen, om welke reden dan ook. Haar punt is om diverse narratieven niet als versiering aan het standaardverhaal toe te voegen, maar om fundamen-

teel te kijken naar hoe narrativiteit noodzakelijk divers is. Wiens of wier verhalen krijgen uiteindelijk een plaats?⁴⁶

Kristin Colberg maakt het punt nog scherper. Zij schrijft dat ecclesiologie niet gaat over het reduceren van ervaringen en het inbeelden van een geïdealiseerde of denkbeeldige kerk die niet werkelijk bestaat. Ecclesiologie gaat ook niet over een losjes en fragmentarisch beschrijven van geleefde ervaringen. Deze ervaringen moeten altijd bekeken worden in verband met fundamentele theologische thema's en gelezen worden in het licht van de heilsgeschiedenis. Voor haar is ecclesiologie een constructief, systematisch en integraal verhaal dat de rommeligheid van de geschiedenis recht doet en de concrete beleving en diversiteit van geloofsge-meenschappen weergeeft.⁴⁷ Net daarom is een narratieve benadering mogelijk en zelfs noodzakelijk, maar dit moet altijd gebeuren met aandacht voor de ontwrichtende en verontrustende verhalen.

In dat opzicht is de recente aansporing van paus Franciscus aan seminaristen bijzonder waardevol. In die tekst moedigt hij hen aan om meer te lezen, en noemt daarbij expliciet poëzie en literatuur. Volgens hem opent het lezen nieuwe innerlijke ruimtes, die kunnen helpen voorkomen dat men verstrikt raakt in obsessieve denkpatronen die persoonlijke groei in de weg staan.⁴⁸ De gevolgen die paus Franciscus schetst zijn niet min. Bij het lezen van de Schrift, heiligenverhalen of andere teksten die een licht werpen op het menselijke hart, is de heilige Geest actief en kan die in onze

⁴⁶ Natalia M. IMPERATORI-LEE, 'Unsettled Accounts: Latino/a Theology and the Church in the Third Millennium', in Richard R. GAILLARDT & Edward P. HAHNENBERG, *A Church with Open Doors: Catholic Ecclesiology for the Third Millennium*, Liturgical Press, 2015.

⁴⁷ Kristin COLBERG, 'Ecclesiology Today and Its Potential to Serve a Missionary Church', in *Missiology: An International Review* 46 (2018) 23-36, p. 26.
<https://doi.org/10.1177/0091829617739842>.

⁴⁸ POPE FRANCIS, 'Letter of the Holy Father on the Role of Literature in Formation', Libreria Editrice Vaticana, 17 juli 2024, nr. 2.
<https://www.vatican.va/content/francesco/en/letters/2024/documents/20240717-lettera-ruolo-letteratura-formazione.html>.

harten verder schrijven. De Geest kan in herinnering roepen wat of wie we zijn in Gods ogen.⁴⁹ Laat ons hopen dat verantwoordelijken in de kerk dit ter harte nemen en dat iedereen die in de kerk werkt, probeert om de innerlijke ruimte en de toekomst open te houden door poëzie, literatuur en Bijbel. Wanneer mensen de Bijbel lezen, dan bij voorkeur niet herleid tot delen van verzen uit Jesaja, maar met de juiste kennis, aandacht voor genres en contexten en de veelheid aan methodologieën en benaderingen die de bijbelwetenschap ondertussen rijk is. Op die manier kan Jesaja ons zeker helpen om 'ergens' te geraken.

⁴⁹ POPE FRANCIS, 'Message of His Holiness Pope Francis for the 54th World Communications Day' (noot 34).

DE SHAKESPEARE ONDER DE PROFETEN

JESAJA IN DE WERELDLITERATUUR

Ana Van Liedekerke

Jesaja heeft te veel gedaanten om gevat te worden: van onheilsprofeet tot vijfde evangelist, van genezer tot ecologische ziener. Hij ontvouwt zich in Jesaja en Deuterojesaja, in een reeks schrijvers en herschrijvers, en is tegelijkertijd ontsnapt uit de Bijbel en zelf een personage geworden met een eigen leven in de wereldliteratuur. Met zijn indrukwekkende toon en prachtige beelden is het de geliefde profeet van schrijvers, literatuurminnaars en critici. Jesaja levert een radicale kritiek en dat gaat samen met een taal die zich buiten het alledaagse beweegt. Het is een taal die de zonden van de wereld wil bezweren, en die tegelijkertijd haar eigen onvermogen kent. Want de mensen willen de boodschap niet horen, meer zelfs, Jahweh zelf beveelt Jesaja om de oren van de mensen doof te maken en hun ogen dicht te strijken, opdat ze het niet kunnen begrijpen (zie Js 6,10). Het is een eigenaardige en een tragische spreeksituatie: een profeet die spreekt voor doven, die niet verstaan kan worden. Als zo'n profeet niet in moedeloze stilte wil vervallen, dan heeft hij een stem nodig die wijldes omspannt. En dat doet Jesaja, met zijn spreken als een donderen, een taal zo levend en doortrokken van toorn dat ze een razende soort schoonheid bezit.

De 'Shakespeare onder de profeten' wordt hij genoemd, en we kunnen het boek Jesaja inderdaad zien als één van de grote werken uit de wereldliteratuur. Net als Shakespeare wordt het gekenmerkt door een ongeëvenaard ritme, rijke metaforen en diepe retorische tegenstellingen. Twee van de grootste literatuurtheoretici aller tijden, Matthew Arnold (1822-1888) en Harold

Bloom (1930-2019), besteedden er bijzondere aandacht aan. Arnold redigeerde zelf een uitgave, *Isaiah of Jerusalem*, waarin hij Jesaja's poëtische kracht bezong en een eigen hypothese naar voren schoof over het meervoudige auteurschap van de tekst. Bloom betitelde zijn literaire waardering van het Oude Testament naar de beroemde regel uit Jesaja 32,2: *The Shadow of a Great Rock*.¹

Meer zelfs, we *moeten* Jesaja ook als literatuur zien, als we recht willen doen aan de rijkdom van het boek. Dat leerde de Nederlandse dichter-theoloog Willem Barnard onze taalgenoten in reflecties over zijn dagelijkse verkeer met de Schrift. God komt tot ons in verhalen, en Jesaja staat naast Homeros en Sophocles, zoals hij zei in een interview uit 1998:

De Eeuwige zet liever dichters in dan theologen, denk ik. [...] krijgen we bij wijze van heilige Schrift een boekrol met theologische opmerkingen? Nee! [...] Verhalen krijgen we, en fabels, sagen, kronieken, gedichten, sprookjes, drama's, hymnen, spreuken, schimpdichten, liefdesgedichten en van alles en alles. [...] allereerst moet je zeggen: Naast Homerus en Sophocles hebben we nu ook Jesaja en David en de schrijver van het boek Job en de Prediker.²

Volgens Barnard is het Woord niet zomaar het medium van Gods boodschap: we worden aangesproken; *in* de taal verhouden we ons tot het heilige. En dus is de talige rijkdom van de Bijbel niet zomaar een oppervlakkig laagje vernis, maar vormt een begrip van de zorgvuldigheid van die taal de religieuze ervaring zelf.

¹ Matthew ARNOLD, *Isaiah of Jerusalem*, London: Macmillan, 1883; Harold BLOOM, *The shadow of a great rock: a literary appreciation of the King James Bible*, New Haven: Yale University Press, 2011.

² Gerda VAN DE HAAR & Theanne BOER, “Niet wat Willem wil, maar wat Willem is.” Een gesprek met Willem Barnard / Guillaume van der Graft, in *Liter* 1 (1998) 7-17.

Jesaja als literatuur: wereldvormend taalgenot

Dat generaties schrijvers een beroep deden op Jesaja komt eerst en vooral voort uit de literaire rijkdom van het boek Jesaja zelf. Het zijn de onvergetelijke frases en archetypische beelden die doorklinken in de wereldliteratuur. Die rijkdom is niet eenvoudig samen te vatten; het meervoudige auteurschap doet Jesaja uiteenvallen in meerdere literaire stemmen en het werk is een optelsom van genres en stijlen. Het behoort tot het profetische genre, maar is een mengvorm van literaire vormen zoals orakels, klaagliederen, heils- en oordeelsprofetieën en is geschreven in verzen en proza, visioenen en liederen. De toon is soms plechtig, soms droger vertellend, en soms ironisch, met echo's van andere teksten.

De stijl is beknopt, wat in de vertalingen niet altijd zichtbaar is omdat er vaak veel meer woorden nodig zijn om het Hebreeuwse concept te vatten. Die beknopte stijl maakte dat de verzen makkelijk opgezegd en onthouden kunnen worden. Er is geen vaste versvoet, maar assonanties en klankspel brengen een onmiskenbaar ritme met zich mee. Zo wordt het dreigende gevaar voor de Filistijnen in Jesaja 14,29 onderstreept met sibilantie (een herhaling van s-klanken):

<i>'al-tismechi felesjet kullech</i>	Verheug u maar niet, Filistea,
<i>ki nisjbar sjevet makkech</i>	omdat de stok die u sloeg gebroken is;
<i>ki-misjoresj nachasj</i>	want de slang wordt een wortel
<i>jetse' tsefa'</i>	waaruit een adder voortkomt
<i>ufirjo saraf me'ofech</i>	en haar vrucht wordt weer een draak
	met vleugels. ³

In het beroemde lied van de wijngaard (Js 5) wordt Gods woord gebroken in de tekst: God verwachtte recht (*misjpat*), maar hij

³ Bijbelcitaten zijn genomen uit de Willibrordvertaling 1995.

krijgt bloedvergieten (*mispach*); hij wilde gerechtigheid (*tsedaqa*), maar krijgt een schreeuw (*tse'aqa*). In het Hebreeuws lijken de woorden sterk op elkaar, en zo wordt Gods verwachting ook in de tekst gebroken door zijn woord te verdraaien. Dat klankspeel geeft de tekst een eigen ritme, dat zeker wanneer het gecombineerd wordt met rijm, erg klinkend is. Soms doet de cadans haast aan hedendaagse hiphop denken, zoals in Jesaja 24,19:

<i>ro'e hithro^a'a ha'arets</i>	De aarde splijt gapend open,
<i>por hithpor^era 'erets</i>	de aarde schudt en siddert,
<i>mot hithmot^eta 'arets</i>	de aarde wankelt vervaarlijk.

Die cadans is ook inhoudelijk betekenisvol, omdat ze het daveren van de wereld representeert. Qua stijlfiguren is er veel parallellisme, zoals in het algemeen in de profetische literatuur: zinsdelen worden gespiegeld om op die manier gelijkenissen of contrasten uit te beelden. Bijvoorbeeld in Jesaja 5,24:

Daarom zal, zoals lekkend vuur
het kaf verteert
en het stro in de vlammen bezwijkt,
hun wortel vergaan
en hun bloesem verstuiven als stof,
omdat zij het onderricht hebben veracht
van de HEER van de machten,
omdat zij het woord hebben verworpen
van de Heilige van Israël.

Anaforen (herhalingen van dezelfde zinsdelen) benadrukken de urgentie van de profetie. Zo lezen we in Jesaja 9 tot driemaal toe: 'En nog bedaart zijn toorn niet / zijn hand blijft opgeheven' (verzen 11, 16 en 20). De woede van Jahweh bedaart ook in de tekst niet, door de herhaling van de 'opgeheven hand'.

Tekenend voor Jesaja zijn grote antitheses en paradoxen. Licht en donker, goed en kwaad, leven en dood wisselen elkaar af. Zo luidt Jesaja 9,1: 'Het volk dat ronddwaalt in het donker, / ziet een helder licht'. Nauw daarmee samenhangend heb je veel hyperbolen; overdrijvingen om het allergrootste (van God) en het allernietigste (van de mens) tegenover elkaar te stellen, zoals God die de hele hemel met zijn handspan meet in Jesaja 40,12.

Op woordniveau zien we een rijk vocabularium, met veel anatomische termen, edelstenen, dieren en boomnamen. Zo zijn er vijf termen voor leeuw en zes voor slang, en komen verschillende termen alleen in dit boek van de Hebreeuwse Bijbel voor. Dieren, planten en objecten vormen daarbij niet zomaar een passieve achtergrond van het verhaal maar doen via personificaties mee aan de handeling. Hemellichamen worden rood van schaamte en bomen jubelen van blijdschap.

Vaak gebeurt de personificatie via de figuur van de apostrof, een aanspreking van een object dat in principe niet kan antwoorden. Dat heb je bijvoorbeeld in de aanspreking van de hemelen en de aarde aan het begin ('Hoor, hemelen! Luister, aarde!' Js 1,2) of in de dreiging tegenover Filistea ('Weeklagen moet u, poort, / jammeren moet u, stad!' Js 14,31). Alles kan levend worden omdat Gods adem in alles zit. Dat toont de macht van God en de band van de profeet met de wereld; de natuur zelf kan antwoord geven. Jesaja is wereldvormende poëzie: de dichter blaast met zijn taalkracht leven in de dingen die hem omringen; hij schenkt bezieling aan zaken die vanuit een ander perspectief levenloos lijken.

Omgekeerd gaan metaforen en vergelijkingen de mens vaak vergelijken met een dier of een ding, zoals wanneer de dienaar een wapen of werktuig van God wordt:

Hij heeft mijn mond zo scherp als een zwaard gemaakt,
[...]
Hij heeft van mij een gladgeslepen pijl gemaakt,
en mij in zijn koker opgeborgen. (Js 49,2)

Die beeldrijke taal zorgt voor een tastbare wereld. In Jesaja 1,18 krijgen we een zintuiglijke vermenging van de kleuren rood en wit, tastbaar gemaakt door wol en sneeuw en het concept van zonde:

Zouden uw zonden, die als scharlaken zijn,
wit kunnen worden als sneeuw?
Zouden zij, rood als purper,
kunnen worden als wol?

De onheilsprofetie gaat samen met een waar taalgenot; Jesaja trekt alle registers van de taal open om zijn boodschap kracht bij te zetten. Enkele beelden zijn archetypes geworden in de literatuur, zoals de berg van het huis van JHWH (2,2-4), de mens als gras (40,6), de spruit of twijg (11,1), de woestijn die bloeit (35,1), de lijdende dienaar (53,3-7), en de wijnstok en wijngaard (5,1-7).

Meer algemene beelden in Jesaja zullen inburgeren als topoi van de wereldliteratuur. Dat is bijvoorbeeld het geval voor de terugkerende beelden van droogte en dorheid: Gods toorn maakt een woestenij van de wereld, de wereld verwelkt en de akkers zijn leeg. De ontwijding gaat samen met antitheses van licht en duisternis; wolken verduisteren het vervloekte land, terwijl een stralend licht opgaat voor het uitverkoren volk. Beelden van rijkdom, hoogmoed en afgoderij als zonden van een decadente en bijgelovige wereld worden mooi getekend, met zwalpende dronken figuren, en een overdaad van goud en afgoden. Ook beelden van oorlog en geweld zijn tekenend: het geweld van Jahweh wordt plastisch en tastbaar beschreven en gaat dienst doen als inspiratie voor apocalyptische voorstellingen, met bergen die druipen van het bloed, en verwoesting van steden door vuur en overstromingen. Daarmee verbonden zijn er prachtige tekeningen van verval, zoals bijvoorbeeld de verlaten gebouwen waar de natuur en wilde dieren zich in hebben gevestigd in Jesaja 13,22:

Hyena's huilen er in de burchten,
jakhalzen in de weelderige paleizen.

De boomgaarden waar vroeger vrolijk feestgedruis weerklonk, liggen er nu doods bij. Dergelijke beelden zijn in de literatuur aanlokkelijk, voor melancholische verhalen en voor het bredere gevoel van aftakeling dat vaak het onderwerp vormt in de kunst. Babel komt daarbij als gevallen stad symbool te staan voor verwerpelijke machtsverheffing.

Het beeld van de messiasverwachting is natuurlijk de grootste inspiratiebron voor het Nieuwe Testament, maar zal ook dienen in de literatuur, als breder beeld van hoop na depressie, uitbuiting of leegte. Dat gaat samen met verwijzingen naar de bloeiende woestijn en de oorlogswapens die veranderen in landbouwalaam als brengers van nieuw leven. In het algemeen zijn er veel agrarische vergelijkingen; de verlossing is soms ook letterlijk opnieuw kunnen eten na de honger, met de maaltijd als belofte. Voor de uitbeelding van verlossing en paradijs is Jesaja's beeldgebruik van natuur en dieren invloedrijk, met bijvoorbeeld de harmonieuze tekening van de wolf naast het lam. De schilderachtige kracht van dergelijke taferelen zie je terug in de interesse van beeldende kunstenaars zoals Marc Chagall.

Het beeldgebruik is niet altijd eenduidig, zoals opvalt bij de terugkerende beelden van water en van vuur. Water kan mensen doen verdrinken, maar ook reinigen en voedsel geven. Vuur werkt als vernietigende kracht van Gods oordeel maar ook zuiverend, zoals in de vurige kool die Jesaja's lippen reinigt (zie Js 6,6-7).

Filosofisch inspirerend werken de beelden van tijd en van profetie zelf. Jesaja schetst een ontwikkeling van zonde naar herstel en tegelijkertijd een eeuwigheid, een paradoxale logica waarbij de vernedering en het leed het herstel in zichzelf dragen als mogelijkheid. Jesaja wordt opgevoerd als een profeet die spreekt voor de toekomst. De status van de profetie is zelf een thema in Jesaja, met reflecties over het woord, het schrift en de ontvanger. Die

metaliteraire bespiegelingen zijn een geliefkoosd dichterlijk onderwerp.

Ten slotte levert het boek onvergetelijke personages in de vorm van de profeet Jesaja zelf, de hemelse serafijnen, de hoogmoedige koningen en het mysterieuze personage van de lijdende dienstknecht van de HEER.

We kunnen besluiten dat Jesaja's literaire rijkdom onuitputtelijk is. Het boek levert een arsenaal aan beelden, thema's en stijlfiguren waar schrijvers tot op vandaag een beroep op blijven doen. Dat gebeurt door inspiratie en rechtstreekse citering, maar ook door transformatie van Jesaja's profetie naar nieuwe contexten en bekommernissen. De nieuwtestamentische receptie is daarvan het beste voorbeeld. De literaire invloed van het boek Jesaja werkt niet alleen via de Hebreeuwse Bijbel, maar vaker nog indirect via vertalingen. Dante haalt bijvoorbeeld inspiratie bij Jesaja maar hij doet dat via de Latijnse tekst. In Engeland wordt de toon van de King James Bijbel van 1611 enorm invloedrijk in de literatuur. De literaire receptie van Jesaja beperkt zich dus niet tot het Hebreeuwse origineel, maar werkt ook in de literaire kracht van alle vertalers die zelf als schrijvers doorwerkten aan Jesaja. Dat kan zorgen voor verschillen in toon, in beelden die soms minder tastbaar of antropomorf worden, in andere woorden, enz. Vanzelfsprekend vormt dat teveel materiaal om het verloop van Jesaja's receptie exhaustief te reconstrueren. In plaats daarvan zal ik zeven literaire echo's uitlichten en meer in detail bekijken hoe ze de figuur, thematiek en beeldtaal van Jesaja gebruiken en herinterpreteren.

Jesaja in de literatuur: zeven echo's

De literaire receptie van het boek Jesaja reikt van nieuwtestamentische messiasinterpretatie tot postmoderne ironisering, van middeleeuws liturgisch toneel tot hedendaagse Palestijnse verzetslite-

ratuur. We kunnen slechts een glimp laten oplichten van die echo's, maar zelfs binnen de onderstaande, beperkte – overwegend Ankelsaksische –, receptie valt op hoe veelzijdig Jesaja's herschrijvingen zijn.

1. Dante Alighieri: *De Goddelijke Komедie*

In *De Goddelijke Komедie* (ca. 1307-1321) tekent Dante zijn beoemde imaginaire reis door hel, louteringsberg en hemel. Jesaja functioneert als een van de subteksten van de komедie, met zijn narratief van verdoemenis naar hoop via spirituele bekering. De aanhef wordt vaak al gekoppeld aan Jesaja:

*Nel mezzo del cammin di nostra vita
mi ritrovai per una selva oscura
ché la diritta via era smarrita*

Op het midden van onze levensweg
bevond ik me in een donker woud,
omdat ik van de rechte weg was afgedwaald.⁴

Dit zou een verwijzing zijn naar Jesaja 38, waar koning Hizkia op sterven ligt, maar God hem spaart en extra jaren geeft voor zijn religieuze toewijding. In zijn dankgedicht spreekt Hizkia over zijn spijt dat hij in het midden van zijn levensjaren moet heengaan (*'in dimidio dierum meorum'*, klonk de Vulgaatvertaling die Dante kende). Net als Hizkia bewandelt Dante een weg van dood naar leven, dankzij God. Ook het beeld van de rechte weg in de wildernis werd mee door Jesaja 40 veralgemeend.

⁴ Dante ALIGHIERI, *Divina Commedia*. I. *Inferno*, vert. Frederica BREMER, Haarlem: H.D. Tjeenk Willink & Zoon N.V., 1950, Canto I, p. 31.

Breder zien we in Dantes *Inferno* de beelden van de straffen van Jahweh uit Jesaja. Het beeld van Jahwe's berg was door middeleeuwse commentatoren spiritueel geïnterpreteerd als weg van transformatie. Dante neemt dat beeld over in de louteringsberg van *Purgatorio*, en schetst een reis op de trappen van de berg die de aardse zonden symboliseren. In *Paradiso* gebruikt hij de beelden van licht en verwachting van Jesaja, maar smelt die heidens om naar het licht van Beatrice.

Een expliciete verwijzing naar Jesaja vinden we in *Paradiso* wanneer Jacobus aan Dante vraagt waar hij zijn hoop op stelt, en Dante antwoordt:

De nieuwe en de oude Schrifturen
geven het teken, en dat is mij een vingerwijzing.
Van de zielen, die God zich tot vrienden gemaakt heeft,
zegt Jesaja, dat elk zal bekleed zijn
in zijn eigen vaderland met dubbel kleed,
en zijn vaderland is dit zalig leven.⁵

Zo grondt hij het uiteindelijke doel van de *Commedia* in Jesaja 61, waar de uitverkorenen een mantel van heil verwerven en een dubbel bezit, door Dante geïnterpreteerd als de redding van ziel en lichaam.

2. John Bunyan: The pilgrim's progress

Nog meer invloed heeft Jesaja in een gelijkaardige louteringstocht, namelijk het protestantse boek bij uitstek: Bunyans *The pilgrim's progress* (1678). Het werk staat vandaag minder in de aandacht, maar behoort tot de meest vertaalde boeken ooit. Het lijkt op de

⁵ Dante ALIGHIERI, *Divina Commedia*. III. *Paradiso*, vert. Frederica BREMER, Haarlem: H.D. Tjeenk Willink & Zoon N.V., 1950, Canto XXV 88-93, p. 317.

tocht van Dante, maar gaat over Christian, die reist van de stad van verwoesting naar de hemelse stad (de hemel). Door het lezen van de Bijbel wordt hij zich bewust van zijn zonde, die als een zwaar pak op zijn schouders rust. Hij besluit op reis te vertrekken om van de last af te raken en moet onderweg allerlei hindernissen overwinnen, symbool voor zijn zonden. Zo komt hij langs Vanity Fair, een marktplaats waar je alle mogelijke verlokkingen kunt kopen. De puriteinse moraal van Bunyan is sterk gegrond in het onheilsdenken en zondedenken van Jesaja: de wereld is verdorven, iedereen zit vast in geld en zonden. Voortdurend teistert hem een 'wee mij', de gedachte dat hij nooit rein genoeg kan zijn, dat mensen blind zijn voor de juiste weg. Bunyan benadrukt vooral dat je voortdurend moet beseffen hoe slecht je bezig bent.

In de kanttekeningen die Bunyan zelf bij het boek publiceerde, vermeldt hij vaak Jesaja als inspiratiebron. De stad waar Christian woont heet de 'City of destruction', een vertaling van de stad uit Jesaja 19,18, '*ir haheres*, stad van verwoesting. In het tweede deel van het werk volgen we Christians vrouw, die met haar kinderen haar man volgt naar de hemelse stad. Op een avond lezen de kinderen voor uit Jesaja 53, het hoofdstuk over de lijdende dienaar. Eén van de aanwezigen vraagt waarom er staat 'dat de Verlosser uit een dorre grond zou komen en dat hij geen vorm of schoonheid had.' Meneer Great-Hart, hun spirituele leider, antwoordt: 'Op de eerste vraag: omdat de Joodse kerk, waaruit Christus voortkwam, toen bijna al haar geest en levenskracht had verloren. Op de tweede vraag: de woorden spreken vanuit het perspectief van de ongelovigen, die het oog missen dat in het hart van onze Prins kan kijken, en hem daarom beoordelen op zijn uiterlijke schijn. Net zoals mensen die niet weten dat kostbare stenen bedekt zijn met een lelijke korst: wanneer ze er een vinden, herkennen ze de waarde niet en gooien hem weg alsof het een gewone steen is.'⁶

⁶ John BUNYAN, *The Pilgrim's Progress*, Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 248. Alle vertalingen van Engelstalige werken in dit artikel zijn van mijn hand.

Bunyans literaire tekst wordt zo een commentaar die vragen over de originele tekst oplost: de dorre grond wordt gelijkgesteld met de kerk, de beschrijving van de messias als weinig bewonderenswaardig verklaart hij vanuit het perspectief van de ongelovigen, die het innerlijke niet zien. Met de extra metafoor van de edelsteen verrijkt hij de originele betekenis.

3. John Milton: Paradise Lost

Een meer controversieel gebruik van Jesaja vinden we in Miltons *Paradise Lost* (1667), het beroemde epische gedicht dat het verhaal van de val van Adam en Eva hervertelt. Milton had een klassiek epos op het oog, waarbij hij Griekse muzen en goden omvormde tot christelijke protagonisten. Adam en Jezus maakt hij tot helden, Satan tot de slechterik die de oorlog met God heeft verloren en uit wraak de mens tot de zondeval verleidt. Uit Jesaja neemt Milton beelden van licht en duisternis, oordeel en genade. Met Satan schiep Milton zijn meest onvergetelijke personage, en daarvoor baseerde hij zich op Jesaja 14:

Hoe bent u uit de hemel neergestort,
Morgenster, zoon van de dageraad!
Daar ligt u neergesmaakt in de onderwereld,
overwinnaar van de volken!
U hebt bij uzelf gedacht:
‘Ik klim naar de hemel,
hoog boven Gods sterren plaats ik mijn troon;
op de berg waar de goden samenkomen zal ik zetelen,
op de hoogste toppen van de Safon.
Ik stijg hoog op de wolken
en word aan de Allerhoogste gelijk.’
Maar nu bent u in het dodenrijk geworpen,
In het diepst van de afgrond. (Js 14,12-16)

Jesaja beschrijft hier de val van de koning van Babel. De Hebreeuwse uitdrukking ‘morgenster’ werd in de Vulgaat als ‘Lucifer’ vertaald, en komt voor Satan te staan. Milton borduurt verder op de val zoals Jesaja die beschrijft: Satan dacht aan de Allerhoogste gelijk te zijn, maar is nu geworpen in de hel. Het begin van het verhaal volgt Satan die net gevallen is en die als wraak de mens van het goede pad wil afbrengen. Satan voert er een sublieme monoloog die God afbeeldt als tiran, die zijn toorn over iedereen doet gelden. Satan wordt dan degene die de vrijheid verdedigt, die geen hemel nodig heeft maar op zijn eigen geest durft te steunen (*‘the mind is its own place, and in itself / can make a Heaven of Hell, a Hell of Heaven* – de geest is zijn eigen plaats, en kan in zichzelf een Hemel van Hel, een Hel van Hemel maken). Satan is het moderne individu: hij steunt op zijn eigen geesteskracht met *‘a mind not to be changed by place or time’* (een geest onveranderd door plaats of tijd) en verwerft zo zijn vrijheid. Het hoogmoedige beeld van de morgenster uit Jesaja wordt zo door Satan tot iets positiefs gemaakt; pas in de hel kan er vrijheid bestaan omdat daar de alleenheerschappij van God niet langer geldt; het is *‘better to reign in Hell than serve in Heaven’* (beter te heersen in de Hel dan te dienen in de Hemel.)⁷

Wanneer Satans bondgenoot Beëlzebub voorstelt om de mens uit het aards paradijs te verjagen, vraagt hij aan de aanwezige duivels: *‘Whom shall we send / in search of this new world? Whom shall we find sufficient?’* (Wie zullen we zenden op zoek naar deze nieuwe wereld? Wie zullen we goed genoeg achten?).⁸ Daarmee echoot hij de woorden van Jahweh zelf uit Jesaja: *‘Wie zal Ik zenden? / wie zal in onze Naam gaan?’* (Js 6,8). In die ironische citaten van Jesaja nemen Satan en de zijnen Gods woord over en draaien het binnenstebuiten.

⁷ John MILTON, *Paradise Lost*, Boston: Educational Publishing Company, 1906. De drie citaten staan op p. 19.

⁸ *Ibid.*, p. 68.

4. *William Blake: The Marriage of Heaven and Hell*

De Engelse dichter William Blake was sterk beïnvloed door Milton, en hij werkt de dubbelzinnigheid van Satan verder uit, waarbij de invloed van Jesaja blijft doorwerken. In *Het huwelijk van hemel en hel* (1790) gebruikt hij het genre van bijbelse profetie om romantische revolutionaire ideeën over te brengen. De context van de Franse revolutie spiegelt Jesaja's woelige thematiek, maar Blake gaat de belofte herinterpreteren: niet langer bepleit hij een weg van hel naar hemel zoals Dante en Bunyan, maar hij ijvert voor een huwelijk tussen hemel en hel. Centraal zet hij het idee dat tegen-gestelde krachten elkaar nodig hebben: goed en kwaad, rede en emotie, orde en chaos maken samen de goddelijke orde uit. Het aardse, het materiële en het seksuele verlangen zijn niet langer minder waard maar maken deel uit van een kosmisch geheel. Volgens Blake begrijpt Milton zichzelf niet genoeg, hij 'behoorde tot de partij van de duivel zonder het zelf te weten'.⁹

Wat Blake aantrekt in Jesaja zijn de grootse tegenstellingen, de god die ook kan vernietigen. Hij voert Jesaja op als personage in zijn werk:

De profeten Jesaja en Ezechiël dineerden bij mij, en ik vroeg hen hoe ze het in hun hoofd haalden zo stellig te beweren dat God tot hen sprak, en of ze er destijds niet aan dachten dat ze verkeerd begrepen zouden worden en daardoor misleiding zouden veroorzaken. Jesaja antwoordde: 'Ik zag geen God, noch hoorde ik Hem, in een eindige organische waarneming; maar mijn zintuigen ontdekten het oneindige in alles; en omdat ik er destijds van overtuigd was, en die overtuiging bleef, dat de stem van oprechte verontwaardiging de stem van God is, gaf ik niets om de gevolgen en schreef ik.'¹⁰

⁹ William BLAKE, *The Marriage of Heaven and Hell*, Oxford: Oxford University Press, 1975, p. xvii.

¹⁰ Ibid., p. xx.

Blake legt Jesaja woorden in de mond en gaat hem zo herinterpreteren: God is niet iets van buitenaf maar zit in alle aardse dingen, God wordt een emotie, verontwaardiging, iets in hem. Op de vraag of een vaste overtuiging dat iets het geval is het ook werkelijk zo maakt, antwoordt Blakes Jesaja: 'Alle dichters geloven dat het zo is, en in tijden van verbeelding heeft deze vaste overtuiging bergen verzet; maar velen zijn niet in staat om ergens een vaste overtuiging over te hebben.'¹¹

Blake gebruikt Jesaja om de kracht van de poëtische verbeelding te onderstrepen. Een dichter roept iets tot leven, en die verbeelding kan effectief zorgen voor andere manieren van kijken en leven. Blake verbindt de creatieve kracht van het religieuze met artistieke kracht: de profeet blaast leven in de dingen en noemt het god, dus de actie ligt niet bij God maar bij de geest van de dichter. Hij laat Jesaja zeggen dat die blootvoets rondloopt zoals Diogenes, en benadrukt zo de volstrekte onafhankelijkheid van de geest, die als Diogenes alle conventies aan diggelen slaat. Op die manier levert Blake een romantische herschrijving van Jesaja, als het individuele genie dat met vuur de wereld tegemoet gaat.

5. T.S. Eliot: *The Waste Land*

In T.S. Eliots werk vinden we waarschijnlijk de bekendste modernistische echo's van Jesaja. Eliot bekritiseerde Blakes afwijking van traditionele ideeën, en zijn omgang met Jesaja is dan ook meer in lijn met de onheilsprofetie van de bijbelse Jesaja. In Eliots beroemde gedicht *The Waste Land* (1922) schetst hij de gevallen conditie van de moderne wereld na de Eerste Wereldoorlog, een wereld van ruïnes waarin de betovering verdwenen is. Om dat te tekenen gebruikt hij de beelden van droogte en woestijn, en de messiaanse hoop van Jesaja. Dat is al het geval voor de titel, 'het

¹¹ Ibid., p. xxi.

barre land', en uitgebreider verschijnt de droogtemetafoor in de tweede strofe:

*What are the roots that clutch, what branches grow
Out of this stony rubbish? Son of man,
You cannot say, or guess, for you know only
A heap of broken images, where the sun beats,
And the dead tree gives no shelter, the cricket no relief,
And the dry stone no sound of water. Only
There is shadow under this red rock,
(Come in under the shadow of this red rock),
And I will show you something different from either
Your shadow at morning striding behind you
Or your shadow at evening rising to meet you;
I will show you fear in a handful of dust.¹²*

Wat zijn de wortels en takken die zich nog kunnen vastklampen, wat kan er nog bloeien in onvruchtbaar gebied? De mensenzoon kan in het gedicht geen antwoord bieden, want er zijn slechts gebroken beelden, brandende zon, zonder beschutting of verlichting. 'Only / There is shadow under this red rock', leest het gedicht dan, een verwijzing naar Jesaja 32,2, waar de rechtvaardige koning voorgesteld wordt 'als de schaduw van een zware rots in een uitgedroogd land'. Eliot maakt het beeld dreigender: het is geen grootse rots, maar een rode rots. Rood van het bloed, van Christus? De strofe culmineert in de bekende regel 'I will show you fear in a handful of dust'. Heel de strofe echoot de beelden van rots, stof en angst uit Jesaja 2,10, wat nog duidelijker wordt in de King James vertaling: 'Enter into the rock, and hide thee in the dust, for fear of the Lord, and for the glory of his majesty.' Het stof is dan ook het stof waartoe we wederkeren, de angst de doodsangst door

¹² T.S. ELIOT, 'The Waste Land',
<https://www.poetryfoundation.org/poems/47311/the-waste-land>.

een handvol stof. Ook op het structuurniveau van het gedicht gaat Eliot spelen met die dorheid, waarbij het gedicht zelf wordt opgebouwd uit de ruïnes van andere gedichten, als een verbrokkelde collage van verwijzingen. Op die manier is Eliots lezing van Jesaja misschien nog ontwrichtender dan Blakes lezing; de profetische boodschap versplintert te midden van de brokstukken van de moderne wereld, en toch kunnen we niet anders dan naar een beloofd land reiken.

6. *James Baldwin: Go tell it on the mountain*

Jesaja's beelden van droogte krijgen ook een echo in James Baldwins *Go tell it on the mountain* (1953). Baldwin vertelt er het levensverhaal van John Grimes, die opgroeit in een gewelddadig gezin binnen de gediscrimineerde zwarte gemeenschap in Harlem. De titel is afgeleid van het spirituele lied 'Go tell it on the mountain', oorspronkelijk gezongen door de Afro-Amerikaanse slaven. Zij herkenden zich in Jesaja, de profeet die een getuigenis voor een onderdrukt volk schrijft, en haalden inspiratie uit Jesaja's metafoor van de vreugdebode die over de bergen komt aangesneld en vrede meldt (zie Js 52,7).

In Baldwins werk komt Jesaja vooral expliciet aan bod in een hoofdstuk over Johns fanatieke stiefvader, de prediker Gabriel Grimes. In de scene waarin Gabriel voor het eerst predikt, vindt hij dankzij Jesaja zijn eigen stem. Sprekend tot de menigte zegt Gabriel:

Het was ook Jesaja die had geprofeteerd dat een mens een schuilplaats zou zijn tegen wind en storm, Jesaja die de weg van heiligheid had beschreven en had gezegd dat de uitgedroogde grond een poel zou worden en het dorstige land waterbronnen: de woestijn zelf zou zich verheugen en bloeien als een roos. Het was Jesaja die had geprofeteerd en gezegd: 'Een kind is ons geboren, een zoon is ons gegeven; en de heerschappij rust op zijn schou-

ders.’ Dit was een man die God in gerechtigheid had opgewekt, die God had uitgekozen om vele machtige werken te doen, maar deze man, die het visioen van Gods heerlijkheid aanschouwde, riep uit: ‘Wee mij!’¹³

In Jesaja vindt Gabriel een profeet die zichzelf nog steeds te klein vindt, zelfs wanneer God hem heeft uitverkoren. Hij vervolgt:

Er zit een boodschap voor ons allemaal in deze kreet van Jesaja, een betekenis voor ons allen, een harde les. Als we deze kreet nooit hebben uitgeroepen, dan hebben we nooit verlossing gekend; als we niet met deze kreet leven, elk uur, elke dag, in het holst van de nacht en in het licht van de middagzon, dan heeft de verlossing ons verlaten en zijn onze voeten op weg naar de hel. Ja, loof onze God voor altijd! Als we ophouden voor Hem te beven, zijn we van de weg afgedwaald.¹⁴

Hier hebben we iets gelijkaardigs als bij de protestantse John Bunyan: als we ophouden angst te voelen voor God, zijn we van zijn weg afgedwaald. Jesaja komt ambivalent naar voren bij Baldwin. Enerzijds benadrukt hij de vrijheid in Jesaja’s hoop dat zelfs woestijnen opnieuw kunnen bloeien, dat er in gewelddadige situaties nog licht kan zijn. Anderzijds toont hij de onderdrukkende kracht van Gabriels geloof, die als fanatiekeling en gewelddadige stiefvader in Jesaja een geloof vindt van dreiging, angst en zonde.

De koppeling tussen vrijheidsstrijd en Jesaja, met zijn beelden van hoop in donkere tijden, resoneert breder in de Afro-Amerikaanse burgerrechtenbeweging. Tien jaar na Baldwins werk citeert Martin Luther King uitgebreid Jesaja 40 in zijn bekende *I have a dream* speech, waarin hij zegt dat elk dal moet worden opgehoogd, elke berg en heuvel afgegraven om zwarte emancipatie te bereiken. Het is die emancipatorische waarde van Jesaja die

¹³ James BALDWIN, *Go Tell It on the Mountain*, London: Penguin Books, 1991, p. 89.

¹⁴ *Ibid.*

Maya Angelou in het achterhoofd heeft wanneer ze bij Baldwins overlijden stelt dat hij was ‘als de bijbelse profeet Jesaja, die zijn land vermaant om zich te bekeren van zijn slechtheid en in zichzelf een zuivere geest en een zuiver hart te scheppen.’¹⁵

7. Anne Carson: ‘The Book of Isaiah’

Waar komt die profetische drang om anderen te bekeren vandaan? Dat is de vraag die Anne Carson zich stelt in haar postmoderne gebruik van Jesaja in *Glass, irony and god* (1995). In het tweedelige gedicht ‘The book of Isaiah’ ironiseert Carson de toon van de profetie en probeert de profeet als mens te benaderen. Jesaja roept God aan (‘you’), maar er komt geen antwoord. Al in haar taal hanteert ze een alledaagser register dan de retorische breedpraak van de profetie:

Isaiah awoke angry.

Lapping at Isaiah’s ears black birdsong no it was anger.

God had filled Isaiah’s ears with stingers.

Once God and Isaiah were friends.

[...]

Isaiah had loved God and now his love was turned to pain.

Isaiah wanted a name for the pain, he called it sin.

Now Isaiah was a man who believed he was a nation.

*Isaiah called the nation Judah and the sin Judah’s condition.*¹⁶

Jesaja werd boos wakker.

Het gekwetter van zwarte vogels in Jesaja’s oren, nee, het was woede.

God had Jesaja’s oren gevuld met stekels.

¹⁵ Maya ANGELOU, ‘James Baldwin: His Voice Remembered; A Brother’s Love’, in *The New York Times*, 20 december 1987.

¹⁶ Anne CARSON, *Glass, irony and god*, New York: New Direction Books, 1995, p. 107.

Ooit waren God en Jesaja vrienden.

[...]

Jesaja had van God gehouden en nu was zijn liefde veranderd in pijn.

Jesaja wilde een naam voor de pijn, hij noemde het zonde.

Nu was Jesaja een man die geloofde dat hij een natie was.

Jesaja noemde het volk Juda en de zonde de toestand van Juda.

Jesaja is niet langer de grote visionaire figuur, maar een kleine, bange man. Vanuit zijn eigen ervaring van pijn verkondigt hij de zonde en verbindt zijn eigen lot met dat van de natie. Als God wel antwoordt, dan toont Carson de vleselijke kant van de pijn. De band tussen God en mens kan niet meer als solide vertrouwen en groot verbond bestaan, maar als broosheid en angst:

God arrived.

God smashed Isaiah like glass through every socket of his nation.

Liar! said God.

Isaiah put his hands on his coat, he put his hand on his face.

Isaiah is a small man, said Isaiah, but no liar.

God paused.

And so that was their contract.

Brittle on both sides, no lying.¹⁷

God kwam aan.

God sloeg Jesaja aan stukken als glas door elk gewricht van zijn volk.

Leugenaar! zei God.

Jesaja legde zijn handen op zijn jas, hij legde zijn hand op zijn gezicht.

Jesaja is een kleine man, zei Jesaja, maar geen leugenaar.

God pauzeerde.

En dat was hun overeenkomst.

Broos aan beide kanten, geen leugens.

¹⁷ *Ibid.*

In een interview zegt Carson over het gedicht: 'Ik wilde me inleven in hoe het voor Jesaja voelt om om te gaan met dat andere wezen dat hem vervult met een soort kennis die God altijd bezit, maar die Jesaja slechts in kleine opflakkingen van profetie ontvangt.' Ze wil uitzoeken hoe Jesaja de verhouding tot God beleeft: 'Het gaat meer om het karakteriseren van de spanning tussen hen, zoals het in Jesaja's geest bestaat, want we hebben enkel toegang via Jesaja's geest. Niet tot God zelf – dat zou ik niet proberen.'¹⁸ In het gedicht onderzoekt Carson de menselijkheid van Jesaja; ze geeft hem een gezin, emoties en een lichaam. Zijn kwetsbaarheid ten opzichte van God in de originele tekst herinterpreteert ze als broosheid van het menselijke. Religieuze zaken worden zo geworteld in psychologische neigingen:

There is a kind of pressure in humans to take whatever is most beloved by them and smash it.

Religion calls the pressure piety and the smashed thing a sacrifice to God.¹⁹

Er is een soort drang bij mensen om wat hen het dierbaarst is te nemen en te vernietigen.

Religie noemt de drang vroomheid en het vernietigde ding een offer aan God.

Haar omgang met Jesaja is niet louter ironisch of onttoverend; in het tweede deel van het gedicht legt Jesaja geduldig aan het volk uit hoe je afgoden herkent en waarom ze nutteloos zijn. Behoedzaam tracht Carson de onderliggende emotie van het boek te vertalen en zijn metaforische zegswijze bevattelijk te maken. Zo wordt het donderende boek Jesaja een verhalend gedicht, dat Jesaja

¹⁸ Sara ELKAMEL, 'Anne Carson and Robert Currie in Conversation With Sara Elkamel & NYU Undergrads — On Starting in the Middle', in *Washington Square Review*, 5 May 2021.

¹⁹ CARSON, *Glass, irony and god* (noot 16), p. 110.

dichter bij ons brengt, maar door onze inleving tegelijkertijd de zwaarte van zijn taak tastbaar maakt en hem opnieuw van ons verwijdert.

Gruwelijk ter zake

De vele literaire hergeboortes van Jesaja laten zien hoe de voortgeschreven traditie van het boek blijft evolueren. Zijn woorden en beelden resoneren in nieuwe contexten, terwijl zijn literaire stem blijft klinken. In *Stille Omgang* reflecteert Willem Barnard over die blijvende kracht van Jesaja's stem:

Jesaja, denk ik wat wrevelig, met een scheef mondje, is net zo erg als Goethe. Je komt telkens gevleugelde woorden tegen. Het klinkt allemaal zo vertrouwd! Nee, het klinkt niet vertrouwd en zeker niet vertrouwelijk, al heb ik het al honderd keer en meer horen voorlezen, nazeggen, aanhalen, binnen of buiten verband. Het klinkt nog altijd, als ik onbevangen luister, verschrikkelijk. Het is razende taal, een blakende woede. Toorn, dat is het. Een uit de mode geraakt woord, maar een woord dat nog altijd bestaat. Alleen, wie heeft het recht om 'toornig' te zijn? Dan moet je namelijk volstrekt belangeloos en zelfvergeten kunnen spreken. Toorn is een edel en daarom zeldzaam woord. Zo'n profeet had het lef, had het hart, had recht van spreken. En wat hij zegt is gruwelijk ter zake. Nog, weer, altijd.²⁰

Wat de literaire receptie aantoont, is hoezeer Jesaja in Barnards zin onvertrouwd kan blijven aanvoelen, hoe rijk alle facetten van zijn woord zijn. Jesaja's taal bevat een waarschuwing, die door inschrijving in de literaire traditie, steeds urgent blijft. Misschien raakt William Blake met zijn afwijkende lezing wel het hart van

²⁰ Willem BARNARD, *Stille Omgang. Notities in het dagelijks verkeer met de Schriften*, Brasschaat: Gert-Jan Buitink, 1992, p. 928.

Jesaja's kracht, door de scheppende kracht van de verbeelding te onderstrepen. Ware kunst en literatuur zijn nooit zomaar representatie, maar kunnen de wereld en onze blik erop fundamenteel veranderen. Jesaja's wereldvormende literatuur hield het volk een spiegel voor, opende een literaire ruimte van straf en belofte voorbij de actuele ruimte van hebzucht en kortzichtigheid. De literaire echo's van Jesaja transponeren die waarschuwing naar andere contexten (de moderne conditie; racisme; individueel lijden...) en blijven zo onze blik in verbinding houden met onze broosheden. De beste literatuur, of ze nu religieus of seculier is, draagt transcendentie in zich doordat ze ons iets vertelt dat we nooit kunnen begrijpen met wat we wisten, maar dat ons tegelijkertijd raakt in onze essentie. De Shakespeare onder de profeten kende als geen ander die scheppende kracht van het Woord. Schrijvers in zijn kielzog schiepen werelden met zijn taal, en laten zijn stem klinken in de loop van de geschiedenis. Zo blijft Jesaja gruwelijk ter zake; nog, weer en altijd.

AUTEURSREGISTER

Oudheid en middeleeuwen

Abraham Ibn Ezra	16, 138, 139
Aristoteles	40
Celsus	82
Dante Alighieri	209, 210, 214
Eusebius van Caesarea	96
Flavius Josephus	77, 136
Hecataeus van Abdera	88
Herakleon	108
Ignatius van Antiochië	108
Irenaeus van Lyon	107
Isaak Abarbanel	149
Juda Halevi	143-148
Justinus Martyr	69, 82, 94
Mozes Darī	143-148
Origenes	82
Polycarpus van Smyrna	108
Radaq (Rabbi David Qimchi)	149, 150
Rasji (Rabbi Sjlomo Jitschaki)	149, 150
Valentinus	108

Moderne auteurs

Adelman, R.	52, 67
Andersen, T.D.	65
Angelou, M.	219
Anuth, S.B.	192
Armstrong, K.	160, 161
Arnold, M.	201
Auld, A.G.	11
Baden, J.	20
Baldwin, J.	217-219
Ball, D.	119, 121
Baltzer, K.	190

Barnard, W.	202, 222
Barstad, H.M.	11, 64
Barth, H.	86
Barth, K.	159
Bauer, W.	110
Beale, G.K.	111
Becker, U.	15
Beeckman, B.	7-8
Benedictus XVI (paus)	194, 195
Berges, U.	15, 108, 122, 123
Berlin, I.	134
Bertram, G.	96
Beuken, W.	60, 123
Bieringer, R.	197
Blake, W.	214, 215, 217, 222
Bloom, H.	202
Bobrowicz, R.	192
Boer, T.	202
Brendsel, D.	120
Brinkman, J.	86
Broyles, C.C.	44
Brueggemann, W.	160
Bultmann, C.	88
Bultmann, R.	110
Bunyan, J.	210-212, 214, 218
Burton, M.E.	61
Burz-Tropper, V.	7, 101-132
Bynum, R.W.	109
Calvijn, J.	168
Carroll, R.	11
Carson, A.	219-221
Carson, D.A.	111
Chapman, C.	43, 50, 52-54, 57, 58, 60, 61, 66
Chennattu, R.M.	115, 116
Chilton, B.D.	167
Chisholm, B.	163

AUTEURSREGISTER

Clarysse, W.	80	Galjaard, J.	69
Colberg, K.	199	Gesenius, W.	76
Cook, J.	77	Geuss, R.	28
Crouch, C.L.	15	Ghesquiere, R.	42
		Goldingay, J.	65
Daise, M.A.	112	Gradl, H.G.	102
Debel, H.	7, 9-37, 64, 71, 86	Gramling, G.	123, 124, 126-128
De Doncker, E.	7-8, 31, 39-68	Gruber, J.	192
De Jong, M.	164		
Dekker, J.	8, 155-174	Hahnenberg, E.	199
Delabastita, D.	42	Harris, M.	163
De Mey, P.	179, 180	Hayes, K.M.	163
De Sousa, R.	88	Hays, C.B.	15, 86
De Waele, D.	19	Hengel, M.	93, 94
Dietrich, W.	88	Hieke, T.	109
Dobbs-Allsopp, F.W.	45	Hinze, B.E.	176
Duhm, B.	17, 35	Hochner, H.	47
Dulles, A.	191, 192	Hoogendijk, F.	80
Dylan, B.	151	Hoogerwerf, C.	164
		Hunziker-Rodewald, R.,	126
Eco, U.	110		
Egger, W.	109	Imperatori-Lee, N.	198
Eidevall, G.	48	Irudayarai, D.S.	58
Ekblad, E.R.	94		
Eliot, T.S.	215-217	Janowski, B.	93, 116
Elkamel, S.	221	Johannes Paulus II (paus)	176, 177
Emerton, J.A.	11, 13	Johnson, M.	40, 41
Estes, D.	115		
Euler, K.F.	93, 94	Kaiser, B.B.	49
Evans, C.A.	44	Kamp, A.H.	43
Everson, J.	60	Kartveit, M.	48
		Kersken, S.A.	54
Finitsis, A.	53	Kevers, P.	19, 26, 28
Fischer, I.	132	Kim, H.	61
Fitzgerald, A.	45-47	King, M.L.	218
Floyd, M.H.	45, 46	Knibb, M.	96
Follis, E.R.	46	Kogler, F.	102
Franciscus (paus)	165, 175-180,	Kollmann, B.	110
	193, 194, 199, 200	Körting, C.	64
Fretheim, T.E.	168	Köstenberger, A.J.	111, 112,
Frey, J.	109, 110, 116, 117, 132		114, 115, 131
		Kuiper, R.	172
Gaillardetz, R.	199	Kuivenhoven, A.	172

Laato, A.	152	Ritner, R.K.	12
Lakoff, G.	40, 41	Römer, T.	28
Landau, C.	196, 197	Rösel, M.	82
Lefebvre, H.	44	Roy-Turgeon, O.	53-55
Leibowitz, Y.	134	Rudolph, K.	110
Létourneau, A.	53-55		
Levin, C.	12, 88	Salonen, A.	86
		Sawyer, F.A.	49
Maas-Ewerd, T.	190	Scheck, T.P.	167
Maier, C.	44, 45, 52, 58, 60, 62, 65, 66	Scheindlin, R.	152
Marlow, H.	163	Schmid, K.	20
Mason, S.D.	163	Schmitt, J.J.	44
McGinnis, C.M.	121	Schnackenburg, R.	112
McKane, W.	14	Schneider, T.	66
Menken, M.	121	Schnelle, U.	109, 110, 118
Milton, J.	212-214	Scholtissek, K.	110
Moons, J.	179-181, 191	Scholz, S.	109
Morales, L.M.	159	Schreiner, S.E.	168
Moser, M.	112, 114, 115	Schüngel-Straumann, H.	66
Moyise, S.	121	Seeligmann, I.L.	76
		Selvé, S.Y.	152
Najman, H.	20	Seow, C.L.	12
Nicklas, T.	109	Sharp, C.J.	15
Niskanen, P.V.	65	Simkins, R.A.	163
Nissinen, M.	12	Söding, T.	109
Noceti, S.	186	Steege, M.	28
		Steiner, Y.	133
O'Connor, K.M.	44	Steudel, A.	110
Obermann, A.	111, 112	Stromberg, J.	15
Ottley, R.R.	93	Stuhlmacher, P.	93
Parpola, S.	73	Taschl-Erber, A.	132
Penner, I.	102	Taylor, C.	195, 196, 198
Pestman, P.W.	80	Ten Klooster, A.	153
Petersen, S.	120	Thompson, M.M.	109
Polaski, D.C.	162	Tiemeyer, L.S.	15, 48, 64
Popkes, E.E.	116	Tigchelaar, E.	20
Poplutz, U.	116	Tolan, J.	152
Ray, J.D.	79	Troxel, R.L.	87
Rees, S.	53	Tull, P.K.	121
Reid, B.E.	185	Tutu, D.	171, 172
Reim, G.	123		
Reinbold, W.	110	Utzschneider, H.	110

AUTEURSREGISTER

Van Bekkum, W.	143, 152	Warren, T.	156
Van de Haar, G.	202	Weren, W.	43
Van den Brink, G.	161	Werlitz, J.	190
Van der Horst, P.	152	Wick, P.	109
Van der Kooij, A.	76, 77, 88	Wijlens, M.	180
Van der Meer, M.	7, 69-99	Wilcken, U.	76, 80
Van der Watt, J.G.	109	Willey, P.T.	44
Van der Woude, A.	15, 43	Williams, C.H.	121, 123
Van Dokkum, M.	154-156	Wischmeyer, O.	109
Van Gorp, H.	42	Wischnowsky, M.	45
Van Houwelingen, R.	172		
Van Liedekerke, A.	8, 201-223	Yahalom, J.	152
Van Rompaey, J.	8, 175-200	Yeshaya, J.	8, 133-153
Van Wieringen, A.	39, 43, 62, 66		
Vermeylen, J.	10	Zauzich, K.T.	74
Von Rad, G.	159	Zimmerli, W.	13
		Zimmermann, R.	108, 109, 132
Waldman, N.M.	61	Zumstein, J.	109

REGISTER VAN BIJBELPLAATSEN

<i>Genesis</i>		<i>1 Koningen</i>		24	158
1,1-6,8	140	18,39	122	24,1	159
1,1	115			34,21	113
9,8-17	163	<i>2 Koningen</i>		35,19	113
16,12	148	16,7-9	71	41,10	113
18	192	18-20	16	42,5	146
24,34	119	18,1	72	57,6	159
25-35	29	18,13-20,19	32	57,12	159
28,12	114	20,6	136	68,7	145
49,9-10	69	20,20	24	69,5	113
		21,16	137	69,10	112
<i>Exodus</i>		22	86	69,35-37	167
3,13-14	122	22,1	86	71	193
10,2	193, 194	24,15	54	72,3	164
12,10	113			72,6	164
12,46	113	<i>Tobit</i>		72,7	164
33,20	136	12,15	119	72,13	164
33,26	136			72,16	164
		<i>1 Makkabeeën</i>		72,19	159
<i>Leviticus</i>		1	76	78,8-11	121
12,1-13,59	146	14,47	88, 89	78,24	112
12,8	146	15,1-2	88	80,1	121
				82,6	113
<i>Numeri</i>		<i>2 Makkabeeën</i>		86,11	128
12,8	137	3-4	76	87	44
14,21	159	4,23-38	75	89,14	145
24,17-19	69			96,13	167
24,17	69	<i>Job</i>		98,3	167
35,33	162	30,29	166	98,9	167
				104,1	158
<i>Deuteronomium</i>		<i>Psalmen</i>		104,31	158
3,23	137	6,4	115	106,38	162
4,7	136	8	155	108,6	159
23,2-4	33	16,11	128	114,7	167
		19,1-4	168	118,25	113
<i>2 Samuel</i>		22,3	168	119,30	128
13,20	52	22,19	113	137,8	47
23,3-4	163	23,1	121	148,13-14	167

REGISTER VAN BIJBELPLAATSEN

<i>Spreeken</i>		6	158	11,6-8	166
13,14	121	6,1-13	20	11,10-16	26
18,4	121	6,1	16, 136	12,1-6	18, 26, 86
		6,3	141, 157, 159	12,2-3	141
<i>Hooglied</i>		6,5	137	12,3	167
3,11	44	6,6-7	207	13-23	24
		6,8	213	13,1-14,23	24, 26
<i>Jesaja</i>		6,9-10	21	13,10	166
1-39	17, 138	6,10	113, 123, 201	13,21-22	166
1-12	18, 22	6,11-12	20	13,22	166, 206
1-5	76	6,12	168	14,8	167
1-4	22	6,13	20	14,11	166
1	34, 49, 50, 51,	7	22, 71-83	14,12-16	212
	76, 94	7,1-25	20	14,23	166
1,1	16, 20, 138	7,1	16	14,24-27	24
1,2	205	7,3	21	14,28	25
1,4-17	95	7,10-17	69	14,29-32	24
1,7-9	51-52	7,14	21, 70-83,	14,29	203
1,7	52		148, 149	14,31	205
1,8	49	7,18-19	166	15,1-16,12	24
1,10-17	164	8,1-17	20	15,9	166
1,18	206	8,3	21	16,1	47
1,21	49	8,4	21	17-24	32
2	34	8,7	166	17,1-11	24
2,1	20	8,21-23a	86	18,1-7	24
2,2-4	206	8,23b-9,6	83-89	18,5	130
2,3	129, 141	9,1-6	18, 22, 26	18,6	166
2,5	124, 151	9,1-5	69	19,1-15	24
2,10-22	22	9,1	121, 125, 205	19,5	166
2,10	216	9,5	147	19,18	211
3	49, 50, 53,	9,7-10,19	22	19,19	76
	62, 67	9,11	204	21,5-9	152
3,16-26	52-55	9,16	204	22	24
3,26	55	9,20	204	22,8-11	24
4,2-6	26	10	25, 76	22,22	127
5	22, 36, 203	10,5-34	86	23,1-18	24
5,1-7	18, 111,	10,20-22	22, 26	24-27	17, 35, 36, 86
	130, 206	10,32	58	24	162
5,1-6	121	11,1-16	86	24,4	167
5,24	204	11,1-9	18, 22, 26	24,5	162
5,25	166	11,1	147, 206	24,7	167
6-8	18, 20, 21, 22,	11,5	164	25,6-8	35
	25, 72, 85	11,6-9	18, 34, 164	25,8	127

26,9	125	37,22	49, 57, 81	43,10-13	28
26,19	36, 127, 204	37,33-35	58	43,10-11	125
27	36	37,36-38	73	43,10	30, 121, 122
27,2-6	18	38	209	43,13	121, 122
27,13	36	39,5-7	32	43,14	170
28-32	23, 32	40-66	16, 138	43,19	129
28,1-4	23	40-55	17, 18, 22, 26,	43,20	166, 167
28,5-6	24		32, 33, 123,	43,25	122
28,16	150		138, 190	44,1	30
29,1-4	23	40-54	29, 32, 33, 35	44,3	167
29,17	165	40-48	27, 30	44,6-8	28
29,18-21	24	40	16, 17, 26, 27,	44,6	122
30,18	165		32, 89, 170,	44,9-20	89
30,21	129		209, 218	44,21	30
30,23-26	165	40,1-26	140	44,23	167
30,25-26	24	40,1-5	18, 27	45	29
30,26	166	40,1	32, 138,	45,1-6	29
31,1-7	86		140, 190	45,1	16, 83
31,8-9	86	40,2	27	45,7	125
32,1-8	24, 26, 86	40,3	112, 123, 129	45,8	190
32,2	202, 216	40,5	121, 158, 165	45,19	129
32,10	95	40,6	206	45,20-25	122
33	32	40,7	18	45,20-21	28
33,2	137	40,11-12	127	45,22-25	29
33,9	167	40,11	121	45,23	129
33,14-16	164	40,12-15	29	46-47	89
33,16	167	40,12	205	46,4	121, 122
33,20	190	40,18-20	28, 89	46,11	166
34-35	35	40,26	166	47	31, 62
34,11-17	166	40,29	145	47,6	125
34,13	166	41	169	48,11	121
35	165	41,2-7	170	48,12	121, 122
35,1	167, 206	41,2-4	29	48,17	129
35,2	121, 165	41,4	121, 122	48,20-21	27
35,6	95	41,8-10	30	48,21	167
35,8-10	128	41,17-18	167	49-54	49
35,9	166	41,19	151, 167	49-52	27
36-39	32, 33, 71	42,1-4	17	49,1-6	17
36-37	56	42,5-43,10	140	49,2	205
37	49, 50	42,5	140	49,5	30
37,3-35	56-59	42,6-7	125	49,6	125
37,3	57	42,6	121	49,10	124, 127, 167
37,4	127	42,10-12	29	49,13	167

REGISTER VAN BIJBELPLAATSEN

49,14-51,3	140	54,7-8	66	66	65
49,14	49	54,11-55,5	140	66,7-13	62-67
49,15	146	54,11-12	65	66,7	66
49,20	147	54,11	146	66,9	66
49,21	146	54,12	146	66,11	66
50	50	54,13	113, 123	66,13	66
50,4-9	17	54,17	31	66,14	115, 142
50,9	166	55	27, 89, 124	66,24	166
50,10	157	55,1	121, 167		
51-54	49, 60	55,3	127	<i>Jeremia</i>	
51	50, 170	55,6	136	2-3	50
51,3	147	55,12	167	2,21	111
51,4	121, 125	56-66	17, 64, 138	2,32	146
51,6	171	56-59	33, 34	4,25	163, 167
51,8	166	56,1-8	33	10,20	190
51,10	170	56,7	17	12,4	167
51,12-52,12	140	56,9	166	23,10	167
51,12-16	170	57,2	34	31,31-34	183
51,12	121, 122	57,21	34	37-38	183
51,17-52,2	59-62	58,8	121	37,21	183
51,17-33	60	59,19	121	38,1	183
51,21	60	59,20-21	142	46,24	47
52-54	67	60-62	33	49,33	166
52	50	60	44	50,39	166
52,1-2	49, 62	60,1-22	140		
52,6	121, 122	60,1-3	125	<i>Klaagliederen</i>	
52,7-10	27	60,1	121	1,1	44, 146
52,7	217	60,20	125	1,9	140
52,12-15	94	61	210		
52,13-53,12	17, 27, 31, 89-95, 149	61,5	127	<i>Ezechiël</i>	
53-54	27	61,10-63,9	140	1,4	145
53	69, 89, 184, 211	62	64	5,1-2	13
53,1	113, 123	62,2-12	62-67	5,3-4	13
53,3-7	206	62,4	65	11,19	183
53,7-8	69	62,5	65	16	44, 50
54	27, 31, 50, 187, 190	62,10-12	18	17,1-21	13
54,1-17	27	62,11	64	17,22-24	13
54,1-10	140	63-66	33, 34	19,1-9	13
54,1	60, 147	65-66	34	19,10-14	13
54,2	179, 186, 187	65,11-16	34	23	44, 50
54,6	60	65,11-13	124	34	111
		65,17-25	34, 35	34,12	120
		65,25	18, 166	34,23	121

<i>Daniël</i>		<i>Lucas</i>		5,16	116
7-12	73	1,19	119	5,18	116
7,9	73			5,33-36	106
7,13	73	<i>Johannes</i>		5,39-46	109
7,22	73	1,1-18	103	5,39	114
9,26	94	1,6-8	106	5,41	115
		1,14	105, 115,	5,44	115
<i>Hosea</i>			116, 159	5,45-46	114
4,3	163, 167	1,15	106	5,46-47	114
10,1	121	1,17	114, 115	6	124
		1,19-12,50	103	6,2	115
<i>Joël</i>		1,19-34	106	6,4	116
3,1-4	184	1,21	115	6,14	115
		1,23	112, 115, 123	6,20	121
<i>Amos</i>		1,25	115	6,30-35	105
1,2	167	1,29	115	6,30	115
5,2	47	1,36	115	6,31	112, 116
7-9	20	1,45	114	6,32	114
9,9	145	1,51	114, 115	6,35	118, 124
		2,1-11	115	6,45	113, 123
<i>Micha</i>		2,11	115	7,2	116
1,8	166	2,13	116	7,14	115
		2,14-15	115	7,18	115
<i>Nahum</i>		2,17	112	7,19	114
3	50	2,18-22	105	7,22-24	114
		2,18	115	7,22-23	116
<i>Sefanja</i>		2,19-21	115	7,22	114
3	50	2,23	115, 116	7,25-36	107
		3,1-8	105	7,28	115
<i>Zacharia</i>		3,2	106, 115	7,31	115
3,15	113	3,11-12	105	7,35	106
9,9	113	3,14	114, 116	7,38	116
12,10	113	3,22-30	106	7,40-44	107
		4,1-2	106	7,42	115
<i>Matteüs</i>		4,5-6	115	8	124
1,18-25	148	4,5	115	8,2	115
1,23	148	4,12	115	8,5	114
21,31	168	4,35-42	106	8,12-13	125
		4,48	115	8,12	116, 118
<i>Marcus</i>		4,54	115	8,20	115
1,19	104	5	107	8,24	121
3,17	104	5,9-10	116	8,28	121
		5,14	115	8,33	114

REGISTER VAN BIJBELPLAATSEN

8,37	114	12,20-21	106	19,35	106
8,39	114	12,27	115	19,36	113
8,40	114	12,37	115	19,37	113
8,50	115	12,38-39	115	19,38	106
8,52	114	12,38	113, 123	19,42	116
8,53	114	12,40	113, 123	20,2-8	104
8,54	115	12,41	115	20,30	115
8,56-58	114	12,42-43	106	21	103, 106
8,58	121	12,42	106	21,24-25	106
8,59	115	13,1-20,31	103	21,24	104, 105
9	107, 126	13,1	116	<i>Handelingen</i>	
9,14	116	13,18	113	2,42	193
9,16	115, 116	13,19	121	8,26-40	69
9,22	106	13,23	104	8,26-31	9
9,24	115	13,36-38	105	<i>Romeinen</i>	
9,28-29	114	14	128	8,19-21	168
10	111, 126	14,6	118, 182	8,21	156
10,7	118	14,9	118	12,4-5	185
10,9	118	14,17	175	<i>1 Korintiërs</i>	
10,11	118	15	111, 130	9,9-10	167
11,14	118	15,1	118	12,12-17	185
10,22	116	15,5	118	<i>Efeziërs</i>	
10,23	115	15,25	113	4,4	185
10,30	118	16,2	106	<i>Kolossenzen</i>	
10,34	113	16,22	115	1,15-20	156
10,40-42	106	17,5	115	<i>1 Johannes</i>	
11	127	17,22	115	1,1-3	105
11,4	115	17,24	115	<i>Openbaring</i>	
11,25	118	18,5-8	121	2,7	175, 178
11,37	115	18,20	115		
11,40	115	18,28	116		
11,48	108	18,31-33	108		
11,55	116	18,37-38	108		
11,56	115	18,39	116		
12,1	116	19,14	116		
12,13	113, 115	19,24	113		
12,15	113	19,26-27	104		
12,18	115	19,31	116		

PERSONALIA

Bryan BEECKMAN is doctor in de Bijbelwetenschappen (specialisatie O.T.). Hij werkt als specialist Vertalen & Exegese bij het Nederlands-Vlaams Bijbelgenootschap (NBG) en is wetenschappelijk medewerker aan de Faculteit Theologie en Religiewetenschappen (KU Leuven), secretaris van de VBS, lid van de redactieraad van *Ezra – Bijbels tijdschrift* en van de Diocesane Werkgroep Bijbel van het bisdom Antwerpen.

Veronika BURZ-TROPPER is professor Nieuwe Testament aan de Faculteit Theologie en Religiewetenschappen van de KU Leuven. Ze studeerde katholieke theologie en godsdienstonderwijs in Graz en Jeruzalem en promoveerde aan de Universiteit van Wenen met een proefschrift over Jezus als leraar in de synoptische evangeliën, bekeken vanuit de sociale en culturele omgeving van die tijd. Haar onderzoek richt zich op het Johannesevangelie en op bijbelse theologie. Naast de ontwikkeling van een nieuwtestamentische Theo-Logie besteedt ze aandacht aan antropologische thema's in het Nieuwe Testament.

Hans DEBEL is bijbelwetenschapper en werkte een tijdlang als onderzoeker verbonden aan de Faculteit Theologie en Religiewetenschappen van de KU Leuven, en vervolgens als stafmedewerker en docent Oude Testament en Bijbels Hebreeuws aan het Grootseminarie Brugge. Sinds 2018 is hij directeur van de secundaire school Heilige Familie in Ieper. Daarnaast doceert hij verschillende bijbelse vakken aan het Instituut voor Theologie en Pastoraal te Brugge en het Hoger Instituut voor Godsdienstwetenschappen te Gent.

Ellen DE DONCKER behaalde in 2025 haar doctoraat in Bijbelstudies onder toezicht van prof. Hans Ausloos. Momenteel is zij *chargée de recherches* aan UCLouvain (F.R.S.–FNRS), waar zij onder leiding van prof. Ausloos een postdoctoraal project aanvat over waarheid in de Bijbel. Zij is lid van de VBS-werkgroep en de redactieraad van *Ezra – Bijbels tijdschrift*.

Jaap DEKKER is bijzonder hoogleraar Bijbelonderzoek en christelijke identiteit op de Henk de Jong-leerstoel aan de Theologische Universiteit Utrecht; hij is tevens buitengewoon onderzoeker aan de theologische faculteit van North-West University (Zuid-Afrika).

Michaël VAN DER MEER is universitair docent Oude Testament aan de Protestantse Theologische Universiteit te Utrecht. Daarnaast is hij werkzaam in het voortgezet onderwijs als docent godsdienst/levensbeschouwelijke vorming aan het Hermann Wesselink college te Amstelveen. Hij promoveerde in 2001 aan de universiteit Leiden op een proefschrift over de redactie- en tekstgeschiedenis van het bijbelboek Jozua. Sindsdien publiceerde hij meerdere bundels en artikelen over de Septuaginta.

Ana VAN LIEDEKERKE is filosoof en literatuurwetenschapper, verbonden aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte van de KU Leuven. Haar doctoraatsonderzoek, gefinancierd door FWO Vlaanderen, richt zich op de retorische kracht van constitutionele teksten, en ligt op het kruispunt van rechtsfilosofie, literatuurwetenschap en wijsgerige antropologie.

Jens VAN ROMPAEY behaalde in 2025 zijn doctoraat in de theologie aan de KU Leuven. Zijn onderzoek lag op het vlak van de systematische theologie, met bijzondere focus op ecclesiologie en de dynamiek van synodaliteit. Momenteel is hij postdoctoraal onderzoeker aan de UCLouvain, waar hij samenwerkt met prof. dr. Arnaud Join-Lambert aan een project dat de mogelijkheid van de evaluatie van synodale praktijken bestudeert. Hij is verbonden aan het *Institut de recherche Religions, Spiritualités, Cultures, Sociétés* (RSCS) en aan het EcclesiaLab.

Joachim YESHAYA is universitair docent Judaïca aan de Tilburg School of Catholic Theology (TST) en houder van de interuniversitaire leerstoel KU Leuven & UCLouvain 'Traditie en actuele stromingen van het jodendom'. Hij werkt ook als editor voor de *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (EBR).

Jesaja spreekt
Van profetie tot vandaag

Vlaamse Bijbelstichting Leuven
www.vlaamsebijbelstichting.be

Eindredactie: Bryan Beeckman & Ellen De Doncker
Coverafbeelding: De profeet Jesaja
Fresco van Michelangelo in de Sixtijnse Kapel
© Wikimedia

Gedrukt door Drukkerij Het Punt, Dendermonde
www.hetboekenhuis.be

D/2026/VBS
NUR 703
Themacode QRMF1

© Vlaamse Bijbelstichting Leuven, 2026
Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of op welke andere wijze ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

